UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS E VERNÁCULAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS CLÁSSICAS

RICARDO LEON LOPES

Pólis: reflexo das almas humanas.
Contrato Social, Ética e Cidadania no diálogo *Críton* de Platão

São Paulo
2008

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE LETRAS CLÁSSICAS E VERNÁCULAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM LETRAS CLÁSSICAS

Pólis: reflexo das almas humanas.
Contrato Social, Ética e Cidadania no diálogo *Crítón* de Platão

Ricardo Leon Lopes

Tese apresentada ao Programa de
Pós-Graduação em Letras
Clássicas do Departamento de
Letras Clássicas e Vernáculas da
Universidade de São Paulo, para a
obtenção do título de Doutor em
Letras Clássicas.

Orientador: Prof. Dr. Henrique Graciano Murachco

São Paulo
2008

RESUMO

LOPES, Ricardo Leon. *Pólis*: reflexo das almas humanas. Contrato Social, Ética e Cidadania no diálogo Críton de Platão. 2008. 252 f. Tese (Doutorado) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2008.

O diálogo *Críton* de Platão é uma excelente demonstração da conduta filosófica de Sócrates, num momento decisivo de sua vida, em que preso recebe a proposta de Críton para a fuga da cidade, e, portanto, pôr-se a salvo da execução final: a morte pela cicuta. Sócrates, com a serenidade de sempre, põe-se a argumentar com o amigo sobre a pertinência de aceitar o seu pedido de fuga, propondo-lhe uma reflexão da sua proposta e das conseqüências decorrentes no caso de aceitá-la. Nesse exame, Sócrates defende princípios essenciais de sua filosofia e de sua própria história de vida, uma vez que elas não se separam, constantes na sua ética: nunca pagar o mal com o mal, pois isso seria cometer uma injustiça, algo impensável para uma alma filosófica que anseia o caminho do bem e o contato com o divino; na sua missão divina: de nada aceitar de pronto sem que se faça uma investigação de sua pertinência, portanto, procurando saber se aquilo que se diz corresponde à verdade ou à aparência, neste caso, um pré-conceito aceito sem a devida análise; na sua idéia política: Sócrates, cidadão ateniense, com aproximadamente 70 anos de idade, sempre aceitou as leis da cidade que regem o nascimento, a alimentação, a educação, o casamento, a criação dos filhos, o jogo da cidadania que permite a participação política nas Assembléias a todos os cidadãos, podendo-lhes propor leis, discuti-las e votá-las para que façam parte da Constituição da cidade de Atenas. Nesse princípio de cidadania, cabe ao cidadão que não se agrada por determinada lei, em vez de afrontá-la, rompendo um pacto, acordo, tratado, firmado com as Leis da cidade, portanto, cometendo uma injustiça, persuadi-las para que ela seja alterada. Sócrates, fiel a esse compromisso aceito durante a sua trajetória de vida, não pode, em aceitando a fuga, ferir as Leis da cidade, colocando em risco o contrato social estabelecido pelos cidadãos, pois a sua afronta é o mesmo que causar uma doença à cidade. O filósofo ateniense aceita a sua execução, não como vítima das Leis, mas do mau julgamento realizado pelos homens, porque esse é o caminho que lhe aponta a divindade. Acima das leis humanas, que devem ser respeitadas, existem as leis venerandas divinas, que julgarão os atos humanos.

Palavras-chave: Filosofia. Ética. Leis da Cidade. Contrato Social. Platão.

ABSTRACT

LOPES, Ricardo Leon. Polis: human souls' reflex. Social contract, Ethics and Citizenship in the Plato Criton dialogue. 2008. 252 f. Thesis (Doctoral) - Philosophy, Languages e Human Sciences College, University of São Paulo, 2008.

Plato Criton dialogue is an excellent demonstration of Socrates' philosophical conduct, his life decisive moment, when arrested it receives Criton's proposal to leave the city, therefore, being safe of the final execution: hemlock death. Socrates, serenity as always, begins a discussion with a friend in accepting his escape request, proposing to reflect under his proposal and the current consequences in the case of accepting it. In that exam, Socrates defends essential his philosophy and life history principles, in constant ethics: never paying back evil for evil, because it would be an injustice, something unthinkable for a philosophical soul that goes on the good road and the divine contact; in his divine mission: not accepting nothing promptly without a pertinent investigation, therefore, trying to discover if it corresponds to the truth or the appearance, in this case, accepting a pre-concept with no analysis; on its political idea: Socrates, Athenian citizen, about 70 years old, he always accepted the city laws that govern birth, feeding, education, marriage, and children's creation, the citizenship game that allows political participation in the Assemblies for all the citizens, it could propose them laws, discussing it to vote it in order to be part in the Athens Constitution. In that citizenship's principle, the citizen that dislikes such law, instead of confronting it, breaking a pact, negotiation, agreement, in city Laws, therefore, making an injustice, persuading it to be altered. Socrates, loyal to that commitment during his life path, it is not possible in accepting the escape, to hurt the city Laws, letting in social contract established by the citizens in risk, because its insult may cause a disease in city. The Athenian philosopher accepts its execution, not as the Laws' victim, but by men badly judgment, because it is the divinity way. Above human laws, that must be respected, the divine laws exist, that will judge human acts.

Keywords: Philosophy. Ethics. City Laws. Social contract. Plato.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	10
2	O ENCONTRO COM O TEXTO E A SUA IMPORTÂNCIA	14
2.1	PROBLEMA OU FALSO PROBLEMA?	15
2.2.	ANÁLISE DE ALGUNS COMENTADORES DO DIÁLOGO PLATÔNICO CRÍTON, OU DO DEVER	16
3	ASPECTOS PRELIMINARES SOBRE O DIÁLOGO CRÍTON, OU DO DEVER	40
3.1	OS PERSONAGENS DO DIÁLOGO	40
3.1.1	Crítón	40
3.1.2	Sócrates	49
3.2	O DIÁLOGO CRÍTON NO CONTEXTO DA OBRA PLATÔNICA	57
3.3	OS MÉTODOS FILOSÓFICOS DE SÓCRATES	61
4	ANÁLISE COMENTADA DO DIÁLOGO CRÍTON, OU DO DEVER	70
4.1	CONSIDERAÇÕES INICIAIS	70
4.2	ANÁLISE DO DIÁLOGO CRÍTON	71
4.3	A NOÇÃO DE CONTRATO NA PROSOPOPÉIA DAS LEIS	96
5	BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE O SENTIDO DAS LEIS NA GRÉCIA CLÁSSICA	130
5.1	MUDANÇA DE PARADIGMA NA AVERIGUAÇÃO DE UMA VERDADE	131
5.1.1	Um comentário da tragédia <i>Édipo Rei</i> de Sófocles à luz da <i>Poética</i> de Aristóteles	131
5.1.2	A pesquisa da verdade nas obras <i>a Ilíada</i> de Homero e <i>Édipo Rei</i> de Sófocles segundo a concepção de Michel Foucault	153
5.1.2.1	A <i>Ilíada</i> de Homero - Livro XXIII	154

5.1.2.2	O <i>Édipo Rei</i> de Sófocles: o mito da verdade	156
5.2	O NOVO MODELO DE CIDADE: SÉCULOS VII AO V A.C.	160
5.3	UMA DISCUSSÃO ENTRE “NOMOS” E “PHYSIS”	161
5.4	A NOÇÃO DE CONTRATO SOCIAL NO SÉCULO DAS LUZES DE ATENAS	175
6	A CONSTITUIÇÃO DE ATENAS POR ARISTÓTELES: ASPECTOS DO MODELO SOCIAL E POLÍTICO DA CIDADE	185
6.1	O ARCONTADO DE SÓLON	187
6.1.1	As classes censitárias	188
6.1.2	As magistraturas	189
6.1.3	As reformas jurídicas	190
6.2	AS REFORMAS POLÍTICAS DE CLÍSTENES	192
6.2.1	A instituição do ostracismo	193
6.3	O GOVERNO DE PÉRICLES	196
7	A <i>REPÚBLICA</i> DE PLATÃO: A CONSTITUIÇÃO DE UM CONTRATO POLÍTICO E SOCIAL	210
7.1	FILOSOFIA POLÍTICA E ÉTICA	210
7.2	A IMPORTÂNCIA DA FILOSOFIA E DO FILÓSOFO NA CIDADE IDEAL	212
7.3	A EDUCAÇÃO NA FORMAÇÃO DOS CIDADÃOS VIRTUOSOS: CORREÇÃO DO ENSINO TRADICIONAL NA GRÉCIA	221
7.3.1	A importância da poesia na paidéia grega: a cidade real	221
7.3.2	Algumas críticas dos filósofos a Homero	226
7.3.3	A crítica de Platão à poesia de Homero	228
7.3.3.1	Livro II	230
7.3.3.2	Livro III	234
7.3.3.3	Livro X	236
7.3.3.4	Considerações finais	241

8	CONCLUSÃO	244
	REFERÊNCIAS	248

1 INTRODUÇÃO

A inspiração para o tema desta tese data da época em que realizava o curso de bacharelado em Filosofia na Universidade de São Paulo. Ao cursar a disciplina de História da Filosofia Antiga, coube-me, dentre a distribuição de temas para seminários a serem realizados pelos alunos, a apresentação do diálogo platônico *Críton*. Ao estudá-lo percebi que não havia muitas opções de consulta, para análise do seu conteúdo, de forma que pudesse acrescentar elementos novos e importantes à leitura e compreensão do texto. No decorrer dos anos, na condição de Professor de Filosofia, ao discutir com os alunos o texto platônico referido, a sensação de que havia algo mais a dizer se renovava, bem como a procura de comentários que aprofundassem as questões tratadas no texto. Dentre os assuntos que esperava encontrar uma maior análise, nem sempre correspondida, destaco a questão da Prosopopéia das leis e a idéia de acordo, tratado de Sócrates e dos cidadãos com as leis da cidade. De repente, ao cursar o doutorado em Letras Clássicas surgiu a oportunidade de estudar o diálogo platônico, no que concerne à noção de contrato social presente no pensamento de Sócrates, e por extensão no pensamento de Platão. Dessa forma, procuraremos demonstrar na obra *A República*, que a concepção de *Politéia*, exige para a sua efetivação o estabelecimento de um contrato entre os cidadãos, principalmente para que o filósofo seja o guardião da cidade. Por esses motivos, definimos o título de nosso trabalho como “**Pólis:** reflexo das almas humanas. Contrato Social, Ética e Cidadania no diálogo *Críton* de Platão”.

Sobre o sentido do título, esclarecemos: a *pólis* é o reflexo das virtudes dos cidadãos, reveladas nas palavras e atos dos mesmos. Quanto mais virtuosos forem os cidadãos, mais virtuosa será a cidade, seja no campo dos costumes, das leis e de sua Constituição. O contrato social se estabelece no acordo dos cidadãos na criação das leis e de sua obediência, haja vista que nenhuma cidade subsiste quando as suas normas são afrontadas; a Ética, nas palavras e

atos dos cidadãos na busca da harmonia, da concórdia, tanto na relação com a cidade quanto com os demais indivíduos; na Cidadania, na igualdade política entre os cidadãos, forjando a melhor constituição para que os homens e a cidade alcancem o bem-estar.

Para a realização desse objeto de estudo, dividimos nossa tese nos seguintes capítulos:

No segundo capítulo, de título “O encontro com o texto e a sua importância”, discutimos a pertinência da questão que investigamos: se, de fato, a nossa defesa de um contrato social no *Crítion* e *A República* de Platão é um problema de fato ou um falso problema. Para essa constatação, como cremos, citamos várias obras de comentadores importantes da história da filosofia, dentre eles: Goldschmidt, Watanabe, Benoit, Marilena Chauí, Jannière, Wolff, Paulo Butti, Jaeger, Dumont, Nietzsche, Mondolfo, Mossé, Santos, Piettre e Piettre, Châtelet, Cabral Pinto e Gómez-Lobo, comparando a maior ou menor abrangência no comentário do diálogo *Crítion*. Principalmente a crença ou não na concepção de um contrato social nas obras referidas de Platão.

No terceiro capítulo, procuramos situar, em termos doxográficos, via Diógenes Laércio, Xenofonte e Platão, os cidadãos Crítion e Sócrates na vida filosófica e cotidiana, na tentativa de encontrarmos caracteres que possam refletir o comportamento deles no contexto do diálogo platônico, notadamente na tomada de decisão que realizaram. Além disso, compreendermos qual a estatura do diálogo *Crítion* no coletivo da obra de Platão, uma vez, que muitos comentadores, o colocam numa posição de menor importância em relação aos outros diálogos. Por outro lado, com o intuito de entendermos os motivos da recusa de Sócrates em fugir da cidade, conforme proposto pelo amigo e discípulo *Criton*, influência de sua filosofia e da missão divina que lhe foi dada pelo deus: verificar se aqueles que dizem

saber algo de fato sabem, a análise dos métodos socráticos dá-nos a segurança para constataremos a importância da filosofia na vida de Sócrates e de Platão.

No capítulo quarto, analisamos o diálogo *Críton*, a partir do texto grego utilizado pela edição *Les Belles Lettres*, 2002, estabelecido e traduzido por Croiset, cotejando-o com as edições em língua portuguesa de Santos, o texto que mais adotamos por acreditar ser mais próximo do texto grego, Pulquério e Nunes. As palavras gregas *ὁμολογίας* e *συνθήκε*, respectivamente acordo e tratado, foram a base para o estudo fundamental da prosopopéia das leis, que nos possibilitaram corroborar a idéia de um contrato social no pensamento de Sócrates e de Platão, principalmente no cumprimento da obediência às leis por parte do cidadão. Desta forma, as várias falas proferidas pelas Leis a Sócrates, relembram-lhe a sua aceitação das leis da cidade, desde o seu nascimento até os seus setenta anos. Ao aceitar a fuga, o filósofo se confrontaria com a idéia de justo, pois além de afrontar as leis negaria os princípios filosóficos que alardeava na cidade de Atenas, sempre em defesa do justo, belo e o bom.,

No capítulo quinto, procuramos elaborar algumas breves considerações sobre a noção de *physis* e *nomos*, enfatizando que esta última, as denominadas leis humanas criadas por convenção, foram fundamentais para a realização de um contrato social na cidade democrática de Atenas. Além disso, que essa noção de contrato social tem similitudes com as noções dos filósofos contratualistas dos séculos XVII e XVIII.

No capítulo sexto a nossa intenção foi, a partir da obra *A constituição de Atenas* de Aristóteles, demonstrar que as várias constituições elaboradas a partir do século VI ao V a.C., foram uma tentativa dos *arcontes*, notadamente Sólon, Clístenes e Péricles, da realização de um contrato social que estendesse os direitos de cidadania a um maior número de cidadãos, ampliando a participação das várias classes sociais e políticas que compunham as várias tribos

na Grécia, nos vários cargos, devidamente hierarquizados e amplos, na manutenção das leis da cidade.

No capítulo sétimo, verificar a influência da filosofia política de Sócrates no pensamento de Platão, com ênfase para a noção de contrato social constante no diálogo *Críton*. Portanto, apontar na obra *A República*, elementos que nos permitam apontar a idéia de um contrato social na constituição da cidade ideal, na sua administração pelo filósofo rei. Para isso, é preciso entender os motivos pelo qual o filósofo é escolhido para a missão de guardião, que o distingue do cidadão comum. A resposta só pode ser encontrada mediante a análise da ética, conhecimento, metafísica e educação dos indivíduos na cidade ideal.

Cumpramos registrar que a diferença de grafia dos nomes dos comentadores, personagens literários, filósofos e outras pessoas, devem-se ao fato de sermos fiéis aos nomes citados nos textos pelos autores, comentadores ou tradutores.

Neste trabalho, procuramos utilizar uma linguagem fácil, não hermética como muitas vezes ocorrem nos textos filosóficos de autores que acreditam, que bobagem!, embora respeite, que devam ter uma linguagem difícil, restrita a poucos; a fim de que possa ser lida por um maior número de pessoas, e, fundamentalmente, possa ser utilizada no ensino da filosofia nos diversos cursos universitários.

2 O ENCONTRO COM O TEXTO E A SUA IMPORTÂNCIA

Durante a graduação em Filosofia realizada no Curso de Filosofia da Universidade de São Paulo, tive a oportunidade na disciplina História da Filosofia Antiga I, aproximadamente em 1980, de ter contato com o diálogo platônico *Críton, ou do dever*. Naquele momento, coube-me a responsabilidade de preparar o diálogo para apresentá-lo, em forma de seminário, em sala de aula. Mesmo ainda iniciante no curso, tive a percepção da grandeza do texto de Platão, além de uma inquietação, que foi crescendo aos longos dos anos, a partir do contato com as demais obras de Platão, e, notadamente, com os comentadores dessas obras, que pouco espaço reservavam ao *Críton*, no sentido de haver vários aspectos a serem esclarecidos, todos importantes, que fazem parte de categorias filosóficas desenvolvidas em obras posteriores por Platão. Um aluno de Filosofia, interessado em enriquecer a sua leitura do diálogo com mais profundidade, o resultado obtido ao ler os comentadores, com raras exceções, é a frustração de nada encontrar de esclarecimento, mesmo, quando ele sente que o texto lhe causa um intenso sentimento de que ainda falta algo a dizer. Mesmo que da década de 80 do século passado aos dias atuais, tenhamos um aumento nas publicações de textos filosóficos no Brasil, quase nada mudou.

O ponto crucial dessa inquietude, decorrente das minhas atividades docentes em Instituições de Ensino Superior, nas disciplinas de Introdução à Filosofia e História da Filosofia Antiga, manifestou-se na oportunidade de desenvolver no Doutorado em Letras Clássicas da Universidade de São Paulo (USP) uma análise do diálogo platônico *Críton*, abordando temas a que os comentadores de Platão não deram a devida importância, principalmente, à relação entre o cidadão e as leis da cidade e à noção de concordância, acordos, convenções (ὁμολογήθη; ὁμολογίαι) e outras expressões, como veremos no próximo capítulo, constantes na prosopopéia das Leis, criada por Platão.

2.1 PROBLEMA OU FALSO PROBLEMA?

A questão que desde então vem me preocupando cada vez leio e releio o diálogo *Crítion* cada vez mais me incomoda é: por quê os comentadores não deram a devida importância às passagens finais do diálogo de Platão, notadamente, quando do diálogo das Leis da cidade de Atenas com Sócrates, na tentativa racional de mostrar-lhe que a fuga contrariaria, inicialmente, a todos os ditames dos **acordos ou pactos** firmados entre eles? Cremos que essas expressões: **acordo, pacto, convenção**; posteriormente, à luz do diálogo, cotejando o texto grego com as várias traduções em (espanhol, português e francês), são expressivas demais para demonstrar um **contrato** existente entre as leis e os cidadãos de Atenas, obrigando-os ao seu devido cumprimento. Neste caso, com relação a Sócrates, a responsabilidade deste seria bem maior uma vez, que na sua filosofia, defende a busca incessante do belo, do justo e do bom, notadamente nunca pagar o mal com o mal. O fato de a maioria dos comentadores das obras de Platão não darem a devida importância ao aspecto do **contrato**, sempre nos espantou, instigando-nos a procurar mostrar um outro caminho de interpretação: de enfatizar um contrato político, uma vez que, na maior parte das vezes, ela se limitou a uma análise genérica da recusa de fuga por parte de Sócrates, a um **dever**, expressão que complementa o título do diálogo, em relação às leis da cidade. Embora esse motivo seja pertinente, fica “velado” o sentido desse **dever**, muito mais se não damos a devida atenção ao aspecto de uma **noção de contrato** que está presente no texto. Por várias vezes, ao nos depararmos com as abordagens dos comentadores, bem conhecidos e reconhecidos na academia, nos questionamos se estávamos vendo um aspecto de algo que não existe no texto *Crítion*, criando um “espectro”, ou, se de fato, essa problemática está presente, mas devido a outras interpretações, inclusive às recusas de não crer haver em Platão uma noção de contrato político, com semelhanças às idéias dos filósofos contratualistas dos séculos XVII e XVIII,

essa linha de interpretação não foi alentada. Além disso, o que mais nos causa estranheza, ao buscarmos explicações, elucidações do diálogo *Críton*, nas obras dos comentadores, é a esparsa análise que é feita. Certamente, há variações de comentadores para comentadores, de qualquer forma, genericamente, é muito pequena a atenção reservada ao diálogo, conforme procuraremos demonstrar no desenvolvimento de nosso trabalho.

Posto isto, para a nossa defesa de linha interpretativa, as expressões **contrato**, **pacto**, **convenção**, que são extremamente importantes, não podem ficar sem as devidas explicações nas interpretações que são realizadas pelos comentadores. Estes temas constantes no *Críton* estão presentes e desenvolvidos, mesmos que em outros termos, nas obras de Platão: *A República* e *As Leis*. Finalmente, será extremamente importante a utilização da língua grega para buscarmos subsídios dessas expressões (traduzidas em espanhol, francês ou português) no grego clássico à luz do texto de Platão. Portanto, a nossa metodologia procurará ser fiel ao texto, mas buscando conexões com as demais obras de Platão, a fim de conferirmos o estatuto de “possibilidade” à nossa análise.

2.2 ANÁLISE DE ALGUNS COMENTADORES DO DIÁLOGO PLATÔNICO *CRÍTON*, *OU DO DEVER*

Nossa intenção, ao destacarmos algumas obras que comentam o diálogo *Críton*, é demonstrarmos que os autores, por motivos que não são explicitados nos textos, não se referem à questão do **contrato**. Além de que, quase sempre, eles dedicam pouco espaço à interpretação do diálogo, não auxiliando, a quem procura uma elucidação desse texto platônico, a uma compreensão mais aprofundada. Nessa medida, com o devido respeito aos autores citados, pois não há nenhuma intenção de crítica: são todos respeitáveis e com o devido conhecimento do assunto, procuraremos explicitar as várias informações ou

interpretações do diálogo, a fim de justificar a nossa linha de pesquisa e a devida importância que damos ao diálogo *Críton*. Feita essa ressalva, vejamos:

a) Na obra *Os diálogos de Platão - Estrutura e método dialético* de Victor Goldschmidt (2002), percebemos que o autor dedica poucas páginas (313-316) para analisar o diálogo *Críton*. Em nenhum momento, o autor faz qualquer referência à **noção pacto ou convenção**. A sua análise, pertinente com a proposta de sua obra, é mostrar a presença da *dialética platônica* constante no diálogo em discussão. Nesse sentido, citamos Goldschmidt:

[...] Críton é um freqüentador do círculo socrático. Quantas vezes, no decorrer de quantas conversas, ele já não fez esse “desvio” que constitui a prática da dialética! No entanto, é necessário renovar constantemente esse exercício, pois constantemente precisamos agir, e tal descese demanda previamente uma elevação particular, efetuada aqui pela prosopopéia das Leis. Encantação primeira, mas que age por via dialética. (2002, p. 316).

Segundo Goldschmidt, mesmo que a intenção apologética tenha uma dimensão mais importante no diálogo que a intenção pedagógica, encontra-se nele o movimento dialético constante na filosofia platônica, ou seja, da *descese* à *ascese*. Na descese, representada pela *doxa* (opinião) de Críton, que não realiza um exame criterioso da sua proposta: a fuga do seu mestre por receio da opinião do povo em acreditar que os amigos de Sócrates, que estão bem financeiramente, nada fizeram por ele, por darem mais peso ao dinheiro do que ao amigo. A *ascese*, em busca da *epistème* (a ciência, o conhecimento de causa), ou seja, a suspensão de qualquer resposta imediata de Sócrates, sem o exame da situação, ao propor, como é de seu feitio, uma análise racional, a fim de definir a sua resposta sobre aceitar ou não a fuga.

Após a passagem da *doxa* à *epistème*, ou seja, da aparência para a busca da essência do problema discutido, a conclusão de não fugir, esclarecida pela razão, a partir do diálogo de

Sócrates com as leis, o movimento dialético voltaria à *descese*, isto é, à situação vivida pelo filósofo no mundo sensível e a sua escolha final: a morte. Afirma Goldschimdt:

a ascensão é a medida da redescese. Ela é suficientemente coercitiva para que Críton não tenha mais nada a opor à conclusão [...] Da mesma forma que a visão do Belo-Bem nos permite a descese e, simultaneamente, nos obriga a ela. Sempre há, no tocante a qualquer assunto, opiniões contrárias, mas a partir da Essência não existem duas conseqüências possíveis (2002, p. 316).

Ainda, de acordo com Goldschimdt, o viver e as suas necessidades decorrentes sempre estão à espreita da pesquisa dialética, tentando corrompê-la, inclusive, interferindo na resposta do problema colocado. No caso de Sócrates, que sempre foi fiel à busca do esclarecimento dos atos da vida e do diálogo, conforme testemunha a frase do diálogo *Críton* “[...] os princípios que haviam sido admitido [sic] muitas vezes no passado” (apud Goldschimdt, 2002, p. 316), mostra que a experiência adquirida ao longo dos anos de vida e de dialética permitiu-lhe o seu ato de escolha.

Essas idéias de *descese* e *ascese* de Goldschimdt nos remetem para a o diálogo platônico *O banquete*. Após os discursos sobre o amor ditados em contextos diversos: Fedro, num contexto teogônico: Eros o mais antigo dos deuses; Pausânias e os tipos de amores: celestial e o popular; Erixímaco e o seu discurso médico concordando com a existência do amor popular e do amor celestial, porém pregando a moderação na relação amorosa a fim de se evitar os excessos que podem gerar imoderação, violência, doenças; Aristófanes, o comediógrafo, utilizando-se do mito dos três gêneros da humanidade (masculino e feminino e o andrógino) para afirmar que o amor é carência, falta da outra metade que completaria o desejo de amar e união; Agatão, o poeta anfitrião, no seu discurso literário sobre o amor apresenta Eros como um deus jovem, o mais belo e o mais feliz de todos. O amor idealizado pelo poeta é aquele que rege as relações superficiais e amenas entre as pessoas. É o Eros que leva à sociabilidade;

Sócrates se utiliza dos ensinamentos da sacerdotisa Diotima de Mantinéia ao afirmar que o amor é sempre amor de algo, daquilo que não se tem. Portanto, aquele que ama, carecendo do belo e do bom, o que não é necessariamente feio e mau, busca na pessoa amada completar a sua carência. Nessa concepção, Eros, é filho da Pobreza (sua mãe), herdando dela a fome, a carência permanente e insaciável e filho de Prudência, Recurso ou Expediente (seu pai). Deste herdou as artimanhas para buscar suprir as suas carências. Assim, Eros é o desejo de transformar a sua carência em plenitude. Eros é o desejo de saber: a Filosofia, amor à sabedoria que não possui, mas deseja constantemente, pois a sabedoria é uma das coisas mais belas. Eros, filósofo, vive entre a ignorância e a sabedoria: procura a ascese do sensível ao inteligível; do relacionamento humano que busca o divino. Portanto, em Platão, é uma ascese apolínea: instaurada pelo senso da medida e da razão. É a intelectualização da paixão. É a ascese erótico-filosófica: de Eros (o amor ao corpo) leva à *Philia* (a amizade, o amor da alma da pessoa amada, pois esta permanece após a morte do corpo), para culminar na Filosofia, o amor às essências, ao belo em si. Cito Pessanha:

De um belo corpo para todos os corpos belos - da singularidade à totalidade, ainda no plano empírico - o amor vai conduzindo à incorporeidade do belo em si, à idéia, forma ou essência da Beleza. Essa ascese erótica do sensível ao inteligível é análoga ao “método dos geômetras”: Eros tem função semelhante à das matemáticas. E é uma ascese gradativa: do amor aos belos corpos passa-se ao amor a realidades menos corpóreas - os ofícios - para chegar à inteligibilidade das ciências. Até que, em ascensão universalizante e integrativa, atingi-se o cume: a contemplação absoluta enquanto beleza (1987, p. 97-98).

Depois desses discursos que visavam um conhecimento sobre o amor, culminando com a proposta de ascese erótico-filosófica socrático-platônica, aparece no banquete, Alcibíades, representando o amor não apolíneo. Cito Pereira:

[...] amor paixão: dionisiaco, ébrio, selvagem e indomado. Este não aceita a conversão erótico-filosófica [...] que conduz do erotismo na *philia* que culmina na filo-sofia porque está preso ao aqui e agora. Convidado por Erixímaco, concorda em fazer um discurso sobre o Amor. O seu discurso é, na verdade, elogio de Sócrates marcado pela mágoa da rejeição, na medida em que tenta conquistá-lo, mas o filósofo escapa sempre, porque Sócrates deseja a alma de Alcibíades para levá-la à ascese, mas este não deseja a elevação pelo caminho da sabedoria, da temperança, da medida, da sublimação do impulso passional para o apolíneo. Assim, quando se pensava que Sócrates amava Alcibíades, de fato, era este que amava a Sócrates. E o filósofo o escapava sempre, uma vez que o seu *daimon* (voz divina) o impedia do contato efetivo, nos termos da elevação da alma, negada por Alcibíades (2005, p. 36).

O discurso de Alcibíades representa uma *descese*, motivada pela paixão desmedida, que não lhe traz a concretização do seu desejo de enredar Sócrates.

As considerações finais de Pessanha sobre o final do diálogo *O Banquete* de Platão são fascinantes:

O final do Banquete é cheio de profundas significações. [...] Alguns partem, outros dormem. A luz do dia vem encontrar despertados apenas Agatão, Aristófanes e Sócrates, que conversam e bebem da mesma taça. A taça - a mesma - está cheia de vinho ou de palavras? O certo é que o sono acaba por dominar Aristófanes, a comédia, depois Agatão, a tragédia. Sócrates ainda os acomoda no leito, antes de partir. Sócrates: a filosofia itinerante, o logos em vigília que se recusa a adormecer (1987, p. 99-100).

Sócrates deixa a casa de Agatão e volta para a vida, para as suas exigências e solitudes. A *descese* novamente está à espreita para aproveitar qualquer escorregão da *ascese*, da razão. Sócrates, com a sua alma alada e que doa asas (*πτερόω*) aos que aceitam o convite à conversão da alma no caminho do conhecimento, parece atravessar incólume pelas armadilhas da *doxa*.

Voltando a Goldschmidt, certamente sabemos da sua competência dos estudos platônicos. Ressaltamos a sua análise perspicaz do texto em análise, mas acreditamos que por ele estar motivado somente pela pesquisa dialética, deixou de analisar a questão fundamental do diálogo: a noção de acordo, convenção, entre Sócrates e as leis atenienses.

b) Na obra *Platão por mitos e hipóteses: um convite à leitura dos diálogos*, de Lygia Araujo Watanabe (1996), temos uma análise muito interessante e competente sobre a biografia de Platão e outros temas: a autenticidade dos diálogos, as edições dos diálogos platônicos, da tetralogia de Oxford, dos mestres de Platão, da relação entre filosofia e ciência e uma antologia dos diálogos platônicos. Nesta parte da antologia, há um resumo dos vários diálogos de Platão, inclusive o *Crítion*, mas com pouco destaque ou informações e análises, como destacamos:

5. Crítion ou Do dever. Diálogo aparentado ao diálogo *Fédon*, situa-se no penúltimo dia de vida de Sócrates. Às portas da morte do mestre, o jovem Crítion procura em Sócrates algum traço de revolta contra o julgamento injusto. Sócrates alega suja “missão divina” e ensaia um primeiro diálogo com... as leis! (1996, p. 123).

Certamente, devido ao escopo do livro: convidar o leitor para a leitura dos diálogos, sem, talvez, a intenção de um maior aprofundamento da obra de Platão, o espaço destinado à análise do diálogo platônico pouco esclarece, ficando lacônico demais.

c) Na obra *Sócrates: O nascimento da razão negativa* de Hector Benoit (1996), encontramos uma análise da história, imagens e conceitos de Sócrates. O autor destaca as várias imagens de Sócrates via Xenofonte, Platão e Aristófanis. Os métodos socráticos, com ênfase para a “razão negativa” ou o pensamento dialético, a presença de Sócrates nos diálogos platônicos e, ao final, uma breve antologia que aborda aspectos importantes de diálogos platônicos: *Fédon*, *Parmênides*, *Defesa de Sócrates*, *O banquete*, *O primeiro Alcibíades*, *Górgias*, *Mênon*, *Fedro*, *A república*, *Teeteto* e o *Sofista*. Como percebemos, não há nenhum comentário sobre *Crítion*. A única referência ao diálogo em análise, é uma nota de rodapé (número 8), na página 83, que diz: “[...] *Criton* (Sócrates está na prisão)”.

É óbvio que a obra de Hector Benoit é importante como introdução e comentário aos métodos socráticos, além de considerações sobre as imagens do filósofo ateniense nas obras de Xenofonte, Aristófanes e Diógenes Laércio. Para um estudante de filosofia e antiguidade clássica ela auxilia na compreensão da importância de Sócrates no pensamento filosófico e sua influência na obra de Platão, apesar de nada acrescentar sobre o diálogo *Críton*.

d) Com referência à obra *Introdução à História da Filosofia* - dos pré-socráticos a Aristóteles, volume I, de Marilena Chauí (1994), ela é uma excelente introdução ao pensamento filosófico, que muito auxilia aqueles que necessitam adentrar no universo dos primórdios da filosofia e os grandes pensadores da filosofia grega. Nela encontramos análises teóricas desde o nascimento da filosofia, com a relação entre mito e filosofia, os pré-socráticos, os sofistas, compreendendo o período até a filosofia de Sócrates, Platão e Aristóteles. Além disso, a autora tem o cuidado de propiciar ao leitor um glossário de termos gregos citados na sua obra. Enfim, embora seja uma grande contribuição à filosofia socrático-platônica, inclusive considerando a quantidade de páginas reservadas a esse estudo (134-225), o espaço destinado à análise do diálogo *Críton* é muito sucinto, a saber:

- Na página 141, a autora faz uma classificação dos diálogos platônicos, destacando que o *Críton* e a *Apologia* são diálogos apologéticos, ou seja, “[...] de defesa incondicional de Sócrates contra os seus acusadores; foram escritos logo após a morte de Sócrates”;

- Nas páginas 146 a 177, ao comentar a filosofia socrático-platônica, a autora resume aspectos importantes dos diálogos *Laques*, *Mênon*, *Apologia*, *O banquete*, *Político*;

- Na página 178, a autora volta a destacar a produção dos diálogos por Platão, via a ordem de sua elaboração, ou seja, diálogos da juventude, da maturidade e velhice. Nesta distribuição, ela destaca o diálogo *Críton*, da forma: “[...] sobre a virtude e elogio da moral socrática; a filosofia como missão”. Embora aspectos essenciais do pensamento socrático estejam presentes: virtude, moral socrático e a filosofia como missão, não estão explicados;

- Nas páginas 179 a 230, a autora comenta, mais exhaustivamente, alguns diálogos platônicos: *República*, *Górgias*, *Fedro*, *Teeteto*, *Carta Sétima*, *Parmênides*, *Timeu*, *Filebo*, *Sofista* e o *Político*.

Percebemos, portanto, que o diálogo *Críton* não é analisado ficando novamente à margem, sem qualquer comentário elucidativo.

A Professora Marilena Chauí destaca um aspecto fundamental da obra de Platão que concordamos inteiramente, quando afirma: “Os diálogos platônicos não são apenas obras filosóficas, mas também verdadeiras preciosidades literárias” (p. 176). Sobre as razões que teriam levado Platão a escrever as suas obras em forma de diálogos, resumidamente, destacamos as considerações da Professora (Ibid):

- Porque conservam a forma de fazer filosofia inaugurada por Sócrates e servem para mostrar que a filosofia é um pensamento que se elabora na discussão e sem prévios preconceitos;

- Porque é a forma mais adequada para expor a dialética como método de conhecimento, uma vez que a dialética opera por uma espécie de decantação dos conceitos a partir do embate das opiniões contrárias;

- Porque é uma criação literária de caráter dramático. No drama grego é necessário que o autor ofereça as circunstâncias em que a ação ou história aconteceu, as características morais, psicológicas e sociais de suas personagens, a duração do trecho (um dia) e o desenlace, que deve ser imprevisível.

Acrescentamos: não poderiam ser encenados no teatro grego?

e) Na obra *Antes e depois de Sócrates* de Francis McDonald Cornford (2001) há uma análise interessante da influência do pensamento socrático no pensamento do discípulo Platão. Posteriormente, ao comentar, mesmo que sucintamente, alguns diálogos, *Críton* recebe somente uma breve citação, isso em nota de rodapé, sem qualquer explicação sobre a obra:

[...] Esta tarefa preliminar foi realizada no primeiro grupo de diálogos reunidos em torno da *Apologia**. A própria *Apologia* é um documento de autoridade única. Trata-se da única afirmação direta do significado da vida de Sócrates escrita por um homem capaz de penetrar nesse significado (2001, p. 53).

O símbolo (*) refere-se à nota de rodapé em que o autor cita: “As obras mais importantes deste primeiro grupo são: *A apologia, Críton, Eutífron, Laques, Cármides, Lísis, Protágoras, Górgias*” (Ibid, p. 53).

Nas páginas seguintes da obra (64-73) o autor destaca, em breves comentários, os diálogos platônicos *Mênon, Fédon, Apologia, Timeu e As leis*.

f) Na obra *Platão* de Abel Jannièr (1995) encontramos um estudo significativo do filósofo Platão, desde a sua juventude à maturidade, destacando os diálogos socráticos e explicando o desenvolvimento teórico do pensamento platônico. Somente na página 21, o autor faz uma pequena referência ao diálogo *Críton*, a saber:

Na *Apologia de Sócrates*, Platão relata o processo e mostra a ironia de Sócrates diante de seus juízes. O *Críton* apresenta a conversação que o mestre teve com um de seus discípulos, que preparara tudo para a sua evasão, mas Sócrates recusou o exílio, que o condenaria ao silêncio.

Posteriormente, na página 22, no tópico denominado “A cronologia dos diálogos”, ele volta a citar o *Críton*:

1. Os diálogos ditos “socráticos”. O que os assinala, principalmente, é o seu caráter aporético. Nenhuma resposta é dada à pergunta feita, o que corresponde bem ao método de Sócrates, que fazia profissão de não saber nada, mas que, ao contrário do sofista, sabia que não sabia. Podem ser classificados neste grupo: o *Hípias menor*, o *Eutífron*, o *Laques*, o *Cármides*, o *Lísias*. Devem-se acrescentar dois livros apoloéticos: a *Apologia de Sócrates* e o *Críton*.

No desenrolar do estudo da filosofia platônica (páginas 39-157), vários diálogos são citados e analisados: *Eutífron*, *Hípias maior*, *Crátilo*, *A república*, *Protágoras*, *Górgias*, *Teeteto*, *Fedro*, *Filebo*, *O banquete*, *Sofista*, *As leis*, *Alcibíades*, *Cármides*, *O político e o Timeu*, em seus aspectos principais.

g) Na obra *Sócrates - o sorriso da razão* de Francis Wolff (1982) encontramos uma análise competente sobre a figura de Sócrates, na busca de verificar qual das imagens (santo, herói e sábio) seria a mais significativa para revelar o melhor perfil do filósofo. Após essas considerações, o autor enfatiza os métodos e o pensamento socráticos por meio de alguns diálogos, notadamente *Laques*, *Primeiro Alcibíades* e *A república*. Somente ao final da obra, na página 91, tópico Indicação de Leitura, é que o diálogo *Críton* é citado: “O episódio da prisão e da fuga que não aconteceu é restituído pelo *Críton*”.

h) Uma obra muito importante e muito comentada de Victor Goldschmidt, *A religião de Platão*, na qual o autor analisa a noção de Deus, alma e corpo, o destino do homem; a cidade e o universo e a religião e a política, o diálogo *Críton* é citado somente uma vez, a saber:

Se Sócrates permanece, pois, em prisão é porque ele o quer, de fato. Ou ainda: porque estima que isto vale mais a pena. Exatamente: porque o Bem o quer assim [...] Nem mesmo se deve atribuir “submissão ao julgamento” à alta moralidade de Sócrates. Sócrates não tem propriamente nenhum papel nisso. Sua atitude é, talvez, de obediência em relação à Cidade, porque é possível desobedecer às leis. Porém em relação ao Bem, ela é sujeição absoluta e exclui toda escolha.

O autor faz essa citação com base na passagem 54 d, linhas 4 e 5 do diálogo platônico *Críton*. Essa passagem refere-se ao momento que Sócrates diz que devemos obedecer às leis da cidade. Caso não obedeçamos, não esqueçamos que existem as leis do Hades, superiores, que poderão nos julgar de acordo com os atos que realizarmos.

Uma interpretação possível da citação de Goldschmidt, longe de qualquer alusão de Sócrates a qualquer contrato, acordo, pacto firmado com a cidade, é a sua fidelidade ao bem, ao justo, que não lhe possibilita outro caminho, senão o que ele seguiu. Nesse caso, segundo o autor, fica descartada qualquer outra possibilidade de compreensão da relação de Sócrates com a cidade.

i) Gaston Maire, em sua obra *Platão*, ao comentar a filosofia socrático-platônica na página 66 no tópico “A obra - diálogos autênticos”, faz referência ao *Críton*, ou *do dever*, ao denominá-lo de diálogo de gênero ético. Depois de comentar as categorias filosóficas principais de Platão, ele termina a sua obra com “Extractos” de diálogos do filósofo ateniense: *Teeteto*, *República*, *O banquete*, *Fedro*, *Fédon*, *Timeu* e *As leis*, sem qualquer presença do *Críton*.

j) A obra *Platão: uma poética para a filosofia*, de Paulo Butti de Lima, (2004), também nada diz a respeito do diálogo *Críton*.

k) Na obra respeitadíssima e competente de Werner Jaeger, *Paidéia: a formação do homem grego*, 1989, cujo espaço de comentários, certamente enriquecedores da filosofia socrático-platônica, que ocupa o intervalo de páginas 343-681, encontramos análises detalhadas dos diálogos platônicos: *O Protágoras*, *A Apologia*, *O Górgias*, *O Menon*, *O Banquete* e *A República*. Entretanto, quem acredita que possa encontrar um comentário do diálogo *Críton*, decepciona-se pelas poucas citações feitas pelo autor, por serem genéricas demais, sem adentrar nas questões mais importantes do diálogo. Citamos:

Fugir da prisão, cujas portas o dinheiro dos seus amigos saberia franquear, e cruzar a fronteira para buscar refúgio na Beócia, não era idéia que pudesse tentar Sócrates. No instante em que esta tentação acena ao seu espírito, vê as leis da sua pátria, imprudentemente aplicadas pelos seus juízes, erguerem-se diante dele e recordarem-lhe tudo o que desde criança lhes devia: a união de seus pais, o nascimento e educação, e os bens que lhe fora dado adquirir em anos posteriores. [...] Reconheceu com isso as leis em vigor e não era agora que lhes ia negar o seu reconhecimento (1989, p. 399).

Nas páginas 404, 409 e 410, o diálogo *Críton* é só mencionado. Citamos a página 416: “Não é preciso determo-nos para demonstrá-lo em relação ao diálogo que Sócrates mantém no cárcere com o seu amigo Críton, sobre o dever que o cidadão tem de perseverar no bem e de prestar obediência à lei” (Ibid).

Certamente, para uma obra do vulto da *Paidéia* é frustrante o comentário escasso dado ao diálogo *Críton*.

l) Uma obra interessante para a divisão dos diálogos platônicos entre autênticos e inautênticos é a *Introdução aos diálogos de Platão*, de Friedrich D. E. Schleiermacher, do original alemão de 1804, traduzida por Georg Otte, com revisão técnica e notas por Fernando Rey Puente, editada em 2002. Nas notas acerca da obra hermenêutica de Schleiermacher, no sentido de arte e técnica de interpretação, compreendemos que o autor alemão não considerava o diálogo *Críton*, como autêntico. Nesse sentido, não encontramos na Introdução, do filólogo alemão,

de todos os diálogos considerados autênticos, nenhuma referência ao *Críton*. Vejamos a sua classificação:

[...] os diálogos platônicos dividiam-se em três grupos: o primeiro seria constituído pelos diálogos iniciais que seriam o *Fedro*, o *Protágoras* e o *Parmênides*, o que se acrescentaria como obras secundárias o *Lísia*, o *Laques*, o *Cármides* e o *Eutífron*; o segundo, que abrigaria os diálogos intermediários, seria formado pelos seguintes diálogos: *Teeteto*, *Sofista*, *Político*, *Fédon* e *Filebo*, tendo como obras secundárias o *Górgias*, o *Mênom*, o *Eutidemo*, o *Crátilo* e o *Banquete* e, por fim, o terceiro grupo teria como membros a *República*, o *Timeu*, e o *Crítias* ao qual se adicionaria as *Leis* como obra secundária (2002, p. 21-22).

Sobre essa classificação, as considerações de Puente (Ibid, p. 22) são elucidativas, ao afirmar que a sua inexatidão a essa cronologia dos diálogos há muito tempo foi demonstrada, notadamente quando classifica o diálogo *Parmênides* como obra inicial, além de considerar as *Leis* como obra secundária. De qualquer forma, não podemos desprezar a influência dessa classificação de Schleiermacher no século XIX, principalmente, pela importância que ele creditava ao filósofo Platão.

A fim de reparar essa classificação, enfatizando a ordenação cronológica mais aceita atualmente, cito Puente:

Entre 399 a 390 a.C., Platão teria redigido o *Hípias menor*, o *Íon*, o *Laques*, o *Cârnudes*, o *Protágoras* e o *Eutífron*; de 390 a 385, o *Górgias*, o *Mênom*, a *Apologia de Sócrates*, o *Críton*, o *Eutidemo*, o *Lísia*, o *Menexeno* e o *Crátilo*; entre os anos de 385 e 370, o *Fédon*, o *Banquete*, a *República* e o *Fedro*; de 370 a 347/346, o *Teeteto*, o *Parmênides*, o *Sofista*, o *Político*, o *Timeu*, o *Crítias* e o *Filebo* e, por fim, nos anos 347/346, as *Leis* (Ibid, p. 23).

m) Na obra *Elementos de história da filosofia antiga*, de Jean-Paul Dumont, de edição recente tanto na França como no Brasil (2004), muito interessante pela abrangência dos temas tratados: da aurora da filosofia até Plotino e o Neoplatonismo; bem como de uma linguagem

acessível aos pesquisadores, num total de 814 páginas, constatamos que o espaço reservado às considerações da filosofia socrático-platônica, abrange as páginas 223 a 368, sem, todavia, qualquer alusão ao diálogo *Críton*.

n) A obra *Introduction à la lecture des dialogues de Platon* (1998), de Friedrich Nietzsche, relativa aos cursos ministrados pelo filósofo alemão nos anos de 1871-1876 sobre os diálogos de Platão, é muito interessante pela diversidade dos temas analisados sobre a filosofia platônica, dentre outros, destacamos: a vida de Platão; a influência de Sócrates, os conceitos socráticos, a dialética como via rumo ao conhecimento do ser, oposição entre a ciência e a arte, Platão e a idéia estética, Platão enquanto moralista, definição geral da virtude, as quatro virtudes principais, causas da imortalidade da alma e a origem da matéria. Assim, encontramos um Nietzsche estudioso da filosofia de Platão, não o crítico mordaz das obras posteriores, cujo interesse, segundo ele, ao estudar o pensamento de um filósofo diz respeito a:

Ce qui interesse Nietzsche chez un philosophe c' est sa philosophie en tant qu' elle témoigne de l' homme qui l' a écrite, de la vie qu' il a vécu et de la vie dont elle est l' expression. C'est en ce sens qu' on peut parler d'une "psychologie" de Nietzsche¹ (1998, p. XIII).

A nossa preocupação é apontar que na obra de Nietzsche, mesmo quando ele aborda questões fundamentais da filosofia de Platão e cita vários diálogos deste, a referência ao diálogo *Críton* é mínima: unicamente para comentar a influência de Schleiermacher no livro de Ast, denominado *Platons Leben und Schriften* (Leipzig, 1816), que rejeita o *Críton*.

É interessante frisar que a tradução francesa desta obra de Nietzsche utiliza na capa o título citado anteriormente, e nas páginas internas o título *Introduction a l'étude des dialogues de*

¹ “4. O que interessa a Nietzsche no pensamento de um filósofo é sua filosofia enquanto que ela testemunha o homem que a escreveu, a vida que ele viveu e a vida do qual ela é expressão. É nesse sentido que podemos falar de uma ‘psicologia’ de Nietzsche” (tradução nossa).

Platon, o que está mais próximo ao título em alemão: *Einleitung in das Studium der platonischen Dialoge*.

Certamente, outras obras, que não citam ou comentam o diálogo platônico *Críton*, notadamente aquelas destinadas ao ensino médio, poderiam ser destacadas. Mas nos ocupáramos demais com essa tarefa, além de desnecessária, uma vez que as obras já citadas e que são significativas, demonstram a pouca ou nenhuma importância dada ao diálogo em estudo.

Para quem elege o *Críton* como texto de pesquisa, tem a impressão de que ele foi considerado, por muitos, um texto menor, portanto, ficando à margem de qualquer intenção de comentá-lo. Dessa forma, as obras já citadas confirmam a minha idéia de pouca atenção reservada ao texto por muitos comentadores. Cremos que, a partir das obras que destacaremos a seguir, há uma confirmação da minha tese: da importância do contrato, acordo e convenção, estabelecida por Sócrates com as leis da cidade, constantes no diálogo. Isso nos deixa mais aliviado, por saber que as nossas intuições não estavam infundadas, e, ao mesmo tempo, feliz por saber que alguns autores crêem na linha de interpretação que consideramos importante.

Vejamos:

a) A obra *Sócrates* de Rodolfo Mondolfo (1963) faz uma análise interessante da vida, dos métodos filosóficos de Sócrates, bem como de sua ética e de sua crença no divino. A linguagem utilizada pelo autor é clara, e agradável. Nessa, ele dedica algumas páginas para o comentário de alguns diálogos de Platão: a *Apologia*, o *Teeteto*, o *Mênon*, o *Protágoras*, a *República* e o *Críton*. Com relação a este, ele destaca (páginas 91-93) a crença de Sócrates de

não se pagar a injustiça com a injustiça, ao se recusar em fugir para não cometer uma injustiça contra as leis da cidade. Citamos:

A condição expressa em *Critón*, 49, já citado, de que nunca se deve devolver injustiça por injustiça, era genuinamente socrática, e sua negativa em salvar-se, pela fuga, da morte a que fora condenado. A censura que imagina dirigida pelas leis ao condenado que tenta subtrair-se à sua pena - quer dizer, que viola o pacto tácitamente estabelecido entre cada cidadão e a lei (teoria do quase-contrato) e recorre à violência, que não é cousa santa, *Crit.*, 51 e seguintes - enquadra na já referida teoria expressa por Sócrates (*Crit.*, 48 e seguintes): o que importa não é viver, mas viver bem e, por isso, tornar-se culpado de injustiça é pior do que a morte (1963, p. 92).

Embora Mondolfo destaque a noção de pacto, ele supõe uma **teoria do quase contrato**, o que fica extremamente vago, pois ele não a explica. De qualquer forma, ele concorda com a importância da noção de pacto constante no diálogo, em detrimento de outras obras que nada dizem.

b) A obra *O processo de Sócrates* de Claude Mossé (1990) é muito citada por aqueles que estudam a filosofia socrático-platônica. Nessa obra, conforme permite a doxografia, a autora analisa a vida de Sócrates, a relação do filósofo com a cidade, o seu julgamento, a sua prisão e a sua morte. Nessa obra, o diálogo *Crítón* é citado, por meio da passagem da prosopopéia das leis, e, o que é melhor, Mossé concorda com a tese de um contrato político. As suas palavras sobre o diálogo são significativas:

E, logo de início, privilegiar um texto que é uma das páginas mais marcantes de filosofia política jamais escrita: a célebre Prosopopéia das leis do *Crítón*. Claro, trata-se de um texto escrito e pensado por Platão. Mas não se poderia duvidar que aqui ele é fiel ao pensamento do seu mestre (1990, p.88).

A seguir, a autora faz um breve resumo dos motivos da visita de Crítón à prisão, da proposta de fuga a Sócrates, que culmina com a recusa do mestre, motivado em não cometer nenhuma injustiça com as leis da cidade, destacando: “Portanto, firmou com as leis da Cidade

uma espécie de contrato. Ao fugir, violaria seus termos, cometeria uma injustiça [...]” (Ibid, p. 89).

Creemos que Mossé nos dá fôlego para insistirmos, conforme desenvolveremos nos próximos capítulos, na nossa tese de um pacto, convenção, acordo, enfim, num contrato social e político presentes nas obras de Platão, cujo diálogo *Críton* denuncia.

c) Na tradução, introdução e notas de Manuel de Oliveira Pulquério dos diálogos de Platão, *Apologia de Sócrates e Críton*, 1997, encontramos considerações interessantes do comentador sobre a importância do acordo de Sócrates com as leis atenienses:

Pela boca das leis, que Sócrates imagina personificadas, será dada a resposta de que a fuga da prisão seria injusta porque a recusa ao cumprimento da lei, expressa numa sentença de um tribunal, poria em causa o próprio fundamento da sociedade, assente na lei. A vida social, concebida como um contrato entre o Estado e o indivíduo, seria destruída se estivesse à mercê do arbítrio de uma das partes, exclusivamente determinada pelo seu interesse (Ibid, p. 46).

d) Na tradução, introdução e notas de José Trindade Santos dos diálogos de Platão, *Êutifron, Apologia de Sócrates, Críton*, de 1983, no item “Argumento”, o comentador faz um pequeno resumo do diálogo *Críton*, definindo os seus principais aspectos, com ênfase, para o diálogo entre Sócrates e as leis. Destacamos:

Segundo o *Críton*, ao cidadão só restam duas alternativas: “fazer o que a cidade lhe ordena, ou persuadi-la com argumentos.” Mas, mais adiante, a opção será ainda mais nítida: “[...] é triplamente culpado [...] aquele que não nos persuade, nem se deixa persuadir por nós [...]”. A persuasão é o procedimento adoptado para resolver as tensões sociais, assumindo os diferendos políticos sob o controlo das instituições. O seu enquadramento na sociedade democrática permite conter a violência, dissolvendo as vontades individuais no poder hegemónico do Estado (1983, p. 108).

Esse comentário, em reforço à noção de pacto, demonstra o jogo político na cidade de Atenas. As regras são conhecidas, mesmo para quem não as aceita, tanto para a acusação de

alguém como para a sua defesa. Na medida em que o jogo é definido, no campo democrático, no momento vivido pela cidade de Atenas quando do julgamento de Sócrates, a persuasão (*πειθώ*), inclusive de Sócrates diante do Tribunal em demonstrar a sua inocência, é a forma da resolução das contendas entre os cidadãos e a Cidade. Temos o funcionamento de um contrato político.

e) Na tradução, introdução e notas de Bernard Piетtre e Renée Piетtre aos diálogos de Platão, *Apologie de Socrate; Criton; Phédon*, 1992, encontramos uma análise muito interessante sobre Sócrates e a vida ateniense no século V a.C. Algumas passagens que destacamos, nos são úteis para reafirmarmos a noção de contrato político, na nossa concepção, constante no diálogo *Críton*. Vejamos:

[...] Athènes a fini par se doter à l' aube du V siècle d' institutions démocratiques donnant un réel pouvoir au peuple des paysans, des artisans et des commerçants. Ces institutions politiques nouvelles correspondaient davantage à la réalité de son pouvoir économique, activités artisanales et commerce attirant toujours plus d'étrangers (1992, p. 7)².

Os comentadores também ressaltam a influência da palavra, a *peithó* (persuasão) no jogo político:

Car l'art de la parole était précieux dans la vie politique grecque, em particulier dans la démocratie athénienne : il était indispensable de savoir parler à l' assemblée populaire (l' Ecclésia) où l' on votait les lois, si l' on voulait avoir quelque influence sur le peuple, ou bien au tribunal, devant un jury populaire, si l' on voulait savoir se défendre (Piетtre; Piетtre, 1992, p. 13)³.

² “[...] Atenas terminou por se dotar na aurora do século V a.C. de instituições democráticas que dão um real poder ao camponês, aos artistas e aos comerciantes. Essas novas instituições políticas correspondiam mais à realidade de seu poder econômico, atividades artesanais e comércio atraindo sempre mais estrangeiros” (tradução nossa).

³ “Pois a arte da palavra era preciosa na vida política grega, em particular na democracia ateniense: era indispensável saber falar à assembléia popular (a Eclésia) onde se votava as leis, se queria ter qualquer influência sobre o povo, ou bem ao tribunal, diante de um júri popular, se queria saber se defender” (tradução nossa).

Na análise dos comentadores, especificamente do diálogo *Críton*, temos, novamente, presente o argumento de uma filosofia da cidadania: “[...] les deux interlocuteurs délibèrent sur le choix d’une conduite. Socrate doit-il, a-t-il le droit de s’enfuir de prison ? Mais le débat s’élève bien vite à l’énoncé de principes intangibles et à une philosophie de la citoyenneté” (Ibid, p. 117)⁴.

Os comentadores reforçam essa idéia:

[...] oui, la loi est une convention ; mais c’est bien parce qu’elle est une convention qu’elle oblige : parce qu’elle est un contrat passé entre les citoyens qui l’ont instaurée, et finalement entre la cité et les citoyens. Tel est le sens de la prosopopée des Lois, passage central du *Críton* (Ibid, p. 124)⁵.

Claramente, os comentadores apontam o ponto chave do diálogo platônico, enfatizando o contrato entre o cidadão e a cidade.

Depois de outras considerações, os comentadores procuram caracterizar a idéia de contrato de Sócrates:

C’est pourquoi il convient surtout de ne pas penser que la convention ou le contrat évoqués dans la prosopopée des Lois (« Est-ce cela dont nous sommes convenus ? ») préfigurent ceux que les théoriciens modernes de l’État et du droit (Hobbes, Locke, Rousseau...) posent au fondement de l’État et de ses institutions. L’existence même de la cité, pour Socrate ou pour Platon, ne résulte d’un contrat passé entre les individus. La cité n’est pas une somme d’individus mais une totalité vivante des citoyens. La cité est à elle-même son propre fondement ; elle préexiste à ses membres comme une famille à ses enfants. Ce ne sont pas des conventions qui rendent possible la cité, mais c’est l’existence même de la cité qui rend possibles les conventions que sont les lois. L’existence de la cité est déjà une manifestation du *lógos*, de la raison... (Piettre; Piettre, 1992, p. 127)⁶.

⁴ “[...] os dois interlocutores deliberam sobre a escolha de uma conduta. Sócrates deve, tem o direito de fugir da prisão? Mas o debate se eleva bem rápido ao anúncio de princípios intangíveis e à uma filosofia da cidadania” (tradução nossa).

⁵ “[...] sim, a lei é um convenção; mas é bem por ser uma convenção que ela obriga: porque ela é um contrato passado entre os cidadãos que a instauraram, e finalmente entre a cidade e os cidadãos. Tal é o sentido da prosopopéia das Leis, passagem central do *Críton*” (tradução nossa).

⁶ “É porque convém sobretudo de não pensar que a convenção ou o contrato evocados na prosopopéia das Leis (“Aquele do qual nós estamos convencidos?”) prefiguram aquilo que os teóricos modernos do Estado e do direito (Hobbes, Locke, Rousseau...) colocam como fundamento do Estado e de suas instituições. A existência

Embora os comentadores neguem uma noção de contrato que se assemelhe àquela dos filósofos denominados **contratualistas**, cremos que eles cometem alguns equívocos nessa explicação, a saber:

1. Notadamente Hobbes, ao desenvolver a sua noção de contrato, pacto ou convenção que cria o poder político, não importando o modelo de governo, parte de uma cidade já estabelecida. Nesta, as pessoas têm liberdade total, para realizarem tudo o que quiserem, pois não há nenhum poder que supervisione as relações entre os indivíduos, uma vez que não foi estabelecido nenhum pacto entre os mesmos. Sendo assim, não há a noção de propriedade, de meu e teu. O que vigora é o **estado de guerra**, ou seja, a guerra entre todos, no qual a vantagem que um indivíduo tem sobre o outro é a “antecipação” sobre o seu vizinho ou inimigo, a fim de tomar a iniciativa. Mesmo sendo livres, possuindo a liberdade total, os homens percebem que não têm qualquer garantia de sobrevivência. Assim, premidos pela necessidade de segurança, criam, por uma imposição racional, um pacto, estabelecendo um **poder comum**, para jurisdicionar⁷ a relação entre eles, evitando o conflito.

Sendo assim, Hobbes, em nenhum momento no *Leviatã*, cria uma cidade após a aglomeração dos indivíduos. A cidade, embora possa preexistir, ela é modelada de acordo com as necessidades e atos de seus habitantes;

mesma da cidade, para Sócrates ou para Platão, não resulta de um contrato passado entre os indivíduos. A cidade não é uma soma de indivíduos mas uma totalidade viva de cidadãos. A cidade é ela mesma seu próprio fundamento, ela preexiste a seus membros como uma família para as suas crianças. Não são as convenções que tornam possível a cidade, mas é a existência mesma da cidade que torna possíveis as convenções que são as leis. A existência da cidade é já uma manifestação do *logos*, da *razão*” (tradução nossa).

⁷ “Verbo transitivo direto. 1.Submeter à jurisdição de”. “Jurisdição: Substantivo feminino. 1.Poder atribuído a uma autoridade para fazer cumprir determinada categoria de leis e punir quem as infrinja em determinada área”. (Novo dicionário Aurélio, 2005).

2. Mesmo que a noção de contrato socrático-platônico não seja idêntica, por exemplo, a de Hobbes, há semelhanças: o *Leviatã* pensado por Hobbes, ou seja, o Estado tem suas regras, direitos e deveres, como também a *polis*, cidade-estado, tem as suas leis e regras de conduta. Nos capítulos posteriores deste nosso trabalho, trataremos da constituição de Atenas, via a análise de Aristóteles, a fim de demonstrarmos a estrutura política, social e jurídica da cidade, cuja semelhança com os Estados modernos não é fortuita, mas sim de influência originária da cidade grega. Da mesma forma que na obra de Hobbes, as sedições são a doença do Estado e a guerra civil a sua destruição, Sócrates tem a consciência, que nenhuma cidade pode subsistir sem o respeito às suas leis;

3. Pode haver cidade, a não ser que voltemos ao estado de natureza hobbesiano (da guerra de todos contra todos), no sentido de uma vida econômica, política e social organizadas, sem regras e leis? Mesmo em se considerando “as sociedades primitivas”, aqui denominadas não em sentido pejorativo, nas quais os Chefes têm a função de resguardar a tradição da tribo, mas não de mando existem regras de conduta e de ação, o que revela um pacto. Como exemplo, as sociedades *yanomami* que recusam a relação coercitiva de mando-obediência, uma vez que a decisão dos assuntos importantes da tribo é tomada coletivamente. Os exemplos e análises constantes nas obras de Pierre Clastres, *A sociedade contra o Estado* (1978) e *A arqueologia da violência* (1982) são bastante elucidativos.

Por outro lado, esses comentadores afirmam o que vimos argumentando, que não contradiz a idéia dos contratualistas, mesmo guardadas as diferenças entre a *polis* e o Estado moderno, a saber:

Mais la loi (*nómos*), aussi conventionnelle soit-elle, est déjà une manifestation de l'intelligence et de la raison humaines cherchant à résoudre les problèmes que pose la vie en société ; elle est, au même titre que les arts et les techniques, une invention de l'homme qui l'éloigne de l'état d'une nature primitive, et marque son entrée dans la civilisation. C'est ce que soulignent des écrivains et des sophistes du V^e siècle, par exemple Protégoras. Et Platon n'est pas loin de penser la même chose (Piettre ; Piettre, 1992, p. 123)⁸.

As questões sobre a lei e a convenção referentes a Sócrates, Platão e os sofistas, trataremos no capítulo quinto deste trabalho.

Vale a pena destacar as considerações de Châtelet, Duhamel e Pisier-Kouchner sobre a importância da Lei, na obra *História das idéias políticas*, a saber:

A Lei como princípio de organização política e social concebida como *texto* elaborado por um ou mais homens guiados pela reflexão, aceita pelos que serão objeto de sua aplicação, alvo de um respeito que não exclui modificações minuciosamente controladas: essa é provavelmente a invenção política mais notória da Grécia clássica; é ela que empresta sua alma à Cidade, quer essa seja democrática, oligárquica ou "monárquica" (1997, p. 14).

Novamente, percebemos que essa idéia não se choca com o projeto contratualista defendido por Hobbes.

f) As considerações de F. Cabral Pinto em sua obra *Sócrates: um filósofo bastardo* (1985) são importantes, além de enfáticas, para a compreensão dos aspectos fundamentais da filosofia socrático-platônica, principalmente do diálogo *Crítion* e das questões pertinentes à filosofia política de Platão e dos Sofistas. Nesse sentido, destacamos algumas considerações do autor:

⁸ "Mas a lei (*nómos*) tão convencional seja ela, é já uma manifestação da inteligência e da razão humanas procurando resolver os problemas que se colocam na vida em sociedade; ela é, ao mesmo título que as artes e as técnicas, uma invenção do homem que o afasta do estado de uma natureza primitiva, e marca a sua entrada na civilização. É o que sublinham os escritores e os sofistas do século V, por exemplo Protégoras. E Platão não está longe de pensar a mesma coisa" (tradução nossa).

Os sofistas criaram a teoria do contrato social; com ela legitimavam o acesso da nova classe ao poder, a constituição democrática. Sócrates tem a mesma teoria como referente [...] Sócrates estava de facto, convencido de que o interesse de cada um, criticamente reconhecido, seria igual em todos os homens enquanto cidadãos. Assim, segundo ele, seria sempre possível encontrar consensos racionais sobre os assuntos respeitantes ao governo da cidade. Obstando a um tal desiderato, estariam apenas os preconceitos do senso comum. Estes, ideologicamente erigidos em valores absolutos, apenas servem a quem tenha em vista particularizar o que, na lógica do pacto social, deveria ser comum (PINTO, 1985, p. 13).

O autor, afirmativamente, considera a existência da teoria do contrato social, como nós acreditamos haver na filosofia socrático-platônica, na qual as leis devem estar a serviço dos cidadãos, independente de quem quer que seja.

Sobre o diálogo *Críton*, o autor destaca:

Sócrates explica por que razão é necessário que os homens obedeçam às leis do Estado. Para isso expõe como sua, e de forma admirável, a doutrina do pacto social que noutros diálogos aparece associada aos seus contraditores. Os homens vivem na cidade sujeitos de igual forma ao mesmo pacto. Em conformidade com esse pacto, todos devem obediência às leis em vigor, isto é, às leis aprovadas nos termos da constituição. E a ninguém é lícito tornar-se individualmente juiz das leis, optando a seu bel-prazer por cumpri-las ou não. Doutra forma, tornar-se-ia verdadeiro soberano, superior às leis e a todos aqueles que pensassem ser seu dever observá-las escrupulosamente (Ibid, p. 45-46).

As palavras são por demais claras, não havendo necessidade de comentá-las.

g) A análise que Alfonso Gómez-Lobo realiza em sua obra *La ética de Sócrates* (1989), sobre o diálogo platônico *Críton* é bem significativa, uma vez que o autor procura comentar as passagens principais do diálogo, enfatizando, também, a noção de contrato, acordo. Nos seus comentários, imagina as Leis, como veneráveis cidadãos, argumentando com Sócrates que a fuga seria o rompimento de um acordo realizado entre eles. Citamos:

Sócrates introduce una figura retórica inédita en los primeros diálogos de Platón: la prosopopeya. En lugar de hablar sobre las leyes, Sócrates las hace pronunciar un largo discurso [...] De allí que visualmente haya que imaginarse a Críton y a Sócrates rodeados por un grupo de venerables ancianos, no muy diferentes de los que aparecen en el extremo oriental del friso de Partenón (1989, p. 85)⁹.

Dessa forma, finalizamos o primeiro movimento de nosso trabalho, procurando destacar que muitas obras importantes de Filosofia Antiga e História da Filosofia não dão relevância ao diálogo *Críton*, deixando-o de citá-lo, e quando citam não realizam nenhum comentário, principalmente, da questão que nos interessa: a noção de contrato, acordo. O resultado que experimentamos, ao ler essas obras e procurar algum subsídio para uma leitura mais profunda e proveitosa do diálogo em estudo, é de frustração, de solidão. Em contrapartida as obras que comentam o diálogo *Críton*, enfatizam a prosopopéia da Lei, ensaiam interpretações sobre a noção de contrato, porém sem avançar sobre a existência desse conceito nas demais obras de Platão, notadamente, aquelas da maturidade, como *A república* e *As Leis*. A nossa tese, como procuraremos desenvolver nos próximos capítulos, é explicitar que essa noção de contrato constante no *Críton*, está presente na formulação da cidade ideal, uma vez que *A República* representaria, no mesmo estilo da obra hobbesiana *Leviatã*, a fundação de uma Cidade-Estado com as suas regras, direitos e deveres, administrado pelo filósofo.

⁹ “Sócrates introduce una figura retórica inédita en los primeros diálogos de Platón: la prosopopeya. En lugar de hablar sobre las leyes, Sócrates la hace pronunciar un largo discurso [...] Visualmente há que se imaginar Críton e Sócrates rodeados por um grupo de veneráveis anciãos, não muito diferentes daqueles que aparecem no extremo oriental do friso do Partenon” (tradução nossa).

3 ASPECTOS PRELIMINARES SOBRE O DIÁLOGO CRÍTON, OU DO DEVER

Antes de analisarmos o diálogo propriamente dito, pois será desenvolvido no capítulo 4, abordaremos alguns aspectos sobre a vida dos personagens constantes na obra em análise: Críton e Sócrates, cidadãos atenienses, do demo de Alopece, utilizando-nos de fontes doxográficas, que nos ajudam a compreender os caracteres humanos, fatos e atos deles.

3.1 OS PERSONAGENS DO DIÁLOGO

3.1.1 Críton

As informações sobre o cidadão Críton são escassas. Uma via de acesso sobre a vida dele são os dados fornecidos por Diôgenes Laértios (200/250 d.C.)¹⁰ em sua obra *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Esta obra é uma importante fonte de consulta da história da filosofia e dos filósofos gregos, bem como, conforme consta na quarta-capa da edição da UnB (1977), por

Serem antes uma história dos filósofos do que uma história da filosofia, os capítulos que compõem este livro pertencem tanto à literatura quanto à filosofia propriamente dita. Essa característica confere um interesse ainda maior à obra, principalmente por seu conteúdo humano. Outro de seus méritos é a evocação palpitante da atmosfera do mundo em que viveram os filósofos antigos, graças aos numerosos detalhes que apresenta e aos elementos míticos e fantásticos misturados e anedotas de sabor popular. Esses detalhes, aparentemente marginais, são na realidade muito significativos e esclarecedores”.

Dessa forma, é interessante destacarmos as informações sobre a vida, a obra e as situações vividas pelo amigo e discípulo de Sócrates:

¹⁰ RIBEIRO JR., W.A. *Doxógrafos, fragmentos e outras fontes*. Portal Graecia Antiqua, São Carlos. Disponível em <http://greciantiga.org/fil/fil01.asp>. Data da consulta: 04.08.2008.

(121) Críton era um cidadão de Atenas, extremamente devotado a Sócrates, de que cuidava tanto que negligenciava as suas próprias necessidades. Seus filhos Critôbulos, Hermógenes, Epígenes e Ctésipos também foram discípulos de Sócrates. Críton escreveu dezessete diálogos, reunidos em um único livro, com os seguintes títulos: *A Instrução não Torna os Homens Melhores; Da Superfluidade; Do que É Conveniente, ou O Estadista; Da Beleza; da Maleficência; Da Boa Ordem; Da Lei; Da Divindade; Das Artes; Da vida em Sociedade; Da Sabedoria; Protagoras, ou O Estadista; Das Cartas; Da Poética; Da Instrução; Do Conhecimento; ou Da Ciência; Que é o Conhecimento?* (1977, p. 77).

Portanto, essa citação refere-se ao “Capítulo 12, CRÍTON” da obra mencionada, sem acrescentar mais nenhum dado. Podemos perceber pelas referências de Diôgenes Laértios que a amizade entre Sócrates e Críton era grande, bem como a influência filosófica do mestre de Platão em Críton e seus filhos. Essa influência fica clara ao verificarmos os títulos dos diálogos escritos por Críton, que são temas tão caros ao pensamento de Sócrates: beleza, ordem, lei, divindade, sabedoria, conhecimento e ciência. O doxógrafo, Diôgenes Laértios não faz nenhum comentário sobre a permanência das obras de Críton na tradição histórico-filosófica. Ao investigarmos no Musaios, 2001 Release A, programa de computador que contém textos do grego antigo e literatura latina de 1823 autores e coleções dos séculos VIII a.C. até 1453 d.C., a existência de alguma versão das obras que se tenha preservado no decorrer da história, constatamos não haver qualquer obra de Críton.

Outras informações dadas pelo doxógrafo sobre o cidadão Críton, são:

- Sócrates pede a Críton que resgatasse a Fédon, aprisionado em tempo de guerra, para libertá-lo da condição de escravo. Com essa atitude de Sócrates, Fédon é conquistado para a filosofia socrática (Ibid, 1977, p. 55, 72-73, 32 e 102). Tal episódio revela a confiança de Sócrates em relação a Críton;

- Diôgenes Laêrtios, referindo-se a uma informação de Idomeneus, afirma que foi o ateniense Aisquines, conhecido como o salsicheiro, que na prisão aconselha Sócrates a fugir. Assim, segundo, ainda, o historiador da filosofia, por Aisquines ser mais amigo de Aristipos do que de Platão, este teria dito que a idéia de fuga foi de Críton (Ibid, p. 62, 60).

Encontramos, também, outras referências sobre o cidadão Críton na obra *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates* de Xenofonte, conforme destacamos:

- Diferentemente de Crítias e Alcibíades que ao abraçarem à política deixaram a companhia de Sócrates, pois, além de não simpatizarem com ele, não gostavam que Sócrates lhes mostrasse os seus erros, os demais discípulos se aproximavam de Sócrates para se tornarem homens virtuosos

Já Críton, Querefonte, Querécates, Hermocrátes, Símias, Cebes, Fédon e tantos outros de seus discípulos dele se acercaram, não para se formarem na eloquência da ágora ou do tribunal, mas para se tornarem homens virtuosos e conhecerem seus deveres para com sua família, seus parentes, servidores, amigos, pátria, concidadãos: e jamais nenhum deles, nem na juventude nem em idade mais avançada, praticou o mal nem disso foi acusado (1980, p. 42, 48 a 49).

- O filho de Críton, Critobulo, rouba um beijo ao filho de Alcibíades, jovem muito formoso. Sócrates ao saber disso, debate com Xenofonte, em presença de Critobulo, sobre os riscos dessa atitude, ao afirmar:

- Insensato! - bradou Sócrates - não desconfias haver no beijo de uma pessoa jovem e bela algo que teus olhos não vêem? Ignoras que esse monstro que se chama uma pessoa louça e formosa é tanto mais temível que a tarântula, quanto esta fere tocando ao passo que a outra, sem tocar, mas, pelo só aspecto, lança à distância um não sei quê que põe em delírio? Talvez até seja porque os jovens belos firam de longe que se dá o nome de archeiros [sic] aos amores. Aconselho-te, pois, Xenofonte, que quando vires uma pessoa bela, fujas, sem sequer te voltares. E a ti, Critobulo, receio-te viajar um ano inteiro: todo este tempo mal dará para curar tua picada (1980, p. 46).

- Xenofonte nos afirma (Ibid, 1980, p. 91), numa conversa em que também estava presente, que Críton queixou-se para Sócrates de ser difícil a vida em Atenas para quem quisesse ocupar-se de seus negócios tranqüilamente. O motivo seria devido a pessoas inescrupulosas, que tentavam prejudicá-lo com acusações infundadas, imaginarem que ele lhes daria dinheiro a fim de não se envolver em querelas. Sócrates, no intuito de ajudar ao seu amigo, teria lhe dito: da mesma forma que ele alimenta cães para afastarem os lobos de suas ovelhas, ele deveria manter um homem que pudesse conservar à distância aqueles que procurassem prejudicar ao seu amigo. Críton encontra essa pessoa, um cidadão de nome Arquidemo, “que amava o bem e possuía a alma demasiadamente sobranceira para deixar-se corromper pelo dinheiro dos sicofantas [...]” (Ibid, 1980, p. 91), que se tornou seu companheiro e protetor, bem como estimado pelos amigos de Críton.

Em alguns diálogos de Platão encontramos situações que revelam o caráter do cidadão Críton. Afora o diálogo homônimo de Críton, que analisaremos no capítulo 4 deste trabalho, destacamos:

- Na *Apologia de Sócrates*, Sócrates ao se defender no tribunal ateniense, notadamente no que se refere à acusação de corrupção dos jovens atenienses, ele afirma:

[...] Efetivamente, se eu ando a corromper alguns jovens e já corrompi outros, alguns destes terão, por certo, reconhecido, com a idade, que lhes dei maus conselhos na juventude, e nesse caso deveriam apresentar-se hoje aqui para me acusar e exigir a minha punição. Ou então, se esses não o quisessem fazer, deveriam os seus familiares, pais, irmãos ou outros parentes, lembrar-se do mal que lhes causei e requerer a minha condenação. Ora, precisamente vejo aqui presentes muito deles: em primeiro lugar, **Críton, homem de minha idade e do mesmo demo que eu, pai de Critobolo, também aqui presente;** depois Lisânias, de Esfeto, com seu filho Esquines; vejo ainda Antifonte de Cefísia, pai de Epígenes; há outros ainda, cujos irmãos participaram do meu convívio; Nicóstrato, filho de Teozótides e irmão de Teódoto - mas Teódoto morreu, já não pode dirigir ao irmão as suas súplicas

-; Páralo, filho de Demódoco, que era irmão de Teages; Adimanto, filho de Aríston, **com seu irmão Platão** [...] (PLATÃO, 1997, p. 32) (grifo nosso).

Os acusadores do mestre de Platão representavam setores da cidade que estavam desgostosos com as atividades filosóficas de Sócrates, pois este proporcionava aos jovens atenienses, inclusive àqueles oriundos de famílias ilustres, a reflexão sobre o pensamento e os atos humanos realizados em Atenas. Conforme Diôgenes Laêrtios:

(39) Antístenes, em sua *Sucessão dos Filósofos*, e Platão, em sua *Apologia*, dizem que houve três acusadores – Ânitos, Lícon e Mêletos -; Ânitos foi o porta-voz do ressentimento dos artífices e políticos, Lícon dos retóricos e Mêletos dos poetas (todas essas classes tinham sido satirizadas por Sócrates). (1997, p. 57).

A ira de Ânitos contra Sócrates, segundo o doxógrafo (Ibid, p. 57, 38), era decorrente de Sócrates qualificar de néscios todos aqueles que se acreditavam ter um alto conceito, como o acusador. Este, não suportando ser ridicularizado por Sócrates, foi o primeiro a insuflar Aristófanes e seus amigos contra o filósofo. Posteriormente, persuadiu a Mêletos a acusá-lo de impiedade e de corrupção da juventude.

Retornando ao tribunal, em outra passagem, Sócrates diz aos juízes, caso seja condenado ao pagamento de uma multa, que a quantia que poderia pagar seria de uma *mina* - o equivalente a 100 *dracmas* - de prata. Acrescenta, entretanto que os seus amigos, diante de sua falta de posses, propõem-se a pagarem uma quantia maior:

Entretanto, atenienses, estão aqui Platão, Críton, Critobulo e Apolodoro que me incitam a propor-vos uma multa de trinta minas, oferecendo-se como meus fiadores. Esta será, pois, a soma que vos proponho e os meus fiadores são pessoas dignas de toda confiança (Ibid, 1997, p. 37).

No diálogo platônico *Fédon, ou da alma*, encontramos as seguintes situações sobre o cidadão Críton:

- Equécrates, ausente no dia da execução de Sócrates, pede a Fédon, que acompanhou os instantes finais de Sócrates, que lhe conte os acontecimentos daquele dia, inclusive os nomes dos presentes à execução. Fédon lhe diz:

Atenienses estavam: Apolodoro, Critóbulo, e seu pai Clíton, Hermógenes, Epígenes, Esquines e Antístenes, estavam também: Ctesipo de Peara, Menexeno e alguns outros. **Platão não estava parece-me que estava doente** (PLATÃO, 1977, p. 103) (grifo nosso).

Sobre a ausência de Platão, em momento tão significativo na vida de seu mestre, muitas são as conjecturas feitas por comentadores, porém sem qualquer elucidação. O intrigante é a própria observação que Platão faz de sua ausência: “[...] parece-me que estava doente”, segundo a informação de Fédon. Platão não acrescenta em seu diálogo qualquer explicação dessa ausência.

- Fédon, em outro momento, descreve a cena em que Xantipa, sentada junto a Sócrates, com um dos filhos nos braços, começa a lamentar-se e a se maldizer, quando o vigia abre a porta da cela de Sócrates para libertá-lo das correntes. Nessa oportunidade, os seus amigos entram na cela para uma última conversa. Sócrates, diante da exasperação de Xantipa, pede a Críton que a leve para casa.

- No diálogo entre Sócrates e Símias, em que procura responder aos questionamentos deste e Cebes sobre a crença da morte proporcionar infinitos bens, Sócrates antes de lhes responder, pergunta a Críton se tem algo a dizer. Este lhe responde:

- Que terei a dizer - replicou Críton - senão aquilo que o homem que tem de te dar o veneno não cessa de me dizer, faz muito tempo, que é preciso lembrar-te de que precisas falar o menos possível, uma vez que falar muito causa calor e nada há de mais contrário aos efeitos do veneno, posto que se deve tomá-lo duas e até três vezes quando se está acalorado com a discussão? (PLATÃO, 1977, p. 108-109).

Sócrates diz a Críton, em resposta já esperada por este, que deixe o vigia dizer o que quiser, pois não se importa em ter de tomar duas ou três vezes o veneno. A preocupação de Sócrates, nesse instante, é provar aos seus interlocutores, Símias e Cebes, que aquele que dedicou a sua vida à filosofia só pode esperar, após a morte, infinitos bens. Após uma longa conversa de Sócrates com os seus interlocutores, diz que está chegando o momento de cumprir o seu destino, mas que gostaria de lavar-se, antes de tomar o veneno, a fim de poupar às mulheres do trabalho de lavar o seu cadáver.

Vale a pena citarmos detalhadamente as palavras que Críton dirige a Sócrates, antes do seu banho:

- Então, que ordens nos dás, Sócrates, a estes, ou a mim, a respeito de teus filhos ou de qualquer outro assunto? Quanto a nós, por amor a ti, esta seria a incumbência mais importante.

- Críton, precisamente não deixo de falar sobre ela e nada de novo tenho a dizer - respondeu. Vede: cuidai de vós mesmos e então toda a tarefa será feita com amor, quanto a mim e aos meus, quanto a vós mesmos, ainda que não tenhais assumido tal compromisso. Vamos pensar no caso de que não tomeis cuidado convosco mesmos e que não desejeis viver, de modo algum, conformemente ao que foi dito hoje, como em tantas outras ocasiões. Então, quaisquer que possam ser o número e força de vossas promessas, nada tereis adiantado!

- Todo nosso coração, disse Criton, poremos em nos conduzir dessa forma, mas como iremos enterrar-te?

- À vossa vontade, respondeu Sócrates, isto é, se conseguirdes reter-me e se eu não vos escapar!

Riu-se, então, com doçura e voltando-se para nós, disse:

- Não há meio, meus amigos, de convencer Criton de que eu sou esse Sócrates que se acha presentemente conversando convosco e que está concertando a ordem de cada um de seus argumentos! Muito ao contrário, pensa sempre que sou eu que vou morrer agora mesmo e me pergunta como irá me enterrar. E, todo o longo discurso que acabo de fazer para vos demonstrar que, ao beber o veneno, não permanecerei convosco, mas que vos deixarei e irei gozar felicidade e bem-aventurança, parece-me ter sido

inútil para Críton, como se não houvesse falado mais que para consolar-vos e a mim. Rogo-vos que consoleis ao pobre Críton, para que não sinta minha morte e para que, ao ver meu corpo ardendo ou enterrado, não se desespere como se eu estivesse sofrendo grandes males e não diga em meus funerais que expõe a Sócrates, que conduz a Sócrates, que amortalha a Sócrates; porque é preciso que saibas, caro Críton, que falar impropriamente não é apenas cometer uma falha no que se diz, mas prejudicar às almas. Deve-se ter mais coragem e dizer que é meu corpo o que amortalhas, e faça-o com te agradar e do modo que acreditares mais conforme às leis (PLATÃO, 1977, p. 174-175).

Sócrates mostra toda a sua serenidade diante da morte que se avizinha, insistindo junto aos seus amigos, notadamente Críton, que o seu corpo jazará, mas a sua alma continuará viva, imortal, gozando as bem-aventuranças de uma vida dedicada à filosofia, perseguindo a realização da tríade: o belo, o bom e o justo. A sua ascese, acredita Sócrates, erótico-filosófica se realizará plenamente.

Sócrates se retira para se banhar. O pôr do sol estava para ocorrer. Ao voltar senta-se sobre a cama à espera de tomar o veneno letal, a *cicuta*. Novos diálogos de Sócrates com o vigia e Críton ocorrem. Depois de dizer que é dever orar aos deuses para bendizerem e tornarem feliz a sua viagem, leva a taça aos lábios resolutamente, tomando todo o veneno. Uma comoção muito grande toma conta de seus amigos (choro, gritos, alaridos, soluços), mas Sócrates permanece tranqüilo, pedindo-lhes coragem. Na medida em que o veneno começa a fazer o seu efeito sobre os órgãos do corpo de Sócrates, este pronuncia as suas últimas palavras:

- Criton, somos devedores de Asclépios, devemos-lhe um galo, pois bem, paga minha dívida, não te esqueças.

- Assim será, disse Críton, mas vê se tens algo mais a dizer.

Essa pergunta de Críton ficou sem resposta. Um instante depois Sócrates estremeceu. O homem do veneno descobriu-lhe o rosto: tinha os olhos fixos. Críton adiantando-se fechou-lhe então a boca e os olhos.

Eis aqui, ó Equecrátes, como morreu o nosso amigo.

Do homem podemos dizer que foi o melhor de todos que conhecemos em nossa época, o mais sábio e ainda o mais justo (Ibid, 1977, p. 177-178) (grifo nosso).

Conforme Guimarães (1986, p. 76), Asclépio era, na mitologia grega, herói e deus da Medicina, filho de Apolo e de Corônís. Aprendeu a Medicina com o centauro Quíron, o mesmo que ensinou essa arte a Aquiles, filho do mortal Peleu (Rei de Ftia) e de Tétis (divindade do mar). Asclépio se torna habilíssimo nessa arte, conseguindo ressuscitar os mortos. Mas ele atraiu, por esse motivo, a ira de Zeus, fulminando-o com um raio, com medo do filho de Apolo alterar as ordens das coisas do mundo.

Sobre o sentido da oferta do galo a Asclépios, destacamos:

On lui offrait un coq en action de grâces quand on avait été délivré par lui d'une maladie. Les commentateurs pensent généralement que par sa dernière parole Socrate veut remercier le dieu de l'avoir délivré de la vie. D'où cette remarque de Nietzsche : « Ce dernier mot, ridicule et terrible, signifie pour qui sait l'entendre : Criton, la vie est une maladie » (Gai Savoir, § 340) - preuve par Nietzsche, que Socrate était un decadent. Parmi les nombreuses autres interprétations qui ont été proposées, signalons celle de R. Minadeo, « Socrates' Debt to Asclepius », *Classical Journal*, 66, 1971, p. 249-297 : Socrate remercie le dieu parce qu'il a « ressuscité » le raisonnement en faveur de l'immortalité de l'âme... (PLATON, 1992, p. 359-360)¹¹.

Como elucidação da nota de Nietzsche, convém explicar que o filósofo alemão critica Sócrates por ter influenciado os jovens a seguirem o caminho da razão, da temperança diante dos prazeres, opondo esta vida à verdadeira vida, alcançada após a libertação da alma com a morte do corpo. A alma liberta, num outro mundo, supra-sensível, alcançaria o verdadeiro, o belo e o bem. Assim, segundo Nietzsche, Sócrates “inventa” a metafísica, opondo-se ao sentido místico da tradição da época trágica. Citamos:

¹¹ “Oferta-se ao deus um galo em ação de graças quando se tenha sido liberto por ele de uma doença. Os comentadores pensam geralmente que por sua última palavra Sócrates quer agradecer ao deus de tê-lo libertado da vida. Dessa forma a nota de Nietzsche: “Esta última palavra, ridícula e terrível, significa para quem sabe compreender: Criton, a vida é uma doença” (A Gaia Ciência, § 340) - prova para Nietzsche que Sócrates era um decadente. Entre as numerosas outras interpretações que foram propostas, assinalamos aquela de R. Minadeo, “Dívida de Sócrates para Asclépios”, *Classical Journal*, 66, 1971, p. 249-297: Sócrates agradece ao deus porque ele “ressuscitou” o raciocínio em favor da imortalidade da alma” (tradução nossa).

Assim, Sócrates “o homem teórico”, foi o único verdadeiro contrário do homem trágico e com ele teve início uma verdadeira mutação no entendimento do Ser. Com ele, o homem se afastou cada vez mais desse conhecimento, na medida em que abandonou o fenômeno do trágico, verdadeira natureza da realidade, segundo Nietzsche. Perdendo-se a sabedoria instintiva da arte trágica, restou a Sócrates apenas um aspecto da vida do espírito, o aspecto lógico-racional; faltou-lhe a visão mística, possuído que foi pelo instinto irrefreado de tudo transformar em pensamento abstrato, lógico, racional (NIETZSCHE, 1978, p. XII a XV).

Em todas essas referências, percebemos a real preocupação de Críton com o seu amigo e mestre no exercício filosófico, Sócrates. Críton mostra-se de fato um amigo verdadeiro. Dá-nos a impressão, como veremos no diálogo platônico, que era mais forte em Críton a amizade, por isso a dificuldade dele em deparar-se com a morte de Sócrates, do que o aspecto filosófico. Por isso, insistia, apesar dos ensinamentos apontarem outras escolhas, na salvaguarda do amigo, como a proposta da fuga de Sócrates da prisão.

3.1.2 Sócrates

As vias de acesso para a compreensão do homem e filósofo Sócrates podemos encontrar em Xenofonte, Platão, Aristófanes e, posteriormente, em outros comentadores, notadamente, Diôgenes Laércio. Procuraremos destacar as contribuições de Xenofonte e Platão, mesmo que brevemente, quando da análise do diálogo *Críton*, no capítulo 4 deste trabalho. No momento, utilizaremos os comentários de Diôgenes Laércio, na sua obra já referida anteriormente, e de Francis Wolff, na sua obra *Sócrates: o sorriso da razão* (1982).

Segundo Diôgenes Laércio. Sócrates:

- Seria o introdutor da ética na filosofia; e nada teria escrito (1977, p. 16, [13 e 16]);
- A filosofia, segundo o doxógrafo, divide-se em três partes: a física, parte dedicada ao universo e ao seu conteúdo. Teria estado em evidência até à época de Arquêlaos; a ética, parte

dedicada à vida e ao que se relaciona com os homens. Esta começa com Sócrates; a dialética, é o processo de raciocínio usado em ambas as partes anteriores. Esta dataria do tempo de Zênon de Eléia (Ibid, p. 17, [18]);

- Teria sido discípulo de Arquêlaos. Este foi qualificado de naturalista por se dedicar à filosofia natural. Esta teria terminado com ele, quando Sócrates introduziu a ética. De qualquer forma, Arquêlaos não foi alheio à ética, ao filosofar sobre as leis, o belo e o justo. Sócrates, o criador da ética, teria adotado e ampliado as concepções de seu mestre (Ibid, p. 51, Livro II, capítulo 4, [16]);

- Segundo o doxógrafo: “Sócrates era filho do escultor Sofronisco e da parteira Fenareté, como diz Platão no *Tedítetos*; nasceu em Atenas, no demo Alopece. Acreditava-se que ele colaborava com Eurípides na composição de peças deste último [...]” (Ibid, p. 52, Livro II, capítulo 5, [18]);

- Teria sido escravo e trabalhado em obras de pedra (alguns autores dizem que ele esculpiu as Graças vestidas existentes na Acrópole). Era um orador extraordinário, segundo Idomeneus, e, segundo Xenofonte, em sua *Memorabilia* (I, 2, 31), os Trinta¹² teriam proibido Sócrates de ensinar a arte da palavra. Sócrates e seu discípulo Aisquines, segundo Favorinos, teriam sido os primeiros a ensinar retórica (LAËRTIOS, p. 52, Livro II, capítulo 5, [19]);

- Foi o primeiro a discutir sobre a vida, “[...] e o primeiro filósofo a morrer em decorrência de uma condenação à pena capital” (Ibid, p. 52, Livro II, capítulo 5, [19]);

¹² Referência aos Trinta tiranos que assumiram o poder, instituindo a Tirania em Atenas, quando da derrota desta para Esparta (nota nossa).

- Crítias teria tirado Sócrates da oficina e o educado, cativado pelo encanto de sua alma. Sócrates convencido que o estudo da natureza não tem nada a ver com o homem, passou a discutir questões morais na praça do mercado, dizendo que o objeto de suas indagações era “o que se faz em casa de mal ou de bem” (Ibid, p. 52, [21]);

- Dedicava-se a exercícios físicos e se mantinha em boa forma;

- Contrariamente à maioria dos filósofos, Sócrates não considerou necessário viajar, com exceção da sua participação em expedições militares: em Anfípolis; na batalha de Délion. Nesta, quando Xenofonte caiu de seu cavalo, Sócrates lhe salva a vida; em Potídaia, em virtude das comunicações terrestres estarem interrompidas pela guerra, foi pelo mar. Nessa ocasião teria ficado uma noite inteira na mesma posição, conquistando um prêmio por bravura. Teria renunciado a esse prêmio em favor de Alcibíades. Durante o resto de sua vida permaneceu em Atenas, “[...] entregando-se cada vez mais à sua ânsia de indagação, conversando com todos que desejassem entreter-se com ele, pois o seu objetivo não era levar os outros a renunciarem às suas opiniões, e sim chegar à verdade” (Ibid, p. 53, [21]);

- Foi um homem independente e de mais alta dignidade. Os seguintes fatos provam-no: 1) a recusa em ceder a Crítias, um dos Trinta Tiranos, quando da solicitação deste para Sócrates trazer Leon de Salamina, com quem, os tiranos, tinham uma desavença, à presença deles para ser executado; 2) a defesa de Sócrates para o julgamento individual de dez generais atenienses, acusados de não terem recolhido os corpos dos marinheiros mortos na batalha naval contra os espartanos, impossibilitando as honras fúnebres aos mortos. O voto de Sócrates foi vencido. Os demais juízes votaram favoravelmente ao julgamento coletivo dos generais, negando-lhes o direito de defesa individual;

- Outro aspecto do caráter de Sócrates diz respeito ao seu despojamento com relação aos bens materiais. Há a notícia, segundo Panfile no sétimo livro de *Comentários*, de que Alcibíades ofertou um grande terreno a Sócrates para que pudesse construir uma casa. Sócrates teria recusado utilizando-se do seguinte argumento: “Suponhamos então que eu necessitasse de sandálias e me oferecesses um couro inteiro para fazer um par; seria ridículo se eu aceitasse” (PANFILE apud DIÔGENES LAÊRTIOS, 1977, p. 53, [25]). Sócrates, muitas vezes diante de várias mercadorias expostas à venda, dizia a si mesmo: “De quantas coisas não tenho necessidade!” (Ibid, p. 53);

- O cuidado de Sócrates em sua maneira de viver, possibilitou-lhe, em diversas ocasiões em que a peste irrompeu em Atenas, ser o único habitante a não adoecer;

- Diôgenes Laêrtios, segundo informações de Aristóteles (Ibid, p. 54, [26]), informa-nos que Sócrates teria se casado duas vezes: a primeira com Xantipa, com quem teve um filho chamado Lamproclés; a segunda com Mirtó, com quem teve Sofroniscos e Menêxenos.

Esta informação é interessante, embora seja conflitante com o dado da presença de Xantipa e dos filhos de Sócrates, quando da morte deste, constante no diálogo *Fédon*, em que a figura de Mirtó, caso tenha existido, não é nem referida por Platão.

- Sócrates orgulhava-se de sua vida simples. Dizia ter poucas necessidades para viver, comparado às outras pessoas, estando, assim, mais próximo dos deuses. Alguns dos motivos para isso, seriam: não aceitar recompensa de ninguém; apreciar o alimento com o mínimo de temperos e beber a bebida que menos vontade de beber lhe desse.

Com referência à alimentação ou a arte de “bem comer”, vale a pena citarmos Xenofonte em sua obra *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*, capítulo XIV, itens 6 e 7, que reproduz as seguintes palavras e pensamento de Sócrates:

- Haverá cozinha mais dispendiosa e prejudicial aos alimentos que a de homem que coma não sei quantas iguarias e use não sei quantos molhos ao mesmo tempo? Misturando assim mais alimentos do que fazem os cozinheiros, não só gasta mais, como, encambulhando ao reverso do uso, muitas substâncias que não se casam e razão têm os cozinheiros de não mesclar, vai de encontro à arte culinária. Não é ridículo procurar os mais hábeis cozinheiros e, não entendendo patavina do ofício, pôr a perder o que fizeram? Outra inconveniência acarretada pelo vício de comer muitas viandas juntas é supor-se a gente na miséria quando menor é o número de pratos e lamentar-se o cardápio costumeiro. Ao contrário, estando-se habituado a um único prato, faltando os outros não se lastimará de só ter um. Observava expressarem os atenienses o ato de comer por termo que significava **“bem comer”, acrescentando que o vocábulo “bem” junto a “comer” indica que o alimento não deve ser nocente ao corpo nem ao espírito, nem de difícil obtenção. Em uma palavra, por “bem comer”, entendia “viver com moderação”** (1980, p. 129-130) (grifo nosso).

Certamente, a vida com moderação para Sócrates é um dos aspectos fundamentais de sua ética, como poderemos constatar no capítulo referente ao seu método filosófico.

Ainda de acordo com Diógenes Laértios, destacamos:

- Sócrates desprezou a beleza de Alcibíades. Tinha uma predileção pelo lazer, e afirmava que o único bem era o “conhecimento” e o único mal a “ignorância”, conforme (1977, p. 55, [31]). Sócrates antes de beber a cicuta recusa um belo manto que lhe foi ofertado por Apolôdoros alegando que durante a sua vida sempre utilizou o seu e não seria diferente agora, no momento de sua morte (Ibid, p. 56, [35]). Sócrates era muito invejado, principalmente por considerar como estultos aqueles que se acreditavam superiores em relação aos outros.

- Sobre o reconhecimento da figura imponente de Sócrates e o erro de sua morte patrocinada pela cidade, lamentado posteriormente pelos atenienses, destacamos:

E assim Sócrates deixou de estar entre os homens; passado pouco tempo os atenienses arrependeram-se, fecharam as palestras e os ginásios atléticos, baniram os outros acusadores e condenaram Mêletos à morte; além disso honraram Sócrates com uma estátua de bronze, obra de Lísipos, erigida no recinto destinado às procissões. Ânitos, recém-chegado a Heracléia, foi expulso pelos habitantes da cidade no mesmo dia” (Ibid, p. 58, [43]).

- O encontro de Sócrates com Platão, que tanto influenciou este último, na época com vinte anos de idade, levando-o a se dedicar à Filosofia quando o seu desejo inicial era o de se dedicar à Política, é bem significativo. Sócrates acredita, por meio de um sonho, intuição importante em sua vida, numa antevisão de encontro com um jovem que se tornaria seu discípulo, a saber:

Narra-se que Sócrates viu em seus joelhos num sonho um filhote de cisne, cuja plumagem cresceu num instante, e que levantou vôo para emitir um doce canto. No dia seguinte Platão lhe foi apresentado como discípulo, e imediatamente Sócrates disse que ele era a ave de seu sonho (DIÓGENES LAËRTIOS, 1977, p. 86, [5]).

Sem sombra de dúvida, Sócrates encontra o seu maior discípulo, que contava nessa época com vinte anos, que no futuro, torna-se o maior mestre de Filosofia de todos.

Para finalizar esses aspectos que contribuem para a compreensão do filósofo ateniense, notadamente a figura de Mestre, é oportuno que enfatizemos as considerações de Francis Wolff em sua obra *Sócrates: o sorriso da razão* (1982), em que ele analisa, como muitas pessoas aventaram, a tripla figura de Sócrates:

. A figura de Santo:

O fato de dizer-se imbuído de uma missão divina; de ouvir uma voz (Daimon) que lhe autorizava ou interditava o diálogo com algum interlocutor; a acusação que lhe foi dirigida de não respeitar os deuses e introduzir outros, e a morte como mártir, não configuram a imagem aventada, pois segundo Wolff, embora esses fatos sejam reais, tal imagem é um paradoxo, uma vez que Sócrates nada pregava, o que não o colocava como santo, além de não anunciar nenhuma mensagem, como na perspectiva de um Profeta.

. A figura de Herói

A conduta de Sócrates em três expedições militares, na função de hoplita, isto é, soldado de infantaria, em que demonstrou coragem em batalha e sangue-frio nas derrotas, além de salvar a vida de Alcibíades (432 a.C., durante o cerco da Potidéia, na guerra do Peloponeso, quando defrontaram-se Atenienses e Espartanos), e em 424 a.C. a vida de Xenofonte, bem como dos episódios já referidos por nós nesse trabalho, propiciam essa possível imagem dele.

. A imagem de Sábio

A idéia de sábio por excelência é aquela de quem molda a sua vida num ideal de razão e o desprezo pelos valores materiais, o que é próprio de Sócrates. Todavia a imagem de sábio, comumente falando, perdido em nuvens cinzentas, afastado do convívio humano, absorto em contemplações abstratas que o distanciam das exigências mundanas, é contrariada por Sócrates:

Mas a este homem a quem chamam de temperante não mede as palavras nem o vinho. Este intelectual, que imaginam perdido em nuvens cinzentas e desprezando o colorido das coisas, sabe melhor que ninguém devorar a vida com suas amplas mandíbulas: dança e toca lira; se seus olhos são saltados, é para ver melhor de todos os lados, assegura; se tem as narinas abertas, é para sentir melhor” (WOLFF, 1982, p. 17).

Para Wolff, os rótulos de santo, herói e sábio não lhe caem muito bem. A melhor imagem, sem sombra de dúvida, seria a imagem de Mestre. Segundo o autor:

[...] Sócrates foi, de fato, o guia de toda uma geração e influenciou indiretamente tudo aquilo que se pensou depois na Grécia. Para falar apenas dos maiores, formou Platão, Aristipo, Antístenes que, segundo se diz, andava todos os dias o trajeto do Pireu (16 km ida e volta) para ouvir Sócrates. Mas há todos os outros, mais humildes, que também socratizaram à sua maneira: Esquino, o leal memorialista, Euclides de Megara, o temível lógico, Fédon de Elis, o moralista tagarela, longa seria a lista mesmo com a nossa ignorância limitando-a. Aos quais seria preciso acrescentar o “círculo dos íntimos”, o pálido Querefonte, de fidelidade quase mística, Apolodoro de Falera, chamado “o terno” porque era duro com todos exceto com Sócrates, Lísias, Menexeno, Críton, Glauco, todas essas sombras que passam ao acaso das páginas de Platão ou de Xenofonte, e ainda todos estes anônimos da história que um dia ou por um momento encontraram Sócrates e nunca mais se reencontraram” (WOLFF, 1982, p. 18-19).

Nessa lista podemos acrescentar a figura de Simon, conforme Diógenes Laértios:

(122) Símon era um cidadão de Atenas e sapateiro remendão. Quando Sócrates chegava à sua loja e começava a conversar ele costumava tomar notas de tudo que podia lembrar. Por isso dizia-se que seus diálogos eram “de couro”; existem trinta e três desses diálogos, reunidos num volume único: *Dos Deuses; Do Bem; Que é o Belo?; Do Justo* (dois diálogos); *Da Excelência, que não Pode Ser Ensinada; Da Coragem* (três diálogos); *Da Lei; Da Demagogia; Da Honra; Da Poesia; Do Bem viver; Do amor; Da Filosofia; Da Ciência; Da Música;* (123) *Da Poesia; Do Ensino; Da Arte da Conversação; Do Juízo; Do Ser; Do Número; Da Diligência; Da Eficiência; Da Ganância; Da Presunção; Do Belo.*

E ainda os seguintes: *Da Deliberação; Da Razão; Do que é Conveniente; Da Maleficência.*

Dizem que ele foi o primeiro a introduzir na conversação o método socrático.

Quando Péricles prometeu sustentá-lo e o instou a ir juntar-se a ele, a resposta foi: “Não renuncio à minha liberdade de palavra por dinheiro” (1977, p. 77) (destaque nosso).

Fizemos questão de detalhar essa citação no intuito de evidenciar não só a influência de Sócrates sobre as pessoas no campo pessoal, bem como no campo filosófico, no debate de temas fundamentais da filosofia socrático-platônica, conforme atestam os títulos dos diálogos “de couro”.

Assim era Sócrates. Aqueles que o encontravam ficavam tocados, isto é, influenciados, pelo discurso do mestre, que convidava às pessoas, que o seu *daimon* autorizava, para o diálogo e o aprimoramento da alma na busca do conhecimento, não o aparente, mas o da essência.

Uma vez tocado por Sócrates, não se poderia esquecê-lo, como figura humana ou mestre.

3.2 O DIÁLOGO CRÍTON NO CONTEXTO DA OBRA PLATÔNICA

Primeiro, cremos ser fundamental ressaltar a importância que Diógenes Laércio dá ao gênero diálogo, bem como a sua definição, e ao seu inventor, Platão, contrariando a outras opiniões sobre o criador do gênero, ao afirmar:

(48) Dizem que o primeiro escritor de diálogos foi Zenão de Elea, mas Aristóteles afirma no livro primeiro de sua obra *Dos Poetas*, de acordo com as *Memórias* de Favorinos, que foi Alexâmenos de Stira ou de Téos. **Em minha opinião e de pleno direito o verdadeiro inventor do diálogo é Platão, que pelo domínio do estilo pode reivindicar para si mesmo o primado tanto da beleza como da própria invenção.** Um diálogo é um discurso composto de perguntas e respostas em torno de uma questão filosófica ou política, com uma caracterização conveniente dos personagens apresentados e com uma elocução acurada (1977, p.96) (grifo nosso).

Nesse sentido, Platão daria forma ao discurso socrático, no campo da oralidade, de perguntas e respostas sobre determinado tema, tornando-o um discurso formal, organizado, lógico, em que se buscava a verdade do tema discutido, sempre pensando na passagem de uma boa opinião, na ascensão do pensamento, para uma maior aproximação do conhecimento

em causa. Além disso, o faz de maneira bela, cativando o leitor para o desenlace final do diálogo, mesmo que, quase sempre, não encontremos a resposta, por serem *aporéticos*¹³, da questão a elucidar. Embora não haja conclusão no diálogo, é óbvio que se avançou na busca do conhecimento do assunto tratado, pois várias idéias foram depuradas durante a discussão, aproximando-se mais da sua verdade, mostrando-nos que o tema é complexo. A sensação que temos é que somente com o desprendimento da alma, seu afastamento do corpo, notadamente após a morte, poderá possibilitar o encontro com a verdade do conhecimento.

Para dar mais ênfase à opinião de Diôgenes Laértios, sobre a importância de Platão, destacamos:

(56) Da mesma forma que antigamente apenas o coro se incumbia de representar a tragédia, e mais tarde, para dar ao coro tempo de respirar, Téspis introduziu um primeiro ator proporcionando pausas ao coro, e Ésquilo um segundo ator, e Sófocles um terceiro, fazendo a tragédia chegar à sua plenitude, da mesma forma **a filosofia primeiro dedicou-se unicamente à natureza; depois, com Sócrates introduziu a ética como segundo assunto, e com Platão a dialética como terceiro, levando assim a filosofia à sua perfeição.** (1977, p. 98) (grifo nosso).

Segundo Diôgenes Laértios (Ibid, p. 98, 57), Trasilos diz que Platão publicou os seus diálogos em tetralogias, e que os diálogos autênticos de Platão seriam cinquenta e seis ao todo, com a *República* dividida em dez livros e as Leis em doze. Assim, para Trasilos, computadas estas duas obras como individuais, seriam **nove tetralogias**. A primeira tetralogia, conforme citaremos abaixo, desenvolve um assunto comum às quatro obras, procurando mostrar como seria a vida do filósofo. Seria Trasilos que teria dado **um duplo título às obras de Platão**: um tirado do nome dos interlocutores e o outro do assunto.

¹³ No sentido daquilo “que não tem passagem”, que apresenta um “obstáculo”, que não se chega a algum resultado (explicação nossa).

Em grego “ ’ **Α-πορία, ας**, s. f. || dificuldade para passar || falta, privação || necessidade, pobreza || dificuldade, apuro” (PEREIRA, 1990, p. 74).

Embora outros comentadores dêem uma ordem distinta às obras de Platão, como exemplo, Aristóphanes, o gramático, que agrupa os diálogos arbitrariamente em trilogias, convém citarmos as tetralogias dispostas por Trasilos:

(58) Essa tetralogia, então, que é a primeira, começa o *Eutífron* ou *Da Santidade*, um diálogo tentativo; em segundo lugar vem a *Apologia de Sócrates*, um diálogo ético; em terceiro vem o ***Críton* ou *Do que se deve Fazer***¹⁴; em quarto vem o *Fáidon* ou *Da Alma*, igualmente ético (Ibid, p. 98) (grifo nosso).

As demais tetralogias são (Ibid, p. 98-99, 58 a 61):

Segunda: *Crátiles* ou *Da Correção dos Nomes* (tipo lógico); *Teaitetos* ou *Do Conhecimento* (tipo tentativo); *Sofista* ou *Do Ser e Estadista* ou *Da Monarquia* (do tipo lógico);

Terceira: *Parmênides* ou *Das Idéias* (lógico); *Fílebos* ou *Do Prazer*; *Banquete* ou *Do Bem* e *Faidros* ou *Do amor* (do tipo ético);

Quarta: *Alcibíades I* ou *Da Natureza do Homem* e *Alcibíades II* ou *Da Prece* (do tipo maiêutico); *Híparcos* ou *O Ambicioso* e *Rivals* ou *Da Filosofia* (do tipo ético);

Quinta: *Teages* ou *Da Filosofia*; *Laques* ou *Da Coragem* e *Lísias* ou *Da Amizade* (do tipo maiêutico); *Carmides* ou *Da Moderação* (tipo tentativo);

Sexta: *Eutídemus* ou *O Erístico* (tipo refutativo); *Protágoras* ou *Os Sofistas* (tipo crítico); *Gorgias* ou *Da Retórica* (refutativo); *Mênon* ou *Da Excelência* (tentativo);

¹⁴ Em grego : ἡ περὶ πραχτέον.

Sétima: *Hípias Maior* ou *Da Beleza*; *Hípias Menor* ou *Da Falsidade* (refutativo); *Íon* ou *Da Ilíada* (tentativo) e *Menêxenos* ou *Oração Fúnebre* (ético);

Oitava: *Cleitofon* (ético); *República* ou *Da Justiça* (político); *Tímaios* ou *Da Natureza* (físico) e *Crítias* ou *Atlântico* (ético);

Nona: *Minos* ou *Da Lei* (político); *As Leis* ou *Da Legislação* (político); *Epínomis* ou *Colóquio Noturno* ou *O Filósofo* (político); *Epístolas* (ético), em número de treze.

Notamos que os diálogos platônicos são considerados de vários tipos ou gêneros. Sendo assim, a fim de compreendermos essas distinções, utilizamos-nos da explicação de Diôgenes Laêrtios (1977, p. 96, 49):

- São dois os tipos principais:

1) **o que apresenta a questão.** Este se divide em dois tipos:

1.1) **teórico**, que se divide em:

1.1.1) físico

1.1.2) lógico.

1.2) **prático**, que se divide em:

1.2.1) ético

1.2.2) político.

2) **em que se indaga.** Este se divide em dois tipos:

2.1) **exercitar a discussão**, cuja denominação que recebe é de **ginástico**, divide-se em:

2.1.1) maiêutico

2.1.2) tentativo.

2.2) **busca a vitória na controvérsia**, denominado de **agonístico**, divide-se em:

2.2.1) acusatório (o que se dirige à objeção)

2.2.2) demolidor (o que se dirige à refutação).

Esses dados nos permitiram conhecer a importância dos diálogos na filosofia, notadamente na filosofia platônica, possibilitando-nos vislumbrar a ordenação das obras de Platão em tetralogias, bem como a origem do segundo título dos diálogos, que nos servem de referencial para podermos definir o tema em discussão.

Posto isto, vejamos os métodos filosóficos de Sócrates.

3.3 OS MÉTODOS FILOSÓFICOS DE SÓCRATES

Há uma data na vida de Sócrates que tem influência direta com os métodos filosóficos que ele desenvolverá no contato com as pessoas com quem ele dialoga. Em 420 a.C., quando estava aproximadamente com 42 anos, passa por uma crise interior quando chega a ele, por meio de seu amigo Querefonte, que obteve a declaração do Oráculo de Delfos, que Sócrates seria o mais sábio dos homens. Sócrates em vez de se exultar com a declaração do deus Apolo, procura refletir sobre ela. Assim, chega à conclusão que sua sabedoria só poderia advir de saber que nada sabe. Isto representaria, portanto, o começo da autoconsciência, seguindo o ditame inscrito no frontal do templo do oráculo de Delfos: Conhece-te a ti mesmo.

De acordo com Marilena Chauí (1994, p. 143), conhecer-se a si mesmo, significa:

- fazer que cada um descubra sozinho que aquilo que julga ser a **idéia da coisa** é uma **imagem dela**;
- O que julgava ser o **conceito da coisa** era **opinião sobre ela**;
- o que julgava ser a **verdade** eram somente **preconceitos sedimentados pelo costume**.

Desta forma, a idéia da coisa, conceito e verdade, não pode ser uma imagem falsa, distorcida, aparência, opinião (*doxa*), preconceitos sedimentados pelo costume, mas o conhecimento essencial que se busca das coisas, após a libertação da alma do erro, da ilusão, para buscar o verdadeiro conhecimento.

É, justamente, esse conhecimento, essa ascese da alma, que Alcibíades, o belo jovem que cuja alma Sócrates busca aprimorar, porém em vão, pois aquele é um *filodoxos* (amigo da opinião), ansioso por glória, como o fato de ser escolhido o general das tropas atenienses numa nova guerra contra os espartanos, mesmo que não seja hábil o suficiente para isso, não consegue entender quando Sócrates lhe diz: “Já vimos que conhecer-se a si mesmo é a sabedoria” (PLATÃO, s/d, p. 99). O resultado aponta uma vanglória para Alcibíades, pois eleito general das tropas atenienses, perde a guerra para os espartanos, levando Atenas à derrocada.

A alma, portanto, será o fundamento dos métodos socráticos, como veremos:

O primeiro método socrático é o denominado de **Ironia**. Esta expressão é derivada da palavra grega, conforme Pereira (1990, p. 169): **εἶπων** (s. m., que tem o sentido de perguntar, questionar, fingindo ignorar). Assim, a expressão **εἰρωνεία** (s. f., significa acção de perguntar, fingindo ignorar para rir-se de outros, ironia socrática).

A **ironia** é um método destrutivo, pois Sócrates, na medida em que convida o seu interlocutor para o diálogo sobre determinado tema que o filósofo afirma não saber, força àquele, que diz saber sobre o assunto, a expor a sua opinião sobre o mesmo. Dessa forma, Sócrates se certifica se o seu interlocutor de fato sabia ou estava preso a uma falsa opinião. Dessa forma, é possível, a partir das perguntas e respostas, concluir, como no caso referido, pela própria ignorância daquilo que se procurava descobrir. O método tem a função de propiciar uma **catarse**, ou seja, a purificação da alma, do suposto conhecedor, pela via da expulsão das idéias turvas e errôneas. Somente aquele que se libertou do erro, da ilusão do conhecimento que descobre não possuir pode liberto, em sua alma, buscar o verdadeiro conhecimento e aceitar a oferta socrática de procurarem em conjunto o conhecimento em discussão.

A **ironia** socrática produz naquele que pensava saber, mas não sabia, o efeito de **atopia**, isto é, a perda das certezas, a perda de referência em termo intelectual, como se o chão fosse retirado sob os seus pés, deixando-o como que flutuando.

É interessante destacar, como o faz Rodolfo Mondolfo, que a purificação que se busca no método da **ironia** de Sócrates é ao mesmo tempo intelectual e moral. Vejamos:

Purificação moral, então, ao mesmo tempo que intelectual: libertação pela qual o espírito se acha puro e disposto para a verdadeira atividade que lhe compete [...] E eis aqui onde aparece em Sócrates a semelhança da origem pitagórica – entre o médico e o educador [...]

Sócrates aplica-a de maneira harmônica com o ativismo da sua pedagogia que não permite que aquele a quem se refuta permaneça na atitude passiva do enfermo ante aquele de quem recebe o purgante, mas que o obriga a cooperar ativamente na refutação, etapa que o educador dirige mais do que

efetua [...] É assim que a refutação consegue a sua maior eficácia, é assim que, ao engendrar, em relação ao conhecimento, uma dúvida metódica, a transforma em preparação necessária e estímulo para a investigação... (MONDOLFO, 1963, p. 54-57).

É necessário que o interlocutor de Sócrates, ao tomar contato com a sua ignorância, tenha uma atitude de humildade, reconhecendo-a, abrindo a sua alma para a busca da descoberta da verdade. Logo, no sentido de uma relação entre o médico e paciente, é preciso que este ao conhecer o mal que o afeta, diagnosticado pelo médico, participe efetivamente do processo que vise à sua cura.

Ainda de acordo com Mondolfo:

A refutação representa, pois, a etapa preliminar necessária para encaminhar o espírito à descoberta da verdade; somente o espírito purificado e libertado do erro pode realizar uma investigação verdadeira desenvolvendo corretamente a sua capacidade intrínseca. A investigação torna-se então, para Sócrates, o exercício de um poder congênito que, antes de tudo, tem que ser libertado do obstáculo que lhe opõem os preconceitos e os erros a fim de que possa dar à luz o seu produto legítimo: assim depois da refutação, apresenta-se a segunda parte do método socrático: [...] (Ibid, p. 54-57) (grifo nosso).

O nosso destaque no texto citado é no sentido de enfatizarmos a importância da alma na filosofia socrático-platônica: ela é imortal e sede da consciência e do caráter das pessoas. Por isso, ela deveria ser o objeto principal da preocupação e dos cuidados do homem. Esse é o sentido de capacidade intrínseca e poder congênito.

O segundo método socrático é denominado de **maieûtica**. Derivada da expressão grega **μαϊευτικός**, que tem o sentido de partos. Em Sócrates, não o parto de almas; partear as idéias que brotam da alma.

Este método tem um sentido **construtivo**, uma vez que a alma está purificada do erro em decorrência da aplicação da **ironia**, Sócrates convida o seu interlocutor para em conjunto

alçarem vôo via conhecimento das idéias. No diálogo platônico *Teeteto, sobre as ciências e as artes*, parágrafos 149-150, Sócrates explica no que consiste o seu método construtivo:

A minha arte obstétrica tem atribuições iguais às das parteiras com a diferença de eu não partejar mulheres, porém homens, e de acompanhar as almas, não os corpos, em seu trabalho de parto. Porém, a grande superioridade de minha arte consiste na faculdade de conhecer de pronto se o que a alma dos jovens está na iminência de conhecer é alguma quimera e falsidade ou fruto legítimo e verdadeiro. Neste particular, sou igualzinho às parteiras: estéril em matéria de sabedoria, tendo grande fundo de verdade a censura que muitos me assacam de só interrogar os outros, sem nunca apresentar opinião pessoal sobre nenhum assunto, por carecer, justamente, de sabedoria [...]. (PLATÃO, 1988, p. 13, 150 b 5-19) (grifo nosso).

O nosso destaque à citação de Platão é no sentido de esclarecermos alguns aspectos importantes, como:

- Sócrates só aplicava os seus métodos àquelas pessoas que o seu “**dáimon**” liberava, isto é, que estavam preparadas para a realização dos mesmos. Por isso, Sócrates observava nos jovens que procurava interrogar, se a alma deles estava pronta para o exercício do diálogo e as suas conseqüências, realizando-o em caso afirmativo, ou se afastando deles, quando percebesse que não estavam prontos.

Sobre o sentido do “**dáimon**”, convém analisarmos os seguintes aspectos : para Places, **δαίμων** tem os significados: 1) dieu (en général ou tel dieu) ; 2) démon (intermédiaire entre dieu et homme ; distingué des dieux, des héros et des hommes) ; 3) génie (tutelaire de l’âme) (1964, p. 117). Segundo a nossa tradução, temos: “ 1) deus (em sentido geral ou algum deus) ; 2) demônio (intermediário entre o deus e o homem ; distinto dos deuses, dos heróis e dos homens); 3) gênio (tutelar da alma). Ainda, de acordo com Places (Ibid), a expressão **δαιμόνιος** tem os sentidos: 1) d’un esprit divin, divin (adj.); 2) (subst.) **δαιμόνιον, το** (esprit divin, divinité). A nossa tradução aponta: 1) de um espírito divino, divino (adjetivo); 2) (substantivo) (espírito divino, divindade).

Mossé destaca a dificuldade da compreensão exata da expressão “**dáimon**”, alertando que muitos se interrogaram sobre ela, acreditando alguns que essa voz, que o alertava sobre as atitudes a tomar diante de uma determinada situação, tratava-se da “consciência” de Sócrates, ou seja, “uma voz interior”. De qualquer forma, Mossé se utiliza do testemunho de Xenofonte, em sua obra *Memoráveis* (I, 1,2) para uma outra possibilidade de entendimento:

Frequentemente viam-no fazer sacrifícios em sua casa, constantemente também sobre os altares comuns da Cidade, e ele não se escondia quando recorria à **premonição**. Com efeito, era um sussurro propagado que Sócrates pretendia receber dos avisos de um “Daímon” e creio que é principalmente por isso que o acusaram de introduzir novas divindades (XENOFONTE apud MOSSÉ, 1987, p. 118) (grifo nosso).

A compreensão que adotamos neste trabalho é de um “gênio” que tutela, no sentido de amparo, a alma de Sócrates, notadamente, para auxiliá-lo na escolha do caminho do bem e a cumprir a sua missão divina: provocar a catarse na alma do seu interlocutor, conforme explicamos no método da ironia. Na sua defesa diante dos juízes, Sócrates, recorrentemente, fala sobre agradecer à divindade (vide *Apologia de Sócrates*, 19 a 2), bem como:

Assim farei com todos os que encontrar, novos ou velhos, estrangeiros ou cidadãos, mas mais ainda convosco, cidadãos que estais mais perto de mim pelo sangue. **São ordens que recebi do deus**, podeis estar certos; e creio que nunca **nada foi mais útil à cidade do que o meu ministério a serviço do deus**. (PLATÃO, 1997, p. 28, 29 e 3-8) (grifo nosso).

Ainda, sobre o “dáimon”, citamos:

Socrate, en outre, prétendait être guidé par un « démon » dont il entendait la voix ou reconnaissait le signal. Un démon, selon Platon lui-même (*Banquet* et *Apologie*), est un être intermédiaire entre les dieux et les hommes [...] il faut imaginer le démon comme un de ces génies tutélaires qui hantaient l’environnement des hommes et pouvaient avoir une bonne ou une mauvaise influence sur leurs actions. Socrate affirmait, selon Platon, que son démon se

manifestait en général pour le retenir dans sa conduite et l'empêcher de mal agir (PLATON, 1992, p. 20).¹⁵

Esse gênio ou demônio, não no sentido negativo como se entende no mundo contemporâneo, encontramos, conforme a nossa crença exposta na página 27, numa bela passagem da obra platônica *Timeu*:

Mas, quem só se dedicou ao amor da sabedoria e ao verdadeiro conhecimento e exercitou de preferência essa **porção de si mesmo**, por força terá de formular pensamentos imortais e divinos, e, se tiver de alcançar a verdade, é certeza vir a participar da imortalidade, dentro dos limites da natureza humana em sua maior amplitude; e como **ele cuida permanentemente da parte divina e de conservar em boas condições o gênio que mora dentro dele, terá de ser extremamente feliz**. (PLATÃO, 2001, p. 144, 90 b 6-7, c 1-7) (grifo nosso).

- Analogamente às parteiras de Atenas que só podiam realizar partos em outras mulheres quando deixassem de ter os seus próprios filhos, Sócrates se dizia estéril em matéria de sabedoria, pois o que sabia é que nada sabia, por nunca apresentar qualquer opinião ou resposta pronta, mas convidando os seus interlocutores para a aventura do conhecer, do partear em comum.

Vejamos as considerações de Mondolfo a respeito:

Significa que a missão do mestre que o deus impõe a Sócrates não se cumpre se as verdades não forem conquistadas ativamente pelos próprios discípulos, se não são filhas do seu espírito e se eles não a sentem como verdadeiramente suas. Só assim podem ter a plenitude do seu valor intelectual e moral, cognoscitivo e prático; e por isso a ironia socrática, que finge ignorância, não é uma mentira mas uma obrigação imposta pela mesma missão sagrada de abster-se do ensino dogmático, um imperativo categórico para o verdadeiro mestre. Deste modo, a afirmação da sua própria esterilidade e carência de sabedoria não constitui somente uma expressão de

¹⁵ “Sócrates, além disso, pretendia ser guiado por um “demônio” do qual ele escutava um voz ou reconhecia um sinal. Um demônio, segundo o próprio Platão (*O Banquete* e *Apologia*), é um ser intermediário entre os deuses e os homens [...] é preciso imaginar o demônio como um desses gênios tutelar que freqüentam a circunvizinhança dos homens e podem ter uma boa ou má influência sobre as ações deles. Sócrates afirmava, segundo Platão, que seu demônio se manifestava geralmente para o deter em sua conduta e o impedir de agir mal” (tradução nossa).

ironia socrática, mas também define a característica do seu método que estimula a investigação em vez de oferecer a doutrina – na convicção de que o interrogado extrai realmente as suas respostas e descobrimentos do interior do seu espírito (MONDOLFO, 1963, p. 58-59).

Essas palavras são muito fortes em nós, que estamos na Academia ou que nos debruçamos na tarefa da busca do conhecimento que nos dê segurança: é preciso que o nosso partejar do conhecer seja efetivamente nosso, mesmo que orientado por alguém, a fim de que a nossa interioridade, nossa alma, tenha a certeza dos passos, que podemos repetir inúmeras vezes, caso seja fruto do nosso ativismo, do nosso esforço, segundo Platão, **pónos**, sacrifício, na busca do conhecimento. Sócrates, bem como o verdadeiro mestre, é aquele que propicia o encontro entre almas desejosas do conhecer; que aponta um percurso, que pode ser feito em conjunto, mas, necessariamente, tem de ser feito por quem deseja o caminho do saber.

Marilena Chauí (1994, p.) ajuda-nos a esclarecer esses aspectos constantes na **maieutica socrática**:

- Sócrates não era o pai das idéias que nasciam na alma do seu interlocutor;
- o seu papel era apenas o de auxiliar o nascimentos das idéias para os quais o trabalho de parto tinha que ser feito inteiramente pelo parturiente;
- o seu trabalho é suscitar no interlocutor o desejo de saber e auxiliá-lo a realizar sozinho esse desejo.
- pelo diálogo atingir a alma. O diálogo é a medicina da alma em Sócrates.

Sob a forma do diálogo o método socrático tem duas partes: **protréptico** (exortação), quando Sócrates convida o interlocutor a filosofar, a buscar a verdade; **elenkhós** (indagação),

Sócrates ao fazer perguntas e respostas e voltando a perguntar, caminha com o interlocutor buscando a definição desejada.

A verdade deve ser procurada não na natureza que nos cerca, exterior, mas na nossa interioridade, pois o verdadeiro e o falso estão em nós, ou seja, do juízo que fazemos acerca das coisas. A dificuldade de encontrar a verdade se deve a vivermos obedecendo, sem reflexão, a ordens externas, isto é, aceitando passivamente os preconceitos estabelecidos acreditando que sejam verdadeiros. Santos esclarece-nos a respeito: “Pois é essa a única finalidade da investigação: proteger o homem do perigo de se ver destruído pelo mal que é a ignorância” (1983, p. 21).

4 ANÁLISE COMENTADA DO DIÁLOGO CRÍTON, OU DO DEVER

4.1 CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Já tivemos a oportunidade de explicar (vide capítulo 2, item 2.2) que a nossa intenção em analisar o diálogo *Crítón* foi motivada pela ausência de um comentário mais pormenorizado por parte dos comentadores, notadamente no que se refere à noção de pacto, acordo, conforme expressões utilizadas inúmeras vezes, por Platão, na sua obra. Dessa forma, o texto grego utilizado é o traduzido por Croiset (2002, p. 14-17), estabelecido a partir de dois manuscritos principais: o *Bodleianus* ou *Clarkianus* (Oxonienis Clarkianus 39, representado pela letra B), preservado na Biblioteca Bodleiana em Oxford; e o *Parisinus* 1807, representado pela letra A, que se encontra na Biblioteca Nacional de Paris. Esses textos datam do fim do IX século (*Bodleianus* de 895 d.C.) e do início do século X (*Parisinus*). Embora ambos estejam mutilados, felizmente, ambos se completam. Croiset explica que modificações nos dois textos gregos derivadas de correções realizadas por revisores anteriores ao século XVI, foram colocadas nas notas críticas de sua tradução (B^2 = correções manuscritas do *Bodleianus* 39; T = *Venetus* ou *Marcianus*; t = correções do precedente manuscrito; W = *Vindobonensis* 54; F = *Vindobonensis* 55; Y = *Vindobonensis* 21).

A partir do texto grego, comparamos-o com as várias traduções disponíveis em língua portuguesa, a fim de verificar qual delas, no nosso entender, seria mais fiel ao texto grego, para que adotássemos como texto base. Assim, das traduções examinadas, a saber:

1. Márcio Pugliese e Edson Bini (1977);
2. Carlos Alberto Nunes (2007);
3. José Trindade Santos (1983);
4. Manuel de Oliveira Pulquério (1997);

optamos pela tradução do Professor José Trindade Santos. As demais traduções, obviamente, são importantes, mas o estilo delas é às vezes mais literário, poético, do que o estilo do Professor Trindade, que é mais direto, mais incisivo no que se refere ao texto grego. Isso não nos impede, em momentos necessários, de recorrermos às demais traduções para o esclarecimento de questões importantes do diálogo.

4.2 ANÁLISE DO DIÁLOGO CRÍTON

O diálogo platônico tem como subtítulo em português “ou do dever, gênero moral”. Em grego: *ἡ περὶ πρακτέου ἠθικός*.¹⁶ Pela nossa tradução seria: “Acerca de uma moral factível”.

Dessa forma, como podemos compreender o sentido de “dever”, no diálogo proposto?

Creemos que se trata de um aspecto moral, decidido pela pessoa, de acordo com a sua índole, ou seja, do aprimoramento de sua alma ao longo de sua existência. Esse conhecimento interior pode levar a pessoa a escolher fugir da cidade, como foi proposto a Sócrates por Críton, ou aceitar a execução, opção de Sócrates, conforme o determinado pela decisão do tribunal ateniense. Ainda, na opção de uma fuga, a pessoa poderia realizá-la sem se preocupar com a consequência de seus atos, muito menos, sem considerar questões ligadas a sua relação com a cidade, com a justiça legal e com a justiça moral no sentido de não cometer, com a fuga, uma injustiça. O desejo dela seria tão somente safar-se, viver de qualquer forma, a despeito de qualquer consideração de justo e de injusto. Quantos outros não teriam optado por um caminho diferente de Sócrates?

¹⁶ Nunes não adota em sua tradução (2007), acertadamente em nosso entender, visto as várias possibilidades de subtítulo, notadamente a idéia de acordo de Sócrates com as Leis da cidade, **nenhum título adicional**.

Nessa perspectiva, a nossa tradução “de uma moral factível” quer reforçar a idéia que a despeito de pensamentos diferentes, que acreditam que Sócrates tenha se equivocado ao não aceitar fugir da cidade, o ato realizado pelo pensador ateniense, baseado numa moral construída por conhecimentos desenvolvidos em sua vida, alicerçados por uma criteriosa análise das situações vividas, não se baseou somente num dever, numa imposição de realizar algo ou não, mas numa reflexão mais abrangente, que não lhe impunha tão somente acatar ou não acatar, de sua trajetória filosófica, sua relação com a cidade, a visão do sentido político do cidadão e das leis da cidade. Outras pessoas podem optar por um caminho diferente de Sócrates, o que é possível, na medida em que assumam as consequências de seus atos. Esta forma de pensar e de agir podem ser constatadas, ao discutirmos o diálogo platônico em sala de aula, na afirmação de muitos alunos, que ao criticarem a decisão de Sócrates, acusam-no de “bobo”, “ingênuo” e outros adjetivos depreciativos. A “moral factível” adotada pelo ateniense é uma possibilidade, também, porém baseada na afirmação de uma ascese da alma que busca a elevação do sensível para o inteligível (desenvolveremos esse conceito nos próximos capítulos), fundamentada, entre outros aspectos, na busca de nunca pagar o mal com o mal.

Posto isto, vamos ao diálogo.

O cenário é conhecido:

Após o julgamento de Sócrates pelo tribunal ateniense e de sua condenação à morte, ele é levado para a sua cela, onde deverá esperar o momento de sua execução, pela ingestão de um veneno letal denominado *cicuta*.

Críton, dileto amigo de Sócrates, é tratado carinhosamente pelo filósofo, das formas:

ΣΩ: ὦ μακάριε Κρίτων¹⁷ (2002, 44 c - 6);

ΣΩ: ὦ φίλε Κρίτων¹⁸ (Ibid, 46 b)

ΣΩ: ὦ Βέλτιστε¹⁹ (Ibid, 48 a - 4) ;

ΣΩ: ὦ θαυμάσιε²⁰ (Ibid, 48 b - 2);

ΣΩ: ὦ ἀγαθέ²¹ (Ibid, 48 d - 7),

faltando aproximadamente três dias para a execução do amigo, dirige-se à prisão (δεσμοτηρίου) e adentra na cela de Sócrates, que no momento dormia profundamente, e se surpreende pela tranquilidade do sono de alguém que está próximo da morte. Críton espera-o acordar, para lhe dar uma triste notícia referente à proximidade da execução do amigo filósofo. Na esperança de evitá-la, vem propor-lhe a fuga imediata de Sócrates da prisão.

Sócrates ao despertar, espanta-se com a presença de Críton e pelo fato de o guarda da prisão (φύλαξ) tê-lo deixado entrar. Críton lhe explica que isso foi possível pelas visitas frequentes feitas a Sócrates, permitindo-lhe um maior contato com o guarda, e por este lhe dever alguns favores.

Críton, diante da curiosidade de Sócrates em saber a hora de sua chegada, diz-lhe que foi na aurora profunda²², ou seja, no raiar do dia. E lhe explica que o seu silêncio foi para que Sócrates pudesse dormir o melhor possível diante da situação que estava enfrentando. Nas suas palavras:

¹⁷ Sócrates: “ó aventureado Críton” (tradução nossa).

¹⁸ Sócrates: “Ó querido Críton” (tradução nossa).

¹⁹ Sócrates: “ó excelente” (tradução nossa).

²⁰ Sócrates: “ó admirável” (tradução nossa).

²¹ Sócrates: “ó bom amigo (tradução nossa).

²² ὦ ὀρθρὸς Βαθύς (tradução nossa).

Já antes muitas vezes na tua vida passada tive a oportunidade de apreciar a tua habitual boa disposição. Mas ainda mais te felicito agora, ao ver como na presente desgraça suportas tão fácil e docilmente tudo isto. (PLATÃO, 1983, p. 112).

Aos argumentos de Sócrates que na sua idade seria insensato revoltar-se (ou motivo de indignação: **ἀγανακτεῖν**) por ter de morrer, Críton objeta que “[...] outros dessa idade, ao caírem em semelhante desgraça, a idade em nada os impediu de se revoltarem contra a sorte que lhes coube” (Ibid, 1983, p. 112).

Sócrates, aquiescendo com essa consideração de Críton, sem maiores comentários, pergunta-lhe pelo motivo de ter chegado tão cedo (**Ἔστι ταῦτα. ἅλλα τί δὴ οὕτω πρὸ ἀφίξαι;**) (2002, 43 c - 3). Críton lhe responde que lhe traz uma péssima mensagem (**ἀγγελίαν**). Ela é muito dura para os amigos de Sócrates, notadamente para Críton, que diz respeito à chegada do barco (**πλοῖον**) de Delos²³, possivelmente nesse dia, conforme algumas informações de viajantes vindos de Súnio²⁴. Em se concretizando essa chegada, a morte de Sócrates deveria ocorrer no dia seguinte.

Sócrates diz a Críton que assim seja, caso agrade aos deuses. Entretanto, ele acredita que isso não vai ocorrer, ou seja, que o barco não chegaria no dia de hoje, mas no dia seguinte. Ao questionamento de Críton: (**Πόθεν τοῦτο τεκμαίρη**) (PLATON, 2002, 44), ou seja, “De onde vem esse sinal?” (tradução nossa), Sócrates lhe responde que a sua crença decorria de um sonho (**Ἐνυπνίου**) que teve há pouco à noite (**τῆς νυκτός**), talvez, por Críton tê-lo acordado somente no momento oportuno, ou seja, após o sonho, quando de seu despertar..

²³ Conforme Santos (1983, p. 112): “Barco que todos os anos era enviado a Delos, em comemoração da vitória de Teseu sobre o Minotauro. Entre a partida e a chegada de novo a Atenas, não poderia haver na cidade execuções capitais”.

²⁴ Cabo localizado a sudoeste da Ática.

Sócrates, a pedido de Críton, descreve o seu sonho. Ele é interessante e importante:

ΚΡ - ᾧ Ἦν δὲ δὴ τί τὸ ἐνύπνιον ; (Ibid, 2002, 44 a - 8);

“Diz-me, que espécie de sonho era?” (PLATÃO, 1983, p. 113).

ΣΩ - ᾑ Ἐδόκει τις μοι γυνὴ προσελθοῦσα καλὴ καὶ εὐειδής, λευκὰ ἱμάτια ἔχουσα, καλέσαι με καὶ εἰπεῖν· “ ᾧ Ω Σώκρατες, ᾑ Ἡματί κεν τριτάτῳ φθίην ἐρίβωλον ἵκοιο. “

“Pareceu-me ver aproximar-se uma mulher bela e de bom porte, vestida de branco, que me chamava e me dizia: Sócrates, “ao terceiro dia chegarás aos campos férteis de Ftia “ ” (IBID, 1983, p. 113).

Esse sonho é significativo, nesse momento decisivo da vida de Sócrates, ou seja, na antevéspera da sua morte (**θάνατος**), pela imagem sedutora e tranquilizadora de uma mulher bela e de formoso aspecto (**γυνὴ καλὴ καὶ εὐειδής**), vestida de branco (**λευκὰ ἱμάτια**), revelando-lhe os auspícios de partida para um local belo e sereno. De acordo com Santos (Ibid, p. 113), Platão deve ter utilizado a frase constante na *Ilíada* de Homero, Canto IX - Honra para Aquiles e prece, 363:

Ora que nada me induz a lutar contra Heitor, o divino,
 Cedo, amanhã, sacrifícios farei a Zeus grande e aos eternos,
 e deitarei meus navios nas ondas, depois de providos.
 Tu próprio, certo, hás de ver, se o quiseres e se isso te importa,
 pelo Helesponto piscoso, bem cedo, eles todos partirem **(360)**
 e, neles, homens alegres, à força de remo impelindo-os.
 E se Posido, que a terra sacode, nos der ventos prósperos,
No solo fértil de Ftia estaremos no dia terceiro (HOMERO
 Apud NUNES, 2005, p. 223-224). (grifo nosso).

Esse canto de Homero, em versos, traduzido por Carlos Alberto Nunes, contextualiza na *Iliada*, o momento em que Aquiles comunica a Odisseu, a sua determinação de retornar ao seu lar, à casa de seu pai, Peleu, Rei de Ftia, abandonando a luta com o troiano Heitor. Tal atitude, no contexto da obra de Homero, foi uma resposta ao grave incidente que o grego teve com o comandante-chefe de todas as tropas gregas (dos aqueus), Agamémnone, (conforme grafia de Nunes), Rei de Argos. Este feriu o código de conduta dos guerreiros, ao subtrair de Aquiles a escrava Briseida, que havia dado ao guerreiro de Ftia, na distribuição dos despojos de guerra. Mesmo depois de Agamémnone reconhecer o seu erro, devolvendo Briseida a Aquiles, jurando diante da assembléia dos guerreiros que não havia tocado na escrava, Aquiles desejava partir de volta à Tessália, região da Grécia, onde se localizava Ftia.

Vale a pena, também, destacar o comentário de Pulquério sobre o canto de Homero que Platão utilizou, modificando-o um pouco:

[...] Aquiles se declara resolvido a regressar à sua pátria, o que não levará mais que três dias. Também Sócrates interpreta o sonho como o anúncio do seu próximo regresso à sua verdadeira pátria, no Além. Essa forma de encarar a vida terrena como uma espécie de exílio é característica do Orfismo (PLATÃO, 1997, p. 73).

É importante, no intuito de elucidação, explicarmos em linhas gerais o orfismo, inclusive pela influência que teve na obra de Platão. Citamos:

O orfismo é particularmente importante porque, como os estudiosos modernos reconheceram, introduz na civilização grega *um novo esquema de crenças e uma nova interpretação da existência humana*. Efetivamente, enquanto a concepção grega tradicional, a partir de Homero, considerava o homem como mortal, pondo na morte o fim total de sua existência, o orfismo proclama a imortalidade da alma e concebe o homem segundo um esquema dualista que contrapõe o corpo à alma.

O núcleo das crenças órficas pode ser resumido como segue:

- a) No homem se hospeda um princípio divino, um demônio (alma) que caiu em um corpo em virtude de uma culpa original.
- b) Esse demônio não somente preexiste ao corpo, mas também não morre com o corpo, estando destinado a reencarnar-se em corpos sucessivos, através de uma série de renascimentos, para expiar aquela culpa original.
- c) Com seus ritos e suas práticas, a “vida órfica” é a única em condições de pôr fim ao ciclo das reencarnações, libertando assim a alma do corpo.
- d) Para quem se purificou (os iniciados nos mistérios órficos) há um prêmio no além (da mesma forma que há punição para os não iniciados). (REALE; ANTISERI, 2003, p. 18).

De volta à questão do sonho, é fundamental ressaltarmos que os sonhos e as predições do oráculo são fontes importantes de caminhos para a realização da missão divina confiada a Sócrates (retomando o método da ironia constante em nosso capítulo 3, 3.3): de interrogar as pessoas, notadamente aquelas que dizem saber alguma coisa, e descobrir, a partir das perguntas e respostas, se elas sabem de fato o que dizem saber ou se é um pré-conceito, ou seja, uma opinião fruto do erro e da ilusão. Uma alma que precisa se purificar das idéias turvas, para liberta buscar o efetivo conhecimento. No diálogo platônico *Apologia de Sócrates*, Sócrates diz para os seus acusadores e juízes que o estão julgando:

Mas porque será que algumas pessoas gostam de passar muito tempo comigo? Já lhes expliquei, atenienses, com a maior sinceridade: é que lhes agrada ouvir-me examinar aqueles que julgam que são sábios, sem o ser. De fato, isto não é desagradável. Mas para mim, como já vos disse, trata-se aqui **de cumprir uma ordem do deus, transmitida por meio de oráculos, sonhos, enfim, por todos os meios de que jamais uma vontade divina se serviu para prescrever algo a um homem** (31 b - 7 a c - 5). (PLATÃO, 1997, p. 32). (grifo nosso).

A partir de sua crença, expressa no tribunal, reforçada pelo sonho com a mulher formosa dizendo-lhe que chegaria, metaforicamente, a Ftia em três dias, Sócrates não haveria porque temer a sua sorte, isto é, o seu destino.

As considerações de Sócrates sobre a morte, constantes no diálogo *Apologia de Sócrates*, são elucidativas para exprimir a postura do filósofo ateniense nas suas conversas com os seus interlocutores, e, agora, não só discursos, mas na proximidade de sua efetivação, em dois momentos distintos:

1. Ainda durante a sua defesa diante dos seus acusadores e juízes, enfatizando a sua pobreza (no plano humano) por estar a serviço do deus dia a dia em praça pública - ἄγορά - ginásios e outros locais da cidade - πόλις - interrogando os seus interlocutores na medida em que a voz do deus (δαίμων) ouvida por Sócrates o liberava para convidá-los para o diálogo:

Foi com uma missão semelhante que me parece que o deus me colocou nesta cidade, para vos estimular, persuadir e censurar a cada um de vós, perseguindo-vos sem cessar o dia inteiro por toda a parte. Não será fácil que encontreis outro homem deste gênero, atenienses; por isso, se me acreditardes, poupar-me-eis a vida. Mas talvez vos impacientes, como pessoas sonolentas a quem acordam, e reagindo com violência, ao mesmo tempo que dando crédito a Anito, talvez me façais morrer sem hesitações. Depois disto, passareis o resto da vida dormindo, a menos que o deus, preocupado convosco, vos envie alguém semelhante a mim. Ora, que eu sou realmente um homem dado pelo deus à cidade, podeis verificá-lo pelo seguinte: **num plano puramente humano não seria compreensível que eu tivesse descurado todos os meus interesses pessoais, suportando já há tantos anos as conseqüências desta atitude**, para me dedicar exclusivamente a vós, aproximando-me de cada um em particular, como um pai ou um irmão mais velho, e persuadindo-o a ocupar-se da virtude (PLATÃO, 1997, p. 29-30). (grifo nosso).

Ainda, com relação à voz da divindade que inspira os atos de Sócrates, destacamos as suas incisivas palavras que demonstram a importância daquela na reflexão e no agir do filósofo em sua vida:

Passou-se hoje comigo, juízes - o nome dos juízes pertence-vos de pleno direito -, uma coisa bem extraordinária. A minha voz profética habitual, a voz da divindade, tem sido muito freqüente em mim até ao presente, marcando a sua oposição, mesmo em pequenas coisas, sempre que me dispus a fazer o que não era o bem. Agora, porém, que como vedes, me acontece o que se poderá considerar e normalmente se considera o maior dos males, nem ao sair de casa pela manhã, nem quando subi a este tribunal, nem enquanto estive no uso da palavra, a voz divina me deteve. E no entanto, em muitas outras circunstâncias, muitas vezes me interrompeu no meio dos meus discursos. Mas hoje, no decurso deste processo, não esboçou a mínima oposição às minhas ações ou às minhas palavras. A que hei de atribuir isso? Vou dizer-vos o que penso. É que muito provavelmente isso que me acontece é um bem e estamos certamente longe da verdade quando julgamos que a morte seja um mal. O que se passou comigo é a melhor prova deste fato. Efetivamente, a minha voz interior habitual não teria deixado de se opor, se eu estivesse para praticar algo que não fosse bom (Ibid, p. 39, 40 b, c).

2. No final do diálogo (40 d à seção 42 a), em belas passagens, Sócrates se dirige aos juízes, e diz-lhes:

Façamos mais esta reflexão: há grande esperança de que isto seja um bem. Morrer é uma destas duas coisas: ou o morto é igual a nada, e não sente nenhuma sensação de coisa nenhuma; ou, então, como se costuma dizer, trata-se duma mudança, uma emigração da alma, do lugar deste mundo para outro lugar. Se não há nenhuma sensação, se é como um sono em que o adormecido nada vê nem sonha, que maravilhosa vantagem seria a morte [...] Se, do outro lado, a morte é como a mudança daqui para outro lugar e está certa a tradição de que lá estão todos os mortos, que maior bem haveria que esse, senhores juízes?

Se, em chegando ao Hades, livres dessas pessoas que intitulam juízes, a gente vai encontrar os verdadeiros juízes que, segundo consta, lá distribuem a justiça, Minos, Radamanto, Éaco, Triptólemo²⁵ e outros semideuses que foram justiceiros em vida, não valeria a pena a viagem? Quanto não daria qualquer um de vós para estar na companhia de Orfeu, Museu, Hesíodo e Homero?²⁶ **Por mim, estou pronto a morrer muitas vezes, se isso é**

²⁵ “Minos, Rei de Creta, Radamanto, Éaco, Triptólemo, heróis mitológicos, foram, segundo a tradição conservada nos ritos secretos dos chamados Mistérios, designados juízes das almas no outro mundo” (nota do Tradutor). (PLATÃO apud BRUNA, 1980, p. 27);

²⁶ “Orfeu e Museu são autores lendários dos hinos e cânticos dos ritos dos Mistérios” (nota do Tradutor). (Ibid, p. 27) Homero, aproximadamente século IX a. C., poeta que narra os feitos dos deuses, rei e heróis da civilização micênica em seus cânticos: *A Iliada* e *Odisséia*. Hesíodo, aproximadamente século VII a.C., poeta grego dos

verdade [...] o que é mais, passar o tempo examinando e interrogando os de lá como aos de cá, a ver quem deles é sábio e quem, não o sendo, cuida que é.

[...] Vós também, senhores juízes, deveis bem esperar da morte e considerar particularmente esta verdade: não há, para o homem bom, nenhum mal, quer na vida, quer na morte, e os deuses não descuidam de seu destino.[...]

Bem, é chegada a hora de partirmos, eu para a morte, vós para a vida. Quem segue melhor rumo, se eu, se vós, é segredo para todos, menos para a divindade. (PLATÃO, 1980, p. 26-27). (grifo nosso).

Para Sócrates, que dizia escutar ou perceber os sinais da divindade para a execução de sua missão divina, parece-nos não ter dúvidas com relação à morte, notadamente para quem procurou seguir o caminho do bom, do belo e do justo. As palavras proferidas pelo filósofo na citação acima, uma vez que entre os presentes no tribunal nem todos podem compactuar com a sua crença, dá-nos a entender que ele faz uma análise lógica das possibilidades da morte: um sono eterno ou habitar no mundo dos mortos entre os justos e os grandes poetas, mas reforçando sempre, ele não deixa dúvidas, a verdade: os deuses não descuidam do destino dos homens bons.

Retornando ao diálogo *Críton*:

Ao comentário de Críton que o sonho tinha sido muito estranho²⁷ (“Ατοπον τὸ ἐνύπνιον, ὦ Σώκρατες), Sócrates lhe diz que o seu sentido era “bem claro” (

poemas *Teogonia: a origem dos deuses* e *Os trabalhos e os dias*. Esses poetas sistematizaram, por meio de seus cantos, a teologia grega. (comentário nosso).

²⁷ Os sentidos de **Ατοπον** (acusativo neutro são: extraordinário, insólito, || extravagante, absurdo || inconveniente). Croiset (2002, p. 218), Pulquério (1997, p. 51) e Santos (1983, p. 113) traduzem o adjetivo pela expressão “estranho”.

’ **Εναργές**). Críton acaba concordando com o pensamento do amigo e começa a sua tentativa de persuadi-lo (**πείθου**) a fugir, utilizando os seguintes argumentos:

- a) a desgraça que a morte do amigo lhe provocará;
- b) a preocupação com a opinião da multidão: acreditar que ele podendo salvar o amigo, deixou de gastar o seu dinheiro para pô-lo em liberdade. Críton pondera:

Ora alguma fama será mais desprezível que a de achar que o dinheiro vale mais do que os amigos?

Pois não se persuadirão as gentes de que foste tu quem não se quis ir embora daqui, estando nós prontos a isso (PLATÃO APUD SANTOS, 1983, p. 113, 44 b, c).

Essa preocupação de Críton com a opinião da multidão (**πολλοῖς δόξω**), conhecendo o amigo como ele conhece, sabe que provocará uma reação do filósofo, pois acompanha os debates deste com os seus interlocutores, nos quais Sócrates expõe o seu pensamento filosófico e a sua incondicional defesa de princípios que acredita. Parece-nos que Críton, pelo momento delicado que o amigo está vivendo e sua preocupação de fato de salvá-lo, deixa de lado a análise racional, para agir emocionalmente, na tentativa de demover Sócrates de cumprir o veredicto do tribunal.

Sócrates reage como de costume, ou seja, questionando o valor dos argumentos proferidos por Críton: Por que importar-se com a “opinião das gentes”? (**τῶν πολλῶν δόξης μέλειν.**) (PLATON, 2002, p. 218, 44 d - 1). O mais importante, diz-lhe Sócrates, é preocupar-se com os mais sensatos (**ὧ μᾶλλον ἄξιον**), isto é, aqueles que têm valor e julgarão as coisas como devem.

Ainda, diante da insistência de Críton, de que se deve ter cuidado com as “opiniões da gente”, haja vista que na presente situação do amigo, eles “[...] são capazes de fazer não só os mais pequenos males, mas, talvez, os maiores, se alguém diante deles tiver sido caluniado” (PLATÃO, 1983, p. 113, 44 d - 2), Sócrates descaracteriza, agora com mais ênfase, a “opinião da multidão”, dos *philodoxos*, os amigos da opinião, que não refletem sobre o curso dos acontecimentos, por que são movidos pelas opiniões e atos inconstantes, que podem ser manipulados facilmente por um discurso de belas palavras, mas de pouca veracidade, razoabilidade, porque a ascese do sensível para o inteligível não lhes importa. Eles agem ao acaso (εἰκῇ). Cito Santos:

Sócrates - Então, Críton, se tiverem que ser capazes de realizar grandes males para poderem fazer os maiores bens, que assim seja. Mas parece-me que não fazem nem uma coisa nem outra, pois não são capazes de tornar os homens sensatos ou mais insensatos, mas o que calha. (Ibid, p. 114, 44 d - 5 a 10).

Essa crítica de Sócrates à opinião da multidão, aparece em diversos momentos nas obras de Platão, no sentido de caracterizar a diferença entre *doxa* (opinião, conhecimento incerto) e *epistémē* (conhecimento que visa às essências das coisas que se busca conhecer). Vejamos o diálogo de Sócrates com Gláucon, quando eles estabelecem a diferença entre os filósofos e os *philodoxos* em *A república* de Platão:

(S) - E agora, levamos a opinião para a classe das potências ou para qualquer outra? (477 e)
 (G) - De modo nenhum, porquanto a potência que nos permite julgar pelas aparências não é senão a opinião.
 (S) - Mas pouco antes assentaste em que a ciência e a opinião não eram a mesma coisa.
 (G) - Pois como é que alguém que tenha entendimento havia de identificar o que é infalível com o que o não é?
 (S) - Muito bem. É evidente que concordamos em que a opinião é diferente da ciência. (478 a)
 (G) - É diferente.
 (S) - Logo, como cada uma delas tem um efeito diverso, é porque cada uma tem uma finalidade distinta.

- Forçosamente. (G)
- A ciência sem dúvida que se aplica ao Ser, a conhecê-lo no seu comportamento? (S)
- É. (G)
- E a opinião, diremos nós, a julgar pelas aparências? (S)
- Sim. (G)

- [...] dos que contemplam a multiplicidade de coisas belas, sem verem a (479 e) beleza em si, nem serem capazes de seguir outra pessoa que os conduza até junto dela, e sem verem a justiça, e tudo da mesma maneira - desses, diremos que têm opiniões sobre tudo, mas não conhecem nada daquilo sobre que as emitem. (S)
- Forçosamente. (G)
- E agora os que contemplam as coisas em si, as que permanecem sempre idênticas? Porventura não é isso conhecimento, e não opinião? (S) (PLATÃO, 1980, p. 260 e 264).

A distinção entre *doxa* (δόξα) e *epistémē* (ἐπιστήμη) realizada por Sócrates e Gláucon conta com outros pormenores, que não nos cabe investigar agora. Mas a conclusão a que chegaram: é de que a opinião, pela sua potência, ou seja, pela sua forma de se relacionar com a multiplicidade das coisas, sem procurar uma definição extraída de um conhecimento essencial, universal, contentando-se, no máximo, pelos efeitos do reino da aparência, a atingir uma opinião boa. De fato, esta é melhor do que uma opinião má, que deve ser descartada, mas continua ainda, por não buscar a ascese filosófica, no reino da opinião.

A potência, conforme explica Sócrates para Gláucon em 477 c-d,

[...] são um gênero de seres, pelos quais nós podemos fazer aquilo que podemos, nós e tudo o mais que tenha capacidade de actuação [...] Numa potência²⁸ apenas reparo no seu objecto²⁹ e nos seus efeitos” (PLATÃO, 1980, p. 259-260).

²⁸ δύναμις.

²⁹ Para Platão, na obra *A República*, há que se distinguir a expressão “objeto” entre *δοξαστός* (objeto da opinião) e *γνωστός* (objeto da ciência). (PLACES, 1964, p. 147 e 114).

Isso significa, em contrapartida ao reino da opinião, que o filósofo ao analisar o seu objeto, a multiplicidade das coisas, pela sua atuação, o resultado buscado é deixar o reino da aparência para atingir à essência do ser, elaborando um conhecimento real, universal.

Embora Críton concorde com a censura de Sócrates à multidão, ele insiste na tentativa de convencê-lo, procurando afastar do amigo algumas preocupações relacionadas aos males que possam sofrer por ajudá-lo a fugir: a) os problemas que os sicofantas (**συκοφάνται**) podem ocasionar; b) o confisco das propriedades ou o gasto necessário para a fuga de Sócrates; c) ou coisas piores que isso. Se essas forem as razões, Críton, pede ao amigo para não temê-las, pois para ajudá-lo estão dispostos a enfrentar todos esses perigos e outros maiores.

Sócrates lhe diz que tem essas preocupações (**προμηθοῦμαι**)³⁰ e outras mais. Críton volta a insistir na sua proposta, e, agora, expõe algumas razões, na sua concepção, fundamentais, para que Sócrates se persuada a aceitar ao seu pedido:

1. A quantia necessária para a libertação do amigo não é tão grande;
2. Os sicofantas são baratos;
3. A riqueza que possui é suficiente para o amigo, e ao ajudá-lo não vai perdê-la. Há alguns estrangeiros que estão dispostos a ajudar financeiramente na empreitada: Símias, de Tebas, Cebes e muitos outros;

³⁰ Em francês a expressão significa “prendre d’ avance soin de, veiller aux intérêts de, *gén.*”). (BAILLY, 2000, p. 1644). Ou seja: tomar de antemão cuidado de, vigiar pelos interesses de, *genitivo*. (tradução nossa).

4. Que Sócrates não deve temer o exílio, afastando o temor, como dito no tribunal, que não saberia o que fazer em se exilando. Críton diz-lhe que será recebido em qualquer lugar onde for e caso queira ir para a Tessália, muitos estrangeiros que estão em Atenas, o ajudarão e o tratarão com cuidado nessa região;

Após essas razões de ordem mais gerais, Críton, sempre com o intuito de dissuadir Sócrates de cumprir a sentença do tribunal, utiliza-se de argumentos mais pessoais, que dão-nos a impressão de incomodar a interioridade de Sócrates e os ditames filosóficos de sua opção de vida:

5. Parece-me, diz Críton, que não é justo fazer o que pretende: entregar-se a morte quando pode fugir;

6. Está aceitando o jogo dos seus inimigos, apressando a sua destruição;

7. Para a opinião da maioria, o que nos envergonha, é que todo o seu processo transcorreu sem que tivéssemos coragem de ter feito alguma coisa para evitá-lo. Tanto a sua ida ao tribunal, como o debate do processo e o resultado final poderão “[...] parecer resultado de nossa baixeza e falta de hombridade. Não te salvamos, nem tu a ti próprio, quando era possível fazê-lo, se tivesses algum auxílio nosso” (PLATÃO, 1983, p. 115).

Um novo argumento de Críton, muito forte, certamente que incomodaria a qualquer um que o escutasse, notadamente Sócrates diante de sua situação e de sua trajetória filosófica:

E ainda me parece que entregas os filhos, que te é possível criar e educar. Vais-te embora, deixando-os; pela tua parte, o que lhes acontecer, acontecelhes. Estás a fazer deles órfãos, abandonando-os à sua orfandade. **Há que não fazer os filhos ou então passar as dificuldades junto deles, alimentando-os e educando-os. Parece-me que estás a escolher o caminho mais fácil, quando era preciso que escolheesses o caminho de quem afirmou curar da excelência durante toda vida, tomando partido como um homem bom e corajoso** (PLATÃO, 1983, p. 115) (grifo nosso).

Críton parece ter esquecido as palavras de Sócrates quando de sua defesa no tribunal, na qual os motivos de aceitar a sua sentença, de maneira serena e resoluta, ficaram expostos claramente. Somente uma pessoa transtornada pela perda de um amigo, verdadeiramente, aduziria esse argumento dos filhos de maneira tão dura para tentar a persuasão para o seu intento.

É importante nos atermos ao diálogo *Apologia de Sócrates* de Platão para verificarmos as palavras de Sócrates no tribunal (δικαστηρίῳ) sobre os seus filhos:

Mas talvez algum de vós se irrite contra mim, ao recordar que, tendo-se visto um dia perto de um processo muito menos grave do que esse, dirigiu preces e súplicas aos juízes, com muitas lágrimas, apresentando, além de muitos parentes e amigos, os seus próprios filhos, para suscitar ao máximo a compaixão, enquanto eu não faço nada disto, apesar de, como parece evidente, me encontrar exposto ao maior perigo. Talvez alguém, fazendo esta reflexão, se indisponha contra mim e, irritado com a minha atitude, vote em função de sua cólera. Se algum de vós se encontra nesta disposição o que não é de crer -, admitindo esta hipótese, creio que poderei dizer-lhe com toda a razão: “também eu, meu caro amigo, tenho, sem dúvida, parentes, pois, para usar a expressão de Homero, ‘não nasci de um carvalho nem de um rochedo’³¹, mas de seres humanos; conseqüentemente, **tenho parentes e mesmo três filhos, ó juízes, dos quais um já é adolescente e os outros dois são crianças. No entanto, não farei vir nenhum deles aqui, do mesmo modo que não vos pedirei que voteis a absolvição** (PLATÃO, 1997, p. 33, 34 c, d). (grifo nosso).

³¹ Canto XIX, v. 163 da *Odisséia*. No palácio em Ítaca, Penélope que ainda não reconheceu Ulisses, mostra-se interessada em saber quem ele é: “Meu filho está furioso porque lhe consomem os bens. É adulto. Sabe das coisas. Como é o único homem, quer cuidar do que é seu. Zeus o ajude! Agora quero saber de ti, de tua família, donde vens. **Não vás me dizer que é filho de um carvalho velho e duma rocha**” (HOMERO apud SCHÜLER, 2007, p. 194, v. 160-163). (grifo nosso).

Está claro que Sócrates não quer benevolência por parte dos juízes, mas sim justiça. Decidida a sua sentença final de morte, ao despedir-se aos juízes, pede para castigarem aos seus filhos caso dêem mais valor à riqueza do que à virtude:

De qualquer modo, só vos peço uma coisa: quando os meus filhos forem homens, atenienses, castigai-os com os mesmos tormentos que vos dei, se vos parecer que preferem a riqueza, ou o que quer que seja, à prática da virtude. E, se eles se convencerem de que têm valor, sem o terem, censurai-os, como eu vos censurei, por não zelarem o essencial, por se atribuírem um mérito que na realidade não possuem. Se assim fizerdes, sereis justos comigo e com os meus filhos. (Ibid, p. 41, 41 e, 42).

Críton, acreditando que as suas palavras possam causar em Sócrates, possivelmente, um sentimento favorável à sua argumentação, pede-lhe, a fim de evitar o mal de sua perda e a vergonha para os seus amigos por não tê-lo salvo, para decidir urgentemente pela sua evasão da prisão: “Decide; embora o tempo não seja mais de decidir, mas de ter decidido” (PLATÃO APUD SANTOS, 1983, p. 115, 46). (**’ Ἀλλὰ Βουλευέου, μάλλον δὲ οὐδὲ Βουλευέσθαι.**). (PLATON Apud CROISET, 2002, p. 220, 46 a). E acrescenta: “Peço-te de toda a maneira , Sócrates, que me deixes convencer-te a não procederes de outro modo” (Ibid, 1983, p. 115, 46 a). (**’ Ἀλλὰ παντὶ τρόπῳ, ὦ Σώκρατες, πείθου μοι καὶ μηδαμῶς ἄλλως ποίει.**) (Ibid, 2002, p. 220, 46 a).

Sócrates agradece a Críton pelo cuidado que demonstra ter para consigo. Adverte, entretanto, para as conseqüências que o mesmo possa acarretar, caso não seja correto. Propõe-lhe, então, investigar se deve ou não aceder ao seu pedido, baseado em:

Nunca fui homem para me deixar persuadir senão pela razão que me parecer a melhor pelo raciocínio. Não posso agora rejeitar as razões que dantes valiam, só por causa do que me aconteceu, pois, tal como antes, parecem-me quase as mesmas e honro-as e ponho-as em primeiro lugar (PLATÃO, 1983, p. 116).

Sócrates mantém-se fiel a sua prática filosófica: de não aceitar como certo o que se afirma sem o devido exame da razão a fim de verificar a sua justeza. Nos diálogos de Platão, em que Sócrates é o personagem principal, esse procedimento é sempre marcante. Como exemplo, citamos o diálogo *Alcibíades I ou da natureza do homem*, no qual Sócrates interpela Alcibíades sobre o seu conhecimento da arte da guerra, uma vez que o jovem está interessado em participar da Assembléia dos cidadãos defendendo a propositura de guerra contra Esparta, a saber:

(S) - Alcibíades, é loucura querer ensinar aos atenienses o que não sabes e não quiseste aprender.

(A) - Parece-me, Sócrates, que **os atenienses e todos os gregos raramente discutem nos conselhos o justo e o injusto**, porque lhes parece muito claro. Olham somente para o que é mais útil; e o útil e o justo são diferentes, pois que sempre houve quem ganhasse em cometer grandes injustiças e quem perdesse por ser justo.

(S) - Se são tão diferentes como dizes, julgas saber o que é útil aos homens, e por que lhes é útil?

[...] (S) - Queres sempre coisa nova; mas eu, pelo contrário, perguntarei outra vez tudo o que já perguntei. Tu responderás o mesmo, mostrando que não aprendeste o que é o útil e que também não o achaste por ti. Mas, como não gostas de ouvir repetir a mesma coisa, ponho de parte o averiguar se sabes o que é o útil aos atenienses. **Mas, se o justo e o útil são a mesma coisa, por que não o demonstraste? Prova-mo, ou interrogando-me, como eu faço ou por meio de um belo discurso.**

(A) - Não sei Sócrates, se posso falar diante de ti.

(S) - Faz de conta que eu sou a assembléia do povo. **Quando lá fores, não terás de convencer cada um?**

(A) - És exigente, Sócrates (PLATÃO, s/d, p. 50-52).

O final desse diálogo mostra que mesmo Alcibíades sabendo que Sócrates tem razão: de fato o desconhecimento do belo Alcibíades de não saber o que é a arte da guerra, por amor à vaidade (**filotimós**), para ser aclamado pelo povo, dirige-se à assembléia do povo para propor a guerra contra Esparta e ser eleito como um dos comandantes das tropas gregas. O resultado foi funesto para Atenas, demonstrando que Sócrates tinha razão: Atenas perde a batalha e Alcibíades, com medo da reação dos atenienses, refugia-se em Esparta. Esse aspecto, entre tantos outros, exemplificam que uma boa oratória, porém vazia de conteúdo, ou seja, de

conhecimento de causa de algum assunto importante discutido na cidade, pode influenciar os cidadãos na assembléia. Além disso, Alcibíades prova mais uma vez a sua vaidade e o não comprometimento com a ascese filosófica proposta por Sócrates aos seus interlocutores: do caminho da ignorância para a sabedoria, notadamente a busca do conhecimento de si, como Sócrates sempre dizia:

(S) - E haverá na alma parte mais divina do que aquela onde residem a ciência e a sabedoria?

(A) - Decerto que não.

(S) - Portanto, é nessa alma divina de que a nossa é imagem, que devemos contemplar a divindade, quer dizer, Deus [sic] e a sabedoria, para nos conhecermos a nós mesmos.

(A) - Assim parece.

(S) - Já vimos que conhecer-se a si mesmo é a sabedoria.

(A) - É verdade.

(S) - Sem ser sábios dessa sabedoria não conheceremos os nossos bens ou nossos males. Quem não conhece Alcibíades não pode conhecer que o que é de Alcibíades pertence a Alcibíades. (PLATÃO, s/d, p. 99).

Sócrates diz a Críton que mesmo na situação que está vivendo, isto é, próximo de sua execução, as razões pelas quais sempre se pautou continuam as mesmas. Por isso, sempre as elege como primeiras, devendo honrá-las. Assim, não havendo razões superiores que possam alterar essa situação, não há porque concordar com o amigo e com a multidão, mesmo quando a força desta vise “[...] amedrontar-nos com espantalhos, como se fôssemos crianças, acenando-nos com prisão, morte e confiscação” (PLATÃO apud NUNES, 2007, p. 67, 46 c - 5,6). (ἡ τῶν πολλῶν δύναμις ὥσπερ παιῖδας ἡμᾶς μορμολύττηται δεσμοῦς καὶ θανάτους ἐπιπέμπουσα καὶ χρημάτων ἀφαιρέσεις.)

(PLATON, 2002, p. 221, 46 c - 2 a 4).

À questão de Sócrates para o amigo: Como realizar esse exame o melhor possível? é encaminhada pelo próprio ao analisar as opiniões (**doxas**) e afirmar, como sempre fez, que algumas opiniões podem ser aceitas e outras não, que não pode ser alterada diante da sua

situação presente: a prisão e a morte que se avizinha. Vejamos: “Desejo investigar juntamente contigo se agora, que estou aqui, me aparece a mesma ou outra espécie de razão. Deveremos então esquecer-nos da antiga ou deixar-nos persuadir por ela?” (PLATÃO apud SANTOS, 1983, p. 116, 46 d - 5 a 8). Sócrates lhe pede que responda sinceramente ao seu argumento de que entre as opiniões dos homens, umas devem ser aceitas e outras não? Vale-se, para isso, da idéia de que Críton, aparentemente, esteja com plena saúde e livre de qualquer perigo momentâneo, podendo, portanto, concordar ou discordar do seu argumento sem qualquer subterfúgio ou pressão. Citamos: “Pelos deuses Críton , não te parece isto bem dito? Tu também és homem, mas não estás para morrer amanhã e o que está para me acontecer não te afectará a compreensão, nas presentes circunstâncias”. (Ibid, 1983, p. 166, 46 e - 1 a 6). (Τοῦτο πρὸς θεῶν, ὦ Κρίτων, οὐ δοκεῖ καλῶς σοι λέγεσθαι ; Σὺ γάρ, ὅσα γε τάνθρώπεια, ἐκτὸς εἰ τοῦ μέλλειν ἀποθνήσκειν . αὐρίον, καὶ οὐκ ἂν σε παρακρούοι ἡ παρούσα συμφορά.). (PLATON, 2002, p. 221, 46 e - 2,3 e 47 1,2).

Críton concorda com Sócrates que se deve honrar as opiniões úteis, que são dos homens inteligentes (κρησται δὲ οὐχ αἱ τῶν φρονίμων), e descartar as más, dos homens insensatos (πονηραὶ δὲ αἱ τῶν ἀφρόνων ;) (Ibid, 2002, p. 221, 47 a - 8,9). Após essa concordância, Sócrates se utiliza do exemplo de um homem no seu exercício e pratica no ginásio. Este, a fim de aprimorar o seu corpo, deve ouvir a opinião de todos os homens ou daquele que é mestre de ginástica (παιδοτρίβης)³² ou é médico (ἰατρός)? Críton lhe responde que destes últimos. E Sócrates lhe pergunta: caso o ginasta (γυμναστής)

³² Em francês “pédotribe”. “Il dirigeait méthodiquement dans la palestre les exercices des enfants et des jeunes gens” (Ibid, 2002, p. 222, nota de rodapé). « Ele dirigia metodicamente na palestra [ou seja, local onde se faziam] os exercícios físicos dos meninos e dos jovens” (tradução nossa).

desobedeça à opinião destes e siga a opinião da maioria, qual dano ele sofrerá? O amigo lhe responde que o dano atingirá o corpo (σῶμα) do ginasta. Assim, este deve seguir os ensinamentos daquele que é entendido no assunto e não de outros.

Partindo do princípio acima estabelecido, Sócrates diz a Críton que também em outros assuntos, notadamente:

[...] - como é o justo e o injusto, o que é belo e o que é vil, o bem e o mal, para não mencionarmos todos - e que ora consideramos, também aí devemos seguir e recluir a opinião das gentes, ou a do único que neles for entendido, se é que alguém o é? É que, se não nos deixarmos conduzir por ele, destruiremos e maltrataremos em nós aquela parte que se torna melhor com o que é justo e com o que é injusto se perde. Ou não é assim? (PLATÃO, 1983, p. 118, 47 c - 10 a d - 2 a 4).

Críton diz a Sócrates que pensa como ele. (Οἶμαι ἔγωγε, ὦ Σώκρατες.). (PLATON, 2002, p. 222, 47 d - 5). Significa, portanto, que se não ouvirmos a opinião dos entendidos naquilo que se refere ao corpo, o corrompemos. Sócrates pergunta a Críton: “Or la vie est-elle possible avec um corps misérable et ruiné ? »³³ (Ibid, p. 223, 47 e - 3 e 4). (Ἦ. Ἀρ’ οὖν βιωτὸν ἡμῖν ἔστιν μετὰ μοχθηροῦ καὶ διεφθαρμένου σώματος ; “ (Ibid, p. 223, 47 e - 3 e 4).

Sócrates diz ao amigo que mais ainda, não valerá a pena viver se corrompermos aquela parte de nós que diz respeito ao justo e ao injusto, que é a nossa alma (ψυχή). Sócrates pergunta ao amigo: Esta é de maior valor? (Ἦ Ἀλλὰ τιμιώτερον ;), Críton lhe responde: Muito mais (Πολύ γε.). (PLATON, 2002, p. 223, 48 a - 2 e 3).

³³ “A vida é possível com um corpo miserável e arruinado?” (tradução nossa).

Cabe destacar a importância da alma na filosofia socrático-platônica: ela é imortal, é a sede do conhecimento. Este pode se manifestar por meio das palavras e dos atos das pessoas, demonstrando, portanto, o seu interior, a sua alma. Esta, por essência, pertence ao mundo inteligível e na medida em que habita o mundo sensível, o mundo em que esta, aprisionada pelo corpo, tem de ter o devido cuidado diante dos desejos, das paixões que o assolam, evitando a desmedida (**ὑβρις**), a injustiça, a fim de que temperante possa buscar a essência das coisas pelo conhecimento que se eleva do mundo sensível ao mundo inteligível (conforme o eixo geométrico-matemático que abordaremos no capítulo 5 deste trabalho), realizando a ascese do humano para o divino para contemplar a verdade das coisas, fruto da maior das essências; o belo e o bom. Por isso, que é importante segundo Sócrates e Platão, enquanto vivermos, buscarmos a nossa ascese, a fim de que possamos com a asa do conhecimento e não com a ilusão da opinião, alicerçamos a nossa alma, para após a nossa morte, contemplar a verdade no mundo divino. Assim, ser temperante, buscar a justiça, o belo e o bom, são condições para o aprimoramento de nossa alma. Isso significa **o viver bem**, defendido obstinadamente por Sócrates na sua vida. Citamos:

Então, caríssimo, não devemos preocupar-nos com o que diz de nós a multidão, mas como o que diz o entendido no que é justo e no que é injusto, em suma, com o que é a própria realidade³⁴ [...] Ora examina se se mantém válido para nós que viver não é o que mais deve importar, mas viver bem. (PLATÃO, p. 118-119, 48 a - 5 a 8, e, 48 b - 4 e 5).

ΣΩ. Οὐκ ἄρα, ὦ βέλτιστε, πάνυ ἡμῖν οὕτω φροντιστέον τί ἐροῦσιν οἱ πολλοὶ ἡμᾶς, ἀλλ' ὅ τι ὁ ἐπαΐων περὶ τῶν δικαίων καὶ ἀδίκων ὁ εἷς καὶ αὐτὴ ἡ ἀλήθεια. [...] Καὶ τόνδε αὖ σκόπει εἰ ἔτι μένει ἡμῖν ἡ οὐ, ὅτι οὐ τὸ ζῆν περὶ πλείστου ποιητέον, ἀλλὰ τὸ εὖ ζῆν. (PLATON, p. 223, 48 a 4-6 ; b 4-5).

³⁴ Croiset utiliza a expressão “verité purê” (2002, p. 223, 48 a - 7), Nunes utiliza a forma “a própria Verdade” (2007, p. 70, 48 a - 8) e Santos a expressão “a própria realidade” (1983, p. 118, 48 a - 8). Todas essas expressões correspondem à busca do conhecimento essencial, da maior das essências: o bem. (nota nossa).

Viver bem, para Sócrates, é a mesma coisa que viver com honra, ou seja, com caráter de alma que visa praticar o bem, o belo e o justo. Ter uma alma bela que revele a justiça de suas condutas no caminho da ascense, do conhecer-se a si mesmo. Uma vez que Críton também concorda com a afirmativa do amigo, Sócrates o conclama à investigação sobre a justeza ou não da fuga da prisão. Não nos esqueçamos que as análises já efetuadas por ambos, cada vez mais enredam Críton, diminuindo o seu espaço de argumentação favorável à evasão. Citamos:

(S) - Portanto, pelo que concordamos, devemos investigar se é justo ou injusto tentar fugir daqui, não o consentindo os Atenienses. E, se parecer justo, tentêmo-lo, se não, deixêmo-lo.

[...] Visto que a nossa discussão assim o determina, não devemos estudar outra coisa, além do que agora dissemos. Procederemos com justiça, desembolsando dinheiro e mercês para esses que me farão sair daqui, ou, se sairmos, seremos injustos, procedendo assim?

[...] é preferível sofrer o que quer que seja, a cometer uma injustiça. (PLATÃO, 1983, p. 119, 48 b - 10 a 13 e 19 a 27).

ΣΩ - Οὐκοῦν ἐκ τῶν ὁμολογουμένων³⁵ τοῦτο σκεπτέον, πότερον δίκαιον ἐμὲ ἐνθὲνδε πειρᾶσθαι ἐξιέναι μὴ ἀφιέντων ᾿Αθηναίων ἢ οὐ δίκαιον· Καὶ ἐὰν μὲν φαίνεται δίκαιον, πειρώμεθα, εἰ δὲ μὴ, ἐῶμεν.

[...] οὔτε ἄλλο ὅτιοῦν πάσχειν πρὸ τοῦ ἀδικεῖν. (PLATON, 2002, p. 224, 48 d - 5 e 6).

Sócrates relembra a Críton a trajetória filosófica de ambos e a concordância que sempre tiveram de que não se devia cometer injustiça de modo algum. Assim, questiona Críton se esse princípio continua valendo na presente situação. Vejamos:

³⁵ Essa palavra e outras derivadas de **ὁμολογέω** (I. *act.* estar de acordo || reconhecer, confessar || II *méd.* || estar de acordo consigo mesmo || conceder, prometer) e de **ὁμολογία** (s.f. || convênio, acordo || assentimento, adesão) (PEREIRA, 1990, p. 406) são fundamentais em nosso trabalho, notadamente quando da discussão da **prosopopéia das leis** constantes no diálogo Críton. Essas palavras e as suas derivadas aparecem **vinte e uma vezes** no diálogo platônico, conforme destacaremos no desenrolar de nossa análise do texto. (nota nossa).

A palavra **ὁμολογουμένων** tem variações de sentido, conforme os tradutores: Santos e Croiset (“nous nous accordons”) a traduzem por “concordamos”, Pulquério por “de acordo” e Nunes por “assentadas”.

(S) - Dizemos que de modo nenhum se deve cometer a injustiça, ou que umas vezes sim, outras não? Ou, de modo nenhum cometer injustiça será bom e belo, como muitas vezes foi por nós acordado no passado?

Todas essas coisas com que concordamos se foram por água abaixo nestes últimos dias? Achas que aquilo de que conversamos antes com seriedade e já com avançada idade se escapou, como se nós mesmos em nada fôssemos diferentes de crianças? (PLATÃO, 1983, p. 120, 49 a - 2 a 11).

ΣΩ - Οὐδενὶ τρόπῳ φαμέν ἐκόντας ἀδικητέον εἶναι, ἢ τινὶ μὲν ἀδικητέον τρόπῳ τινὶ δὲ οὐ ; ἢ οὐδαμῶς τό γε ἀδικεῖν οὔτε καλόν, ὥς πολλάκις ἡμῖν καὶ ἐν τῷ ἔμπροσθεν χρόνῳ ὡμολογήθη³⁶ ; ὅπερ καὶ ἄρτι ἐλέγετο. * Ἡ πᾶσαι ἡμῖν ἐκεῖναι αἱ πρόσθεν ὁμολογίαι³⁷ ἐν ταῖσδε ταῖς ὀλίγαις ἡμέραις ἐκκεχυμέναι εἰσὶν, καὶ πάλαι, ὦ Κρίτων, ἄρα τηκικοῖδε γέροντες ἄνδρες πρὸς ἀλλήλους σπουδῇ διαλεγόμενοι ἐλάθομεν ἡμᾶς αὐτοὺς παίδων οὐδὲν διαφέροντες ; (PLATON, 2002, p. 225, 49 a - 3 a 10). (grifo nosso).

Criton mais uma vez concorda com Sócrates. Este continua a investigação proposta, pedindo ao seu amigo, de acordo com a crença deste, que o objete caso não concorde com os seus princípios (ἀρχή):

1. Não se deve praticar o mal ou retribuir o mal com o mal.

Sócrates acrescenta: “E vê Críton, se ao concordares com isto concordas contra a tua opinião”(Ibid, 1983, p. 121, 49 c - 11 e 12). (Καὶ ὅρα, ὦ Κρίτων, ταῦτα καθομολογῶν³⁸ ὅπως μὴ παρὰ δόξαν ὁμολογῆς·³⁹) (PLATON, 2002, p. 225, 49 c 10; d, grifo nosso).

³⁶ Os tradutores dão o seguinte significado para as palavras:

ὡμολογήθη - Santos “acordado”, Croiset [« comme nous en sommes convenus » (como nós concordamos)], Pulquério “admitíamos” e Nunes por “admitidos”.

³⁷ Da mesma forma para a expressão:

ὁμολογίαι -

³⁸ Santos traduz por “concordares”; Croiset por “en concédant” (em concedendo; em relação ao proposto por Sócrates, nota nossa), Pulquério por (concederes) e Nunes por “concordares”.

2. Devemos praticar as coisas justas. Concordo, diz Críton. (ὁμολογήση). (Ibid, 49 e - 5).

Críton é favorável aos princípios estabelecidos pelo amigo. Sócrates lhe pede que examine as conseqüências do que dirá agora: “[...] saindo nós daqui sem que a cidade o consinta, fazemos mal a alguém e, precisamente, a quem menos deveríamos fazer? Ou não será assim? Submetemo-nos àqueles princípios que concordámos serem justos ou não?” (PLATÃO, 1983, p. 121, 49 e - 9, e, 50 a - 1 a 4). (‘ **Απιόντες ἐνθένδε ἡμεῖς μὴ πείσαντες τὴν πόλιν πότερον κακῶς τινὰς ποιοῦμεν, καὶ ταῦτα οὐς ἥκιστα δεῖ, ἢ οὐ’; καὶ ἐμμένομεν οἷς ὁμολογήσαμεν⁴⁰ δικαίοις οὖσιν , ἢ οὐ’;**). (Ibid, 2002, p. 226, 49 e - 8, e, 50 a - 1 a 2, grifo nosso).

Na medida em que Críton afirma não saber responder à questão, Sócrates propõe-lhe, no intuito de elucidá-la, ou seja, a investigação sobre a fuga da cidade, utilizando-se de um artifício fascinante: a imagem das leis da cidade e do Estado questionando o filósofo sobre essa possível atitude.

³⁹ Santos traduz por “concordas”, Croiset por “concéder” (conceder); Pulquério por “se partilhas” (no sentido de partilhar de..., no texto “de fato a minha opinião”, nota nossa) e Nunes por “concordar”.

⁴⁰ As traduções adotadas para a expressão foram: Santos “concordámos”, Croiset [“ sommes convenus” (ou seja, concordamos)], Pulquério “reputamos” e Nunes por “consideramos”.

4.3 A NOÇÃO DE CONTRATO NA PROSOPOPÉIA DAS LEIS

É uma criação⁴¹ literária de Platão. Além do seu valor metafórico e lógico, ou seja, a utilização da dialética por parte das Leis que por meio de perguntas feitas a Sócrates e das respostas deste, imitando o procedimento do método socrático, a *Ironia*, permite que o filósofo demonstre a Críton a inutilidade e os inconvenientes da fuga.

Vejamos:

Sócrates propõe a Críton investigar mais uma situação fundamental:

(S) - Então, investiguemos desta maneira. Se, a nós, que estamos para fugir (**ἀποδιδράσκειν**) daqui - como convém chamar-lhe - ou, para sair, as leis e o Estado (**νόμοι καὶ τὸ κοινὸν τῆς πόλεως [...]**) dissessem: “Diz-nos, Sócrates, que pensas fazer? Não é verdade que, neste assunto que estás a empreender, pela tua parte, **pensas destruir-nos, às leis e a toda a cidade?** (**ἄλλο τι ἢ τούτῳ τῷ ἔργῳ ὃ ἐπιχειρεῖς διανοῇ τοὺς τε νόμους ἡμᾶς ἀπολέσαι καὶ σύμπασαν τὴν πόλιν τὸ σὸν μέρος ; [...]**)

Ou parece-te ainda **capaz de subsistir aquela cidade em que as normas emanadas se não sustentam e são transformadas por indivíduos sem autoridade?**”

([...] **τὴν πόλιν εἶναι καὶ μὴ ἀνατετράφθαι ἐν ἣ ἂν αἱ γενόμεναι δίκαι μηδὲν ἰσχύωσιν , ἀλλὰ ὑπὸ ἰδιωτῶν ἄκυροίτε γίνωνται καὶ διαφθείρωνται ;**)⁴²

Que responderemos, Críton, a essas e todas as outras perguntas? Pois alguém e em especial um orador teria muito a dizer sobre o facto de se subverterem as leis, que prescrevem que as sentenças promulgadas pelos tribunais são autoridade. Ou responderemos a elas que “a cidade nos prejudicou,

⁴¹ Prosopopéia: “Substantivo feminino. Os significados podem ser: 1. E. Ling. Figura pela qual se dá vida e, pois, ação, movimento e voz, a coisas inanimadas, e se empresta voz a pessoas ausentes ou mortas e a animais; personificação, metagoge; 2. Fig. Discurso empolado ou veemente”. (AURÉLIO, 2005).

⁴² Citações de Platon apud Croiset, 2002, 50 b.

aplicando mal a justiça”. Responderemos isto, ou outra coisa? (PLATÃO, 1983, p. 121-122, 50 a - 6 a 10, e, 50 b - 1 a 11) (grifo nosso)⁴³.

Crítón responde rapidamente: “Isto, por Zeus, Sócrates” (Ibid, 1983, p. 122, 50 c - 2). (Ταῦτα νῆ Δία, ὦ Σώκράτης.) (PLATON, 2002, p. 227, 50 c - 3), apegando-se ao argumento de que a cidade teria julgado mal a Sócrates, ou seja, de forma injusta.

Ele não analisa o conteúdo das fortes palavras de Sócrates. Parece-nos que procura manter-se preso ao argumento da injustiça cometida pela cidade, na tentativa cada vez mais distante de persuadir Sócrates a evadir-se. Assim, as noções de política e cidadania, como destruir a lei e, por conseguinte, causar a própria destruição da cidade, pois ela não pode subsistir sem a ordem, não calaram fundo em Crítón. Talvez, ele não tenha refletido sobre a ausência de autoridade, da falta de lei, que colocam os próprios cidadãos em risco. Como sobreviver numa cidade sem lei? Como manter os seus direitos intactos? Pela força? Pela luta de todos contra todos? Não seria recuar a um Estado sem lei?

No diálogo platônico *Político*, temos algumas considerações fundamentais para compreendermos a importância da arte política na condução da cidade. Destacamos:

- O personagem Estrangeiro define para o personagem Sócrates⁴⁴, o jovem, que não é o mestre de Platão, a política: “Pois que demos o nome de **política à arte que se ocupa da pólis**” (PLATÃO, 1979, p. 226, 279 e - 9 e 10, grifo nosso).

⁴³ Pulquério (1977, p. 61-62) e Croiset (2002, p. 226, adotam a tradução “as leis e o Estado”, enquanto Nunes (2007, p. 73) adota a tradução “as Leis e o Governo da cidade. No outro caso, que Santos denomina de “indivíduos”, todos os demais (Pulquério, Croiset e Nunes, traduzem por particulares).

⁴⁴ No início do diálogo estão presentes Sócrates, Teodoro, Estrangeiro de Eléia, Teeteto e Sócrates, o jovem. Teodoro pede ao Estrangeiro que possa falar do político ou do filósofo. Sócrates pede ao Estrangeiro para dialogar com o Sócrates, o jovem.

- O Estrangeiro diz ao seu interlocutor: “- Ora, como chamaríamos àquele que peca contra a arte política? Não o qualificaríamos de odioso, mau e injusto?” (Ibid, 1979, p. 245, 296 c - 5 a 8).

Justamente por não querer pecar contra a arte política, notadamente contra as Leis da cidade, por toda a importância que elas têm para a realização da cidadania, Sócrates se utiliza da prosopopéia, para definitivamente, por meio de um argumento fortemente racional, mostrar ao amigo, que ele, Sócrates, não pode ser injusto. E mesmo na hipótese de ter sido mal julgado pelos juízes, afrontar a decisão seria pagar o mal com o mal; não havendo diferença entre em fazer o mal e ser injusto, atingindo a quem não deveria: as leis da cidade. Uma cidade sem lei não subsiste, pois, senão, todos acreditariam ter o direito de fazer o que bem entende não havendo qualquer equilíbrio entre os homens, uma vez que não haveria mais o conceito de cidadania.

Pode-se se pensar na hipótese, e isso devia acontecer na democracia ateniense, de alguém, por qualquer interesse de usufruir um benefício, afrontar as leis da cidade. Mas, certamente, no ideal socrático-platônico, a alma dessa pessoa, ao praticar injustiça, não estava preparada para a ascensão no caminho do conhecimento e da justiça. Para Sócrates, cometer uma injustiça era inaceitável, para uma alma que buscava o caminho da virtude (‘ἀρετή’).

Um exemplo, baseado na filosofia política de Hume (1711-1776), citamos de memória, é pertinente à nossa discussão: caso um indivíduo, por uma necessidade urgente, avançar num sinal vermelho de trânsito, apesar de cometer uma infração, ferindo a lei, a cidade não é atingida de forma cabal. Da mesma forma, que dois ou três façam o mesmo. Agora, numa situação em que todos os motoristas de uma cidade não parem num sinal vermelho, o caos é gerado, e a cidade sofre um abalo na sua organização, prejudicando a outros indivíduos. Portanto, para Hume, a lei é como uma contabilidade: ao infringi-la devo considerar os prós e

os contras de meus atos, analisando se me benefico de fato em a afrontando. Situação inadmissível para Sócrates e Platão.

E o que é uma cidade afinal de contas? Não é um espelho que reflete a soma das almas dos indivíduos? Portanto, quanto mais virtuosas forem essas almas mais o reflexo da cidade é de beleza e de justiça.

- O Estrangeiro defende a legalidade necessária: “Proibir todas as pessoas, na cidade, de transgredir as leis, e punir pela morte ou pelos maiores suplícios aquele que ousa fazê-lo”. (PLATÃO, 1979, p. 246, 297 e).

No diálogo das Leis com Sócrates essa situação aparecerá, conforme destacaremos posteriormente.

- Depois de outras considerações sobre as leis, o Estrangeiro, veementemente, arremata: “- Portanto, em qualquer domínio em que se estabeleçam leis e códigos escritos, impõe-se, em segundo lugar, jamais permitir ao indivíduo ou à massa qualquer ato que possa infringi-los, no que quer que seja” (Ibid, p. 248, 300 c).

Embora as considerações do Estrangeiro de Eléia não sejam feitas por Sócrates ou Platão, na condição de personagens no diálogo, não podemos desconsiderá-las, uma vez, como veremos na prosopopéia das leis, Sócrates e Platão comungam dessas idéias. Nesse caso, haveria que se caracterizar a afronta à lei que levaria à morte, bem como as formas de suplícios que seriam aplicadas ao transgressor. Por outro lado, recordando o caso de Sócrates, acabou levando-o à morte, embora pudesse ter evitado, portanto, não configurando uma forma direta de suplício, as acusações de não respeitar os deuses da cidade, de criação de outros deuses, notadamente pela presença do *daimon* socrático, e a corrupção da juventude ateniense.

Embora, sejam acusações fortíssimas, houve a possibilidade de Sócrates substituir a sentença de morte pelo pagamento de uma multa ou exilar-se da cidade; caminhos não aceitos pelo filósofo ateniense, pela fidelidade à sua missão filosófica e às leis divinas, do Hades, que poderiam julgá-lo quando da sua ida para o mundo dos mortos.

Retomando o diálogo, deparamos-nos com as Leis propondo a Sócrates, da mesma forma como ele fazia com os seus interlocutores, que respondesse às perguntas que lhe serão feitas, a fim de avançarem no esclarecimento de ser justo ou injusto o filósofo evadir-se da cidade de Atenas sem o consentimento dela. Sócrates aceita experimentar o mesmo método que utilizava com os seus interlocutores. Vejamos:

Suponhamos que as leis nos dissessem: “Sócrates, era isso que **estava combinado entre nós ou que te submeterias às sentenças proferidas pelo Estado?**” (grifo nosso)

(ΣΩ) - Τί οὖν , ἂν εἰπωσιν οἱ νόμοι· “ ὦ Σώκρατες, ἡ καὶ ταῦτα ὡμολόγητο⁴⁵ ἡμῖν τε καὶ σοί, ἥ ἐμμένειν ταῖς δίκαις αἷς ἂν ἡ πόλις δικάζῃ ; “

“Ó Sócrates, não te espantes com o que dizemos; responde se seguida, visto que costumavas usar da pergunta e resposta. Vamos acusando-nos a nós e à cidade, quem procuras perder? Explica-nos, pois. Tens algo a censurar a estas leis [...] (PLATÃO, 1993, p. 122, 50 c).

“ ὦ Σώκρατες, μὴ θαύμαζε τὰ λεγόμενα, ἀλλ’ ἀποκρίνου, ἐπειδὴ καὶ εἰωθας χρῆσθαι τῷ ἐρωτᾶν τε καὶ ἀποκρίνεσθαι. Φέρε γάρ, τὸ ἐγκαλῶν ἡμῖν καὶ τῇ πόλει ἐπιχειρεῖς ἡμᾶς ἀπολλύναι ; [...] (PLATON, p. 227, 50 C).

Sócrates começa a responder às perguntas sobre as leis que fizeram parte de sua vida e que havia acatado até então, sem que tivesse feito, anteriormente, qualquer reparo sobre elas, por considerá-las boas (Καλῶς). Destacamos, conforme Santos (1983):

⁴⁵ Tradução de Croiset (2002, p. 227, 50 c-6) como “était convenus” (foi convencionado, tradução nossa), Pulquério (1997, p. 62) por “estava combinado”, Nunes (2007, p. 74) por “ficou convencionado”.

- Por nosso intermédio, o seu pai (**πατήρ**) recebeu a sua mãe (**μητέρα**), gerando o seu ser.

Sócrates, “Explica-nos, pois. Tens alguma coisa a censurara estas leis sobre os casamentos (**γάμους**), não te servimos bem?” (p. 122) (inserção da palavra grega nossa);

- E as leis “[...] sobre a criação e educação (**παιδείαν**) de descendentes, em que tu foste educado? Ou não fomos bem feitas, nós, as leis estabelecidas sobre essas matérias, transmitidas ao teu pai, que te educou pela música e pela ginástica?” (p. 122)

(**[...] τῷ πατρὶ τῷ σὼ τε ἐν μουσικῇ καὶ γυμναστικῇ παιδεύειν ;**)

(PLATON, 2002, p. 227, 50 d 8-9).

Após essas considerações, as Leis novamente fazem alguns questionamentos a Sócrates; dá-nos a impressão, num tom mais áspero e de censura, sobre uma possível opção pela fuga.

Conforme Santos (1983, p. 122-123):

- “Tens algum a censurar a estas leis sobre os casamentos [...]” (**Φράσου οὖν, τούτοις ἡμῶν τοῖς νόμοις τοῖς περὶ τοὺς γάμους μέμφη τι ὥς οὐ καλῶς ἔχουσιν;**). Sócrates diz que “não repreendo” (**Οὐ μέμφομαι**) (PLATON, 2002, p. 227, 50 d 4-7);

- “Mas às leis sobre a criação e educação de descendentes, em que tu foste educado? Ou não fomos bem feitas, nós, as leis estabelecidas sobre essas matérias, transmitidas ao teu pai, que

te educou pela música e pela ginástica? (Ἄλλὰ τοῖς περὶ τὴν τοῦ γενομένου τροφήν τε καὶ παιδείαν ἐν ἧ καὶ σὺ ἐπαιδεύθης ; ἢ οὐ καλῶς προσέτατον ἡμῶν οἱ ἐπὶ τούτοις τεταγμένοι νόμοι παραγγέλλοντες τῷ πατρὶ τῷ σῶι σε ἐν μουσικῇ καὶ γυμναστικῇ ;). Sócrates responde: “Favoravelmente” (Καλῶς ,) (Ibid, p. 227, 50 d 5-8; e).

As Leis fazem novos questionamentos, que Sócrates os escuta atentamente, importantes para a condição de um cidadão que deve respeito à Pátria. Destacamos alguns aspectos, citando Santos (Ibid, p. 123):

- “Depois de nascido, alimentado e educado, primeiro **poderias dizer que não eras nosso descendente ou escravo**, tu e os que de ti provêm?” (grifo nosso). (Εἶεν· ἐπειδὴ δὲ ἐγένου τε καὶ ἐξετράφης καὶ ἐπαιδεύθης, ἔχοις ἄν εἰπεῖν πρῶτον μὲν ὥς οὐχὶ ἡμέτερος ἦσθα καὶ ἔκγονος καὶ δοῦλος αὐτός τε καὶ οἱ σοὶ πρόγονοι ;) (PLATON, 2002, p. 227, 50 e 1-4).

Essa questão de ser “escravo” da Pátria, ou da *pólis* é muito significativa. As Leis querem dizer que, na própria concepção de Sócrates, uma pessoa que nasce numa cidade, que vive nela, de acordo com as regras de convívio entre os homens, que é formado pelo modelo de educação desenvolvido segundo as normas da cidade, que, após, atingir a idade necessária para participar da esfera da cidadania, colaborando para a tomada de decisões políticas da cidade, configura alguém que aceitou a cidade integralmente, portanto, tendo que ser fiel a

ela, como deve ser um “escravo” fiel ao seu senhor. O sentido de escravo é, segundo o nosso entendimento da disposição de Sócrates, tão somente, enfatizar, metaforicamente, o perfil de alguém que nunca interpôs nenhuma ressalva ao *modus vivendi* na cidade, para que, quando, diante de um perigo, não esqueça tudo o que pactuou, como se tivesse sido sem importância nenhuma. Assim, não aceitamos a idéia, como alguns podem ter, de o sentir-se “escravo” como o é um “escravo” obtido numa guerra, ou comprado, desprovido da cidadania ateniense. Ao contrário, para aquele que têm direitos e deveres para com a *pólis*, sempre resta o fato de ser cidadão, de buscar alternativas para as ameaças que uma cidade pode fazer contra ele. Dessa forma, não pode ser reduzido à escravatura (καταδουλώω), conforme Pereira (1990, p. 858). Há que se considerar, também, que mesmo um escravo, no sentido daquele que não é cidadão, não participante da esfera da política, pode, caso decida, revoltar-se de alguma forma, certamente correndo todos os riscos inerentes a essa decisão. Na história da cidade de Atenas, de acordo com Aristóteles em sua obra *Constitución de Atenas* (2007, p. 36), antes da época de Sólon, por exemplo, o conflito armado entre a classe da nobreza e da classe dos pobres era constante. Os pobres, suas mulheres e filhos, que faziam o plantio e a colheita, podiam ser escravizados pela classe da nobreza, que detinha o poder da terra, caso não pagassem, condição previamente estabelecida, a sexta parte do valor da safra. Citamos Aristóteles:

Siendo ésta la organización de la sociedad, com la mayoría sometida a la esclavitud de unos pocos, el pueblo en masa se soliviantó contra la nobleza. Como la revuelta adquiriera carácter de gran violencia, com uno y outro bando enfrentados durante muchos años, decidieron elegir a Sólon como arconte em calidad de árbitro entre ambas partes y le encargaron que redactara una Constitución [...] ⁴⁶ (ARISTÓTELES, 2007, p. 40).

⁴⁶ “Sendo esta a organização da sociedade, com a maioria submetida à escravatura de uns poucos, o povo em massa se sublevou contra a nobreza. Como a revolta adquirira caráter de grande violência, com um e outro lado enfrentados durante muitos anos, decidiram elegir Sólon como arconte na qualidade de árbitro entre as partes e o encarregaram que redigisse uma Constituição” (tradução nossa).

O Arcontado de Sólon, conforme comentaremos no capítulo 5 de nossa tese, deu-se no período de 592-591 a.C. O arconte é um magistrado de alta representatividade.

Retomando o diálogo *Críton*, as Leis continuam com os seus questionamentos:

E, pelo que diz respeito às leis, é como se, ao intentarmos perder-te, por pensarmos que era justo, tu, pela tua parte, retribuísse, se fosses capaz, tentando perder-nos, a nós, às leis e à tua terra. E dirias, ao fazer isso, que obras coisas justas, como se, na verdade, cuidasses da excelência? (PLATÃO, 1983, p. 123, 51 a – 1 a 6).

(πρὸς δὲ τὴν πατρίδα ἄρα καὶ τοὺς νόμους ἐξέσται σοι, ὥστε, ἐάν σε ἐπιχειρῶμεν ἡμεῖς ἀπολλύναι δίκαιον ἡγούμενοι εἶναι, καὶ σὺ δὲ ἡμᾶς τοὺς νόμους καὶ τὴν πατρίδα καθ’ ὅσον δύνασαι ἐπιχειρήσεις ἀνταπολλύναι, καὶ φήσεις ταῦτα ποιῶν δίκαια πράττειν ὁ τῇ ἀληθείᾳ τῆς ἀρετῆς ἐπιμελόμενος ;) (PLATON, 2002, p. 228, 51 a 1-6).

“Ora, se tu és assim sábio, como te escapou que a pátria seja mais venerável e mais santa que o pai e a mãe e todos os descendentes e de maior conta junto dos deuses e dos homens sensatos? [...] (Ibid, p. 123, 51 a 7-10).

(’ Ἡ οὕτως εἴ σοφὸς ὥστε λέληθέν σε ὅτι μητρός τε καὶ πατρὸς καὶ τῶν ἄλλων προγόνων ἀπάντων τιμιώτερόν ἐστιν ἡ πατρίς καὶ σεμνότερον καὶ ἀγιώτερον καὶ ἐν μείζονι μοίρᾳ καὶ παρὰ θεοῖς· καὶ παρ’ ἀνθρώποις τοῖς νοῦν ἔχουσι , [...]) (Ibid, 2002, p. 228, 51 a 7-11).

As Leis, na simulação do próprio pensamento e boca de Sócrates, estão, ainda de uma forma persuasiva, ou seja, argumentando no campo da razão, as implicações da possível fuga de Sócrates. Por isso, elas enfatizam que ser justo é acatar as suas determinações, pois são frutos da criação dos próprios homens, após debates racionais, retóricos e persuasivos, a fim de edificá-las e cumpri-las. No caso do filósofo ateniense, que apregoa o cumprimento, sempre, da justiça, em qualquer situação, pior mal do que faria, ao fugir, tornando-se injusto, impossível. As Leis, a pátria, são maiores que qualquer unidade familiar, em que se deve buscar o convívio justo do respeito aos pais. Elas, no reino humano, são fundamentais para o exercício e unidade da cidadania, por isso, o esforço de mantê-las, sem colocá-las em risco.

Ao se defrontar com elas, o cidadão que as afronta, torna-se alvo dos homens sensatos (ἄνθρωποι σοφοί) e dos deuses (θεοί). As Leis sabem que mais do que ninguém, pelas suas palavras e seus atos, Sócrates, não poderia deixar de ser um homem justo, optando pela fuga. Elas esperam que o filósofo confirme a sua trajetória de vida. Esse sentido de justiça, nós o encontramos na seguinte narrativa de Xenofonte em sua obra *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*, capítulo IV, Memoráveis-IV:

Quanto à justiça, longe de rebaixar sua opinião, patenteava-a por atos: no particular de sua casa era todo equidade e benevolência; como cidadão, toda obediência aos magistrados em tudo o que manda a lei, quer na cidade, quer nos exércitos, onde o abalizava seu espírito de disciplina. Presidindo, na qualidade de epistata, aos congressos populares, impediu o povo de votar contra as leis e, nelas arrimado, resistiu à fúria do populacho que nenhum outro teria coragem de enfrentar. Quando os Trinta lhe davam ordens avessas às leis, não as acatava. Assim, quando lhe proibiram o palestrar com os jovens e o encarregaram, juntamente com outros cidadãos, de conduzir um homem que intentavam assassinar, só ele se recusou de obedecer, **porque tais ordens eram ilegais.** (1980, p. 145).

O fato de Sócrates ter se rebelado contra uma ordem dos Trinta Tiranos, que assumiram o poder de Atenas apoiado pelos espartanos, após a cidade de Sócrates ter se rendido a Esparta (404 a.C.), não configura uma desobediência da lei pelo filósofo. À medida, de acordo com Sócrates, que o governo tirânico assumiu o poder de forma ilegal, as ordens emanadas por ele não tinham representatividade legal. Sobre a relação entre justiça e legalidade, destacamos uma passagem significativa de Xenofonte, sobre o contexto de uma discussão entre Hípias de Eléia e Sócrates:

- Queres dizer, Sócrates, que legal e justo sejam uma só e mesma coisa? (H)
- Sim. (S)
- Então não sei o que entendes por legal e justo. (H)
- Conheces as leis do Estado? (S)
- Conheço-as. (H)
- Que são elas? (S)
- **O que de comum acordo decretam os cidadãos estatuinto o que deve e o que não deve fazer-se.** (H)
- Portanto, legal é o que se conforma com esses regulamentos

- políticos, ilegal o que os transgride. (S)
- Muito bem. (H)
- Ser justo é obedecer-lhes, injusto desobedecer-lhes. (S)
- Sem dúvida. (H)
- [...]
- Logo, justo é quem vive dentro da lei, injusto quem da lei aberrar. (S)
- [...]
- Eis-te provado, Hípias, **ser o legal e o justo uma única e mesma coisa**. Se não estás de acordo, dize-mo. (S)
- Por Júpiter ! Sócrates, como poderia eu discrepar do que acabas de dizer da justiça? (H) (XENOFONTE, 1980, p. 146-147) (grifo nosso).

O nosso destaque foi no sentido de ressaltar a idéia de Hípias de Eléia, com a concordância de Sócrates na obra de Xenofonte, que as Leis do Estado são frutos do “acordo” entre os cidadãos, reforçando a idéia de acordo, pacto. Ainda neste capítulo, voltaremos a enfatizar as palavras de Sócrates sobre a importância das leis, na visão de Xenofonte.

As Leis continuam a alertar Sócrates sobre a necessidade de respeitá-las:

E que é preciso venerar e ceder e acarinhar a pátria, que é severa, mais que o pai, e persuadi-la, ou fazer o que ela queira, e sofrer, se ela prescrever que se sofra alguma coisa; e suportar com paciência que te batam, prendam e levem para a guerra e para ser ferido ou morto. Deverás fazer isso e assim é que é justo e não deves ceder, nem retirar, nem abandonar o posto, mas, na guerra, no tribunal e em todo o lado, **deves fazer o que te ordene a cidade e a pátria, ou persuadi-la, com argumentos justos**. E se ímpio forçar a piedade contra a mãe ou o pai, sê-lo-á ainda pior, contra a pátria. (PLATÃO, 1983, p. 123, 51 b 1-12) (grifo nosso).

Καὶ σέβεσθαι δεῖ καὶ μᾶλλον ὑπέκειν καὶ θωπεύειν πατρίδα χαλεπαίνουσιν ἢ πατέρα, καὶ ἢ πείθειν ἢ ποιεῖν ἃ ἂν κελεύῃ καὶ πάσχειν ἐάν τι προστάτῃ παθεῖν ἡσυχίαν ἄγοντα, ἐάν τε τύπτεσθαι, ἐάν τε δεῖσθαι, ἐάν τε εἰς πόλεμον ἄγῃ πωθησόμενον ἢ ἀποθανούμενον, ποιητέον ταῦτα καὶ τὸ δίκαιον οὕτως ἔχει, καὶ οὐχὶ ὑπεικτέον οὐδὲ ἀναχωρητέον οὐδὲ λειπτέον τὴν τάξιν, ἀλλὰ καὶ ἐν πολέμῳ καὶ ἐν δικαστηρίῳ καὶ πανταχοῦ ποιητέον ἃ ἂν κελεύῃ ἡ πόλις καὶ ἡ πατρίς ἢ πείθειν αὐτήν ἢ τὸ δίκαιον πέφυκε, βιάζεσθαι δὲ οὐχ ὅσιον οὔτε μητέρα οὔτε πατέρα, πολὺ δὲ τούτων ἔτι ἦττον τὴν πατρίδα ; (PLATON, p. 228, 51 b 1-11).

As Leis insistem no respeito do cidadão às normas estabelecidas já que estas visam proteger a cidade e seus habitantes. Para manter a cidade, tudo deve ser feito, em conformidade com as leis que regem a sua manutenção. Caso algum cidadão discorde de alguma das condições estabelecidas, novamente insistem as Leis, que procure, por meio da persuasão e argumentos justos, ou seja, legais, a modificação que acredite ser necessária.

Ao fim dessas considerações das Leis, Sócrates pergunta a Críton se essas asserções são verdadeiras: “[...] Dizem as leis a verdade ou não?” (ἀληθῆ λέγειν τοὺς ἢ οὐ ;). A resposta de Críton, a impressão que nos dá é de abatimento pela força dos argumentos do amigo e mestre, pois está cada vez mais desprovido de argumentos judiciosos para sustentar a proposta de fuga, é: “Parece-me que sim” (Ibid, p. 123), (Ἵμοιγε δοκεῖ.) (Ibid, p. 228).

Sobre a concordância dos cidadãos em obedecer às leis a fim de manter intacta a *pólis*, as Leis, agora de maneira mais clara ainda, argumentando que qualquer cidadão, quando de posse de seus direitos cívicos, poderia ter deixado a cidade para buscar uma outra cidade que lhe agradasse mais, ao não ter optado por essa possibilidade, deve acatar os ditames que salvaguardam a cidade e a cidadania. Embora seja uma citação longa, é importante destacarmos:

“Observa, agora, Sócrates” – **diriam talvez as leis.** – “Se o que nós dizemos é verdade, não intentas coisas justas, ao procederes como intentas, pois nós te geramos, criámos, educamos e demos parte, a ti e a todos os outros cidadãos, de todas as coisas belas de que somos capazes. Contudo, prevenimos de que **é lícito a qualquer ateniense, quando entra na posse de seus direitos cívicos e nos conhece a nós, as leis e à vida da sua cidade, caso não lhe agrademos, tomar as suas coisas e ir-se embora para onde queira.** E nenhuma de nós, as leis, é obstáculo, nem lhe impede a saída, se alguém quiser deixar-nos para as colônias, se não satisfizermos, indo ser estrangeiro para qualquer outro lado, saindo daqui com os seus pertences. “Ao que ficar conosco, vendo **o modo como ditamos as normas da justiça e administramos a cidade, sob todos os aspectos, mais dizemos que concorda, de facto, connosco e executa o que lhe mandarmos [...]**” (PLATÃO, 1983, p. 124, 51 c 6-9; 51 d 1-9, e, 51 e 1-4).

“ Σκόπει τοίνυν, ὦ Σώκρτες, “ φαίεν ἄν ἴσως οἱ νόμοι, “ εἰ ἡμεῖς ταῦτα ἀληθῆ λέγομεν ὅτι οὐ δίκαια ἡμᾶς ἐπιχειρεῖς δρᾶν ἃ νῦν ἐπιχειρεῖς. Ἡμεῖς γάρ σε γεννήσαντες, ἐκθρέψαντες, παιδεύσαντες, μεταδόντες ἀπάντων ὧν οἱοί τ’ ἦμεν καλῶν σοί καὶ τοῖς ἄλλοις πᾶσιν πολίταις, ὅμως προαγορεύομεν τῷ ἐξουσίαν πεποιηκέναι Ἁθηναίων τῷ βουλομένῳ, ἐπειδάν δοκιμασθῇ καὶ ἴδῃ τὰ ἐν τῇ πόλει πράγματα καὶ ἡμᾶς τοὺς νόμους, ᾧ ἄν μὴ ἀρέσκωμεν ἡμεῖς, ἐξεῖναι λαβόντα τὰ αὐτοῦ ἀπιέναι ὅποιον βούληται. Καὶ οὐδεὶς ἡμῶν τῶν νόμων ἐμποδὼν ἐστὶν οὐδ’ ἀπαγορεύει, ἐάν τις βούληται ὑμῶν εἰς ἀποικίαν ἵεναι εἰ μὴ ἀρέσκοιμεν ἡμεῖς τε καὶ ἡ πόλις, ἐάν τε μετοικεῖν ἄλλοσέ ποτε ἐλθόν, ἵεναι ἐκεῖδε ὅποιον βούληται ἔχοντα τὰ αὐτοῦ. “

“Ὅς δ’ ἂν ὑμῶν παραμείνη δυνάμειν ἡμεῖς τάς τε δίκας δικάζομεν καὶ τὰλλα τὴν πόλιν διοικοῦμεν, ἤδη φάμεν τοῦτον ὁμολογηκέναι⁴⁷ ἔργῳ ἡμῖν ἃ ἂν ἡμεῖς κελεύωμεν ποιήσῃ ταῦτα [...]. (PLATON, p. 228-229, 51 c 5-9, 51 d 1-9 e, 51 e 1-4) (grifo nosso).

Convém explicar o destaque que fizemos no texto, nos seguintes aspectos:

- Quando Sócrates diz “Observa, agora, Sócrates” – **diriam talvez as leis** - dá-nos a oportunidade de refletirmos, notadamente pela expressão “talvez”, se é uma possibilidade inclusa na Lei que salte aos olhos, de imediato, quando da vivência de uma situação parecida, ou, parece-nos mais evidente, a concepção de Sócrates diante dos acontecimentos, ou seja, os argumentos racionais, diferente dos emocionais postos por Críton, do que aconteceria às Leis caso não se acreditasse nessa visão político-moral defendida por Sócrates. Na página 36 já nos reportamos à relação defendida pelo filósofo ateniense entre o justo e o legal.

⁴⁷ A expressão **ὁμολογηκέναι** é traduzida por Santos como “concorda”; por Croiset como “[...] l’engagement d’obéir [...]” (p. 229, 51 e-5), ou seja, “[...] o compromisso de obedecer [...]” (tradução nossa); por Nunes como “concordou” (2007, p. 75, 51 e-3) e Pulquério como “comprometeu” (1997, p. 63, 51 e-3).

- Outro dado importante é o sentido do ateniense “entrar na posse de seus direitos cívicos”.

Para tanto nos utilizamos da explicação de Croiset:

Littéralement : “ Après qu’il a subi la dokimassie. “ On appelait ainsi la justification que le jeune Athénien (ou son représentant autorisé) devait fournir devant l’assemblée de son dème pour attester qu’il possédait, au moment de devenir citoyen effectif, les qualités exigées par la loi. (2002, p. 228, nota de rodapé I)⁴⁸.

Convém explicarmos a passagem da *Efebria* para o momento que o jovem torna-se cidadão de pleno direito. Vejamos o que nos diz sobre isso Aristóteles em sua *Constituição de Atenas*, item *A instituição da Efebria* (ARISTÓTELES, 2007, p. 98-100):

- Para participar do governo é necessário que os cidadãos sejam nascidos de progenitores que tenham plenos direitos civis. O jovem é inscrito como cidadão aos dezoito anos, mediante um juramento que deve realizar, prometendo: 1) que tenha a idade necessária; 2) que é um homem livre e nascido legitimamente. No caso de ser excluído por não ser de condição livre, pode recorrer a um Tribunal, do qual fazem parte cinco membros do demo do jovem para decidirem o assunto. Caso se confirme que o jovem não é cidadão livre, além de não ter direito à inscrição, o Estado pode vendê-lo como escravo. Comprovada as exigências, o pai do jovem se reúne em sua tribo e mediante juramento elegem três membros da tribo, obedecendo às exigências: tenham a idade de quarenta anos e sejam considerados os mais honoráveis e mais idôneos para se ocuparem dos efebos⁴⁹, exercendo as funções: um é o “censor”, o outro é o chefe de todos os efebos da tribo, denominado de “supervisor” (*kosmeta*). Essas pessoas se

⁴⁸ “Literalmente: “Depois que ele sofreu a dokimasía”. “Chama-se assim a justificação que o jovem Ateniense (ou o seu representante autorizado) deve fornecer diante da assembléia de seu demo para atestar que possui no momento de se tornar cidadão efetivo, as qualidades exigidas pela lei” (tradução nossa). *Dokimasía* é o exame prévio de um candidato eleito para o desempenho de uma magistratura (conforme *Constituciones políticas griegas*, 2007, no Glosário de términos políticos, p. 23).

⁴⁹ “Na Grécia antiga, rapaz que atingiu a puberdade. [Em Atenas, especialmente, os mancebos entre 18 e 20 anos, submetidos a educação especial.]”, conforme Ferreira (2004).

encarregam da educação dos efebos, levando-os, a visitar os santuários, ao Pireu, para desempenharem a função de vigilância, da mesma forma que outros efebos são deslocados para vigiarem outros fortes (Muniquia e Acte). O “censor” recebe uma ajuda financeira diária de um *dracma* para a sua alimentação, bem como quatro *óbolos* para cada efebo de sua tribo, a fim de adquirir tudo o que é necessário para o sustento comunitário, uma vez que todos os efebos realizam suas comidas em suas tribos. Os efebos realizam a instrução militar do tipo: aprenderem a combater como *hoplitas*, ou seja, soldados da infantaria, a manejar o arco, a lançar o dardo e a manejar a catapulta, por intermédio de dois “instrutores”, escolhidos pelo conjunto de cidadãos de cada tribo, por uma votação no qual são eleitos aqueles que tiverem o maior número de mãos alçadas em seu favor.

Assim transcorre o primeiro ano dessa educação dos efebos.

No segundo ano ocorre uma Assembléia do povo no teatro, no qual são testados os conhecimentos militares adquiridos pelos jovens. Depois de testados, eles recebem do Estado um escudo redondo e uma lança, a fim de realizarem manobras militares pelo país e participarem das guarnições das fortalezas. No decorrer desses anos, recebem do Estado uma capa (clâmide)⁵⁰ e estão isentos do pagamento de quaisquer tributos. A fim de não se ausentarem dessas obrigações referidas, os efebos não podem participar dos tribunais de justiça, nem como defensores nem como acusadores, salvo um problema familiar. Assim ao término desses anos se incorporam como **cidadãos de pleno direito**.

Retomemos o diálogo *Críton*, observando que as próximas páginas do diálogo, até o seu fim, são fundamentais para o nosso trabalho, uma vez que apresentam várias ocorrências da

⁵⁰ “Substantivo feminino. 1.Manto dos antigos gregos, que se prendia por um broche ao pescoço ou ao ombro direito” (FERREIRA, 2004).

expressão **ὁμολογία** e variações, obrigando-nos, a citá-las, mesmo que exaustivamente, para o devido esclarecimento da noção de acordo, convenção do cidadão com as leis da cidade. Vejamos, pois:

E aquele que não se deixar persuadir, dizemos que é triplamente injusto: por não se deixar persuadir por quem lhe deu vida, por quem o criou, e porque aceitando ser por nós persuadido, não nos persuade, nem se deixa persuadir. E é injusto porque, embora proponhamos, sem impor selvaticamente⁵¹ as coisas que ordenamos, concedemos-lhe que nos persuada ou nos obedeça e ele não faz nenhuma dessas coisas. (PLATÃO, 1983, p. 125, 51 e 5-8, e, 52 a 1-4).

[...] καὶ τὸν μὴ πειθόμενον τριχῇ φαμεν ἀδικεῖν, ὅτι τε γεννηταῖς οὖσιν ἡμῖν οὐ πείθεται καὶ ὅτι τροφέεσσι καὶ ὅτι ὁμολογήσας⁵² ἡμῖν πείσεσθαι οὔτε πείθεται οὔτε πείθει ἡμᾶς εἰ μὴ καλῶς τι ποιοῦμεν, προτιθέντων ἡμῶν καὶ οὐκ ἀγρίως ἐπιταττόντων ποιεῖν ἃ ἂν κελεύωμεν, ἀλλὰ ἐφιέντων δυοῖν θάτερα ἢ πείθειν ἡμᾶς ἢ ποιεῖν, τούτων οὐδέτερα ποιεῖ. (PLATON, 2002, p. 229, 52 a, 1-3).

As Leis dizem a Sócrates que o caminho válido para se contestar qualquer uma de suas irmãs é a persuasão (**πείθω**), ou seja, utilizar-se do exercício da cidadania para na Assembléia propor a erradicação ou a modificação da lei que se julgar indevida. Qualquer outro caminho, notadamente o da desobediência, que significa o rompimento de um acordo, gera o confronto, no qual a Lei, que nesse momento, somente, propõe o cumprimento das regras estabelecidas, poderá, caso contrário, utilizar-se de outro expediente diferente da persuasão. Ao aceitar a fuga, Sócrates incorreria no caminho do descumprimento da lei.

⁵¹ À essa expressão utilizada por Santos; Nunes utiliza a expressão “rudeza” (2007, p. 76); Pulquério a expressão “sem imposições tirânicas” (1997, p. 64) e Croiset utiliza a expressão “commander durement” (2002, p. 229), ou seja, “impor duramente” (tradução nossa).

⁵² Santos traduz a expressão por “aceitando” (1993, p. 124); Nunes por “compromisso tácito” (2007, p. 76); Pulquério por “prometer obediência” (1997, p. 64) e Croiset por “s’étant engagé” (2002, p. 229), ou seja, (tendo se comprometido) (tradução nossa).

Se então me perguntasse – “Porquê?” – talvez me censurassem, dizendo que nisto, eu, mais que os Atenienses, **acordei tal acordo com as leis**. Pois diriam – “Ó Sócrates, **grandes são para nós as provas de que nós e a cidade te agradamos**. De outro modo, como é que, mais que todos os outros Atenienses, continuas a viver em casa nesta cidade, se não te agradássemos? Pois, nem para uma viagem a algum outro lado saíste da cidade (que não uma vez para ires ao istmo), a não ser em campanha. Ainda não te ausentaste como os outros homens, nem ganhaste desejo de conhecer outras cidades e outras leis, pois, para ti, nós e a nossa cidade éramos bastantes: assim amaste-nos com veemência e **concordas com a nossa forma de governo** e além disso fizeste filhos nesta cidade, como ela te agradasse. (PLATÃO, 1983, p. 124, 52 a, b, c 1-3) (grifo nosso).

Εἰ οὖν ἐγὼ εἶπομι· “ Διὰ τι δὴ ; “ ἴσως ἂν μου δικαίως καθάπτοιτο λέγοντες ὅτι ἐν τοῖς μάλιστα ’ Ἀθηναίων ἐγὼ αὐτοῖς ὁμολογηκῶς⁵³ τυγχάνω ταύτην τὴν ὁμολογίαν.⁵⁴ Φαῖεν γὰρ ἂν ὅτι “ ὦ Σώκратες, μεγάλα ἡμῖν τούτων τεκμήριά ἐστιν ὅτι σοὶ καὶ ἡμεῖς ἡρέσκομεν καὶ ἡ πόλις. Οὐ γὰρ ἂν ποτε τῶν ἄλλων ’ Ἀθηναίων ἀπάντων διαφερόντως ἐν αὐτῇ ἐπεδήμεις εἰ μὴ σοὶ διαφερόντως ἡρεσκεν, καὶ οὐτ’ ἐπὶ θεωρίαν πῶποτ’ ἐκ τῆς πόλεως ἐξῆλθες, ὅτι μὴ ἅπαξ εἰς ’ Ἰσθμόν, οὔτε ἄλλοσε οὐδαμῶσε εἰ μὴ ποὶ στρατευσόμενος, οὔτε ἄλλην ἀποδημίαν ἐποιήσω πῶποτε ὥσπερ οἱ ἄλλοι ἄνθρωποι, οὐδ’ ἐπιθυμία σε ἄλλης πόλεως οὐδὲ ἄλλων νόμων ἔλαβεν εἰδέναι, ἀλλὰ ἡμεῖς σοὶ ἱκανοὶ ἦμεν καὶ ἡ ἡμετέρα πόλις· οὕτω σφόδρα ἡμᾶς ἥρου καὶ ὁμολόγεις⁵⁵ καθ’ ἡμᾶς πολιτεύσεσθαι τά τε ἄλλα καὶ παῖδας ἐν αὐτῇ ἐποιήσω, ὥς ἀρεσκούσης σοὶ τῆς πόλεως. (PLATON, 2002. p. 229, 52 a 6-8; b 1-8; c 1-2).

Nesse momento, convém analisarmos as palavras que Sócrates elege para serem proferidas pelas Leis, a fim de enfatizar a importância das mesmas:

- Segundo a tradução de Santos, conforme transcrevemos na página 54 deste nosso trabalho, Sócrates teria dito que mais que qualquer um dos atenienses **acordou tal acordo com as leis**.

⁵³ Santos traduz essa expressão por “acordei”; Nunes por “compromisso” (2007, p. 76); Pulquério por “compromisso” (1997, p. 64) e Croiset por “engagement” (2002, p. 229), ou seja, “comprometimento”.

⁵⁴ Vide a comparação de traduções nas páginas 44 a 46 deste capítulo.

⁵⁵ Santos traduz essa expressão por “concordas”; Nunes por “concordavas” (2007, p. 76, 52 c); Pulquério por “consentias” (1997, p. 64, 52 b 8) e Croiset por “convenait” (2002, p. 229, 52 c 3-4), ou seja, “convinha” (tradução nossa).

Portanto, não há dúvidas, mesmo supondo que uma grande parte dos atenienses não aceitasse tal argumento, que Sócrates tinha uma concepção de um contrato firmado entre ele e as Leis da cidade, exigindo-lhe que o filósofo fosse fiel no seu cumprimento. Todavia, independente da opção de fugir ou não fugir, outros atenienses tinham uma idéia de um contrato, como no caso alguns sofistas, embora com diferenças entre eles, conforme abordaremos no nosso capítulo quinto. Na medida em que Sócrates, no seu trabalho filosófico, buscava a passagem de uma idéia particular para uma idéia geral, ou seja, a busca da universalidade do conceito em discussão, ele concebia a noção geral de um acordo entre os cidadãos e as Leis da cidade. O argumento seguinte, ainda de acordo com a tradução de Santos, mostra-nos que além da cidade de Atenas ter agradado Sócrates, ou seja, amou-a com veemência, o filósofo concordou com a **forma de governo existente na cidade**; a exceção, conforme a doxografia, foi o governo dos Trinta Tiranos.

No caso de compararmos a relação de Sócrates com Atenas e a nossa cidadania, ou seja, ao regime democrático que vivemos na sociedade brasileira, seja na cidade de São Paulo, seja em Campina Grande, Paraíba, após o nosso nascimento, criação, educação, casamento, eleições, ninguém, explicitamente, diretamente, claramente, pergunta-nos se somos comprometidos ou não com a cidadania em que vivemos. Subentende-se que, automaticamente, acordamos, pactuamos com a cidade em que vivemos o devido cumprimento das regras de relacionamento com os demais cidadãos e com as leis que regem a cidade. Mesmo, em se pensando em alguém que rompe com essas regras, portanto, com o acordado, não podemos deixar de pensar que ele não era um cidadão, mas, por ter deixado de sê-lo no momento de seu confronto com as leis, deverá sofrer as penalidades necessárias para que a Lei e o convívio social fiquem intactos, restabelecendo, portanto, o código legal. Podemos fazer o seguinte questionamento: e se a lei de nossa cidade, por exemplo, não nos agradar, o que fazer? Parece-nos que os

caminhos não são tão distintos daqueles que Sócrates tinha como opção: sair da cidade, procurando uma outra, notadamente na forma de governo, que nos agrade mais; buscar mudar as leis de sua cidade a fim de que possamos nos sentir mais agraciado; enfim, é difícil visualizar outras saídas.

Voltando à tradução citada de Santos (p. 124, 52 a, b, c 1-3) o que nos agrada é a sua força de expressar o assentimento de Sócrates às leis da cidade: **acordei tal acordo com as leis**, bem como posteriormente, quando as Leis dizem para o filósofo: **concordas com a nossa forma de governo**.

Não encontramos nas outras traduções, conforme destacaremos para comparação, porém respeitando a diferença entre elas, essas formas peremptórias de expressão, relativas ao acordo de Sócrates com as Leis da cidade. Vejamos:

- Nunes traduz da forma:

E no caso de eu lhes perguntar: E por que isso? sem dúvida as Leis me castigariam com me (sic) dizerem que mais do que qualquer ateniense eu tomara com elas tal **compromisso**. Temos uma grande prova, Sócrates, então diriam, de que nós e a cidade éramos do teu agrado [...] E tanto nos preferias e **concordavas** em viver segundo nossas determinações, que, entre outras coisas, procriaste filhos em nossa cidade [...](2007, p. 76, 52 a 10-11, 52 c) (grifo nosso).

- Pulquério, também, opta por outra tradução:

E, se eu lhes perguntasse a razão disto, talvez me atacassem com justiça, lembrando que me encontro no número dos atenienses que mais solenemente tomaram esse **compromisso**. E dir-me-iam “Sócrates, temos grandes provas de que nós e o Estado te agradamos [...] Nós e a nossa cidade te bastávamos: tanto nos preferias a tudo e **consentias** em ser governado por nós. [...]” (1997, p. 64, 52 a 5-7, b 7-8 e c) (grifo nosso).

- Finalmente, Croiset traduz da forma:

Et si alors je leur demandais : “Pourquoi cela?”, peut-être auraient-elles le droit de me rudoyer et de me rappeler que je suis un des Athéniens qui ai pris plus particulièrement cet **engagement**. Elles me diraient : “Socrate, il y a de fortes preuves qui démontrent que nous te plaisions, nous et l’État, [...] Tant tu nous préférerais à tout, tant tu **consentais** formellement à vivre sous notre autorité [...] (2002, p. 229, 52 a 6-8, b 1, c 1-3) (grifo nosso).

E se então lhes perguntasse: “Por que isso?”, talvez elas [as Leis] teriam o direito de me maltratar e de me lembrar que eu sou um dos Atenienses que mais particularmente tomou esse **compromisso**. Elas me diriam: “Sócrates, há fortes provas que demonstram que nós te agradamos, nós e o Estado, [...] Tanto tu nos preferias em tudo, tanto tu **consentias** formalmente em viver sob nossa autoridade [...] (tradução nossa).

Outro aspecto relevante das traduções expostas é o fato de que, segundo as Leis, certamente por uma impressão de Sócrates e/ou Platão, corroborada pelos atos de vida, notadamente da missão filosófica de Sócrates, interrogando as pessoas sobre diversos assuntos para descobrir se elas sabiam aquilo que diziam saber, sempre a serviço do deus Apolo, o mestre de Platão destaca-se como o Ateniense, apesar de outros que possam ter a mesma crença nas Leis da cidade, que mais particularmente ou solenemente se comprometeu com a cidade.

Posto isto, continuemos destacando as partes essenciais do diálogo no que diz respeito à noção de acordo. Citamos Santos:

“Ainda agora, no julgamento, era-te lícito optar pelo exílio, se quisesses, e poderias então fazer com consentimento o que agora tentas contra a vontade da cidade. Gabavas-te de não te revoltares, se tivesses de morrer, e então preferias a morte ao exílio; não desonres agora essas palavras, nem voltas as costas a nós, as leis. Tentando corromper-nos, fazes o que um escravo dos mais vis faria, procurando fugir **contra os tratados e os acordos**, pelos **quais aceitastes ser cidadão**. Portanto, primeiro responde-nos se dizemos a verdade, afirmando que **concordaste** ser cidadão por actos e não por palavras”.

Que respondemos a isto, Críton! **Concordas** ou não? (PLATÃO, 1983, p. 125, 52 c 3-9, d 1-5) (grifo nosso).

“ Ετι τοίνυν ἐν αὐτῇ τῇ δίκῃ ἐξῆν σοι φυγῆς τιμήσασθαι εἰ ἐβούλον, καὶ ὅπερ νῦν ἀκούσης τῆς πόλεως ἐπιχειρεῖς, τότε ἐκούσης ποιῆσαι. Σὺ δὲ τότε μὲν ἐκαλλωπίζου ὥς οὐκ ἀγανακτῶν εἰ δέοι τεθνάναι σε, ὥς ἐφησθα, πρό τῆς

φυγῆς θάνατου· νῦν δὲ οὐτ' ἐκείνους τοὺς λόγους αἰσχύνῃ, οὔτε ἡμῶν τῶν νόμων ἐντρέπη ἐπιχειρῶν διαφθεῖραί, πράττεις τε ἄπερ ἂν δοῦλος φαυλότατος πράξειεν, ἀποδιδράσκειν ἐπιχειρῶν παρὰ τὰς συνθήκας⁵⁶ τε καὶ τὰς ὁμολογίας⁵⁷ καθ' ὧς ἡμῖν συνέθου πολιτεύεσθαι. Πρῶτον μὲν οὖν ἡμῖν τοῦτ' αὐτὸ ἀπόκριναι, εἰ ἀληθῆ λέγομεν φάσκοντές σε ὁμολογηκέναι⁵⁸ πολιτεύεσθαι καθ' ἡμᾶς ἔργῳ ἄλλ' οὐ λόγῳ, ἢ οὐκ ἀληθῆ. “ - Τί φῶμεν πρὸς ταῦτα, ὦ Κρίτων ; ἄλλο τι ἢ ὁμολογῶμεν⁵⁹ ; (PLATON, 2002, p. 229-230, 52 c 2-8, d 1-6) (grifo nosso).

Novamente, as Leis, pelo pensamento e boca de Sócrates, convidam-no a se lembrar de suas palavras de justiça, nas suas famosas discussões em Atenas. Pedem-lhe para não se esquecer de seus compromissos com os Atenienses com os quais dialogou, influenciou e, por vezes, provocou acesso de raiva de seus interlocutores. Convidam-no a uma reflexão de sua vida, imagens que se sucedem rapidamente em sua cabeça de tudo que fez e falou; palavra não vazia, mas que buscava a verdade, para provocar em Sócrates uma recordação, anamnese (' ἀνάμνησις) que resulte na coerência de sua vida: aceitar o seu destino, ou seja, a sua execução, permanecendo fiel aos pactos estabelecidos, desde o seu nascimento, com as Leis da cidade.

⁵⁶ Santos traduz a expressão por “tratados”; Nunes por “promessas” (2007, p. 77, 52 d 2); Pulquério por “acordos” (1997, p. 64, d 1) e Croiset por “de nos accords” (2002, p. 230, 52 d 1), ou seja, “de nossos acordos” (tradução nossa).

⁵⁷ Santos traduz a expressão por “acordos”; Nunes por “pactos” (Ibid, p. 77, 52 d 1); Pulquério por “compromisso” (Ibid, p. 64, d 1) e Croiset por “engagement” (Ibid, p. 230, 52 d 2), ou seja, “compromisso” (tradução nossa).

⁵⁸ Expressão traduzida por Santos como “concordaste”; Nunes por “comprometido” (2007, p. 77, 52 d 5); Pulquério por “comprometeste” (1997, p. 64, 52 d 3) e Croiset como “tu t’es engagé” (2002, p. 230, 52 d 4), ou seja, “tu te comprometeste” (tradução nossa).

⁵⁹ Todos traduzem por “concordar”.

- A resposta de Críton, à pergunta de Sócrates sobre a sua concordância com os argumentos das Leis, ou seja, (' **Ανάγκη**), é interessante, pois essa expressão têm várias possibilidades de entendimento: necessidade || destino, sorte || miséria, pobreza, sofrimento; conforme Pereira, 1990, p. 37). No Bailly (2000, p. 118) esse verbete apresenta várias possibilidades de interpretação, mas com uma variação que não encontramos em Pereira, das quais destacamos:

I) nécessité, contrainte : **ἀνάγκη** ; **ἀνάγκη** avec ou sans **ἐστί**, cela est nécessaire, il ya a nécessité⁶⁰. Os autores que estamos utilizando traduzem da forma: Santos por “É necessário que concordemos, Sócrates”; Nunes por “Necessariamente, Sócrates” (2007, p. 77, 52 d 9); Pulquério por “Teríamos, por força, de concordar, Sócrates” (1997, p. 64, 52 d 6) e Croiset por “Force est d’en convenir, Socrate” (2002, p. 230, 52 d 7), ou seja, “É necessário disso concordar, Sócrates” (tradução nossa). Certamente, o sentido de “por força concordar” refere-se à solidez dos argumentos das Leis no que diz respeito ao pacto contraído por Sócrates com elas.

As Leis retomam o argumento do acordo contraído, sem qualquer imposição, por Sócrates com elas:

Sócrates – E diriam: “**Violas os acordos e tratados conosco, acordados sem imposição**, sem te enganar, nem te forçar a decidir em pouco tempo; ou terias saído, durante os setenta anos em que habitaste a cidade, quando te era lícito ires-te embora, se não te agradássemos, ou te não parecessem justos os **acordos**? [...] assim, ao contrário dos outros Atenienses, a cidade e nós, as leis, agradamos-te, pois, que cidade agradaria sem leis? Se te persuadirmos, não serás ridicularizado, fugindo da cidade. (PLATÃO, 1983, p. 125, 52 d 7-8, e 1-5, 53 a 3-7) (grifo nosso).

“ ” **Ἄλλο τι οὖν, “ ἂν φαίεν, “ ἡ συνθήκας τὰς πρὸς ἡμᾶς αὐτοὺς καὶ ὁμολογίας παραβαίνεις, οὐχ ὑπὸ ἀνάγκης ὁμολογήσας οὐδὲ ἀπατηθεὶς οὐδὲ ἐν ὀλίγῳ χρόνῳ ἀναγκασθεὶς βουλευσασθαι, ἀλλ’ ἐν ἔτεσιν ἐβδομήκοντα, ἐν οἷς ἐξῆν σοι ἀπιέναι εἰ μὴ ἡρέσκομεν ἡμεῖς μηδὲ**

⁶⁰ Podemos traduzir por “I) necessidade, constrangido (a), incomodado (a)”, depois por “com ou sem [...], isso é necessário, há a necessidade” (tradução nossa).

δίκαιαι ἐφαίνοντό σοι αἱ ὁμολογίαι⁶¹ εἶναι. [...]” (PLATON, 2002, p. 230, 52 d 8, e 1-6).

Há que se destacar o fato de que Sócrates utiliza duas expressões distintas, mas com significados muito próximos, cremos que, redundantemente, possa realçar a importância dos sentidos de tratados, acordos, concordâncias com relação às Leis da cidade, conforme no excerto acima: *συνθήκη*; conforme Places tem o sentido de “convention” (1964, p. 484), ou seja, “convenção” (tradução nossa); e, *ὁμολογίας*; de acordo com Places tem o sentido de « 1) principes admis; 2) engagement ; 3) accord, concert » (1964, p. 379), ou seja, “1) princípios admitidos; 2) compromisso; 3) acordo, combinação” (tradução nossa). Ainda de acordo com Places os sentidos 1 e 2 se parecerem (*apparenté*) e estão associados (*associé*) com a expressão *συνθήκη*.

Considerando os aspectos acima, podemos verificar que as traduções dos autores que estamos trabalhando não são tão distintas entre si:

- Santos, vide página 48 deste nosso trabalho;
- Nunes utiliza a forma: “Que outra coisa fazes – poderiam continuar – senão violar os pactos e convênios que assentaste conosco [...]” (2007, p. 77, 52 d 10-11; e 1);
- Pulquério traduz assim: “Que vais tu fazer – continuariam elas – senão violar os nossos acordos e os teus compromissos que assumiste [...]” (1997, 52 e 1-2);

⁶¹ Santos traduz a expressão por “acordo”; Nunes por “convenções” (2007, p. 77, 52 e 5); Pulquério por “compromissos” (1997, p. 65, 52 e 4) e Croiset por “accords” (Ibid, p. 230, 52 e 4), ou seja, “acordos” (tradução nossa).

- Croiset da forma: “Que fais-tu donc”, poursuivraient-elles, ‘que de violer nos accords et tes engagements, conclus par toi [...]’ (2002, p. 230, 52 d 10 ; e 1-2), ou seja, “Que fazes portanto”, elas continuariam, ‘violar nossos acordos e teus compromissos, que concluíste [...]’ (tradução nossa).

De volta ao diálogo, estamos no momento em que as Leis da cidade dizem a Sócrates que ele se ausentou menos de Atenas, o que seria uma prova da cidade lhe agradecer, que os coxos (οἱ χωλοί), os cegos (τυφλοί) e os outros estropiados (καὶ οἱ ἄλλοι ἀνάπηροι). Além disso, Sócrates, as Leis acrescentam, não procurou visitar as cidades de Lacedemônia (Λακεδαίμονα) e Creta (Κρήτην)⁶², que dizes ser bem governadas (εὐνομεῖσθαι), nem a outra terra das cidades gregas (Ἑλληνίδων πόλεων) e bárbaras (Βαρβαρικῶν).

Continuam as Leis, por meio do *logos*, no combate à idéia da fuga da prisão proposta por Críton a Sócrates:

⁶² Lacedemônia é uma outra denominação dada a Esparta.

Segundo Croiset « Les lois de Sparte, attribuées à Lycurgue, celles de la Crète, dont on faissait honneur à Minos, jouissaient d’une grande réputation en Grèce. Toutefois, l’esprit démocratique d’Athènes, surtout au temps de la guerre du Péloponnèse, avait créé u courant d’opinion contraire, attesté notamment par le beau discours de Périclès dans Thucydide (II, 36). Socrate, lui, résistait à cette tendance, et Platon, plus défavorable encore à la démocratie, demeura toujours enclin à louer ces deux constitutions ». (2002, p. 230, nota de rodapé 2).

A nossa tradução é: “As leis de Esparta, atribuídas a Licurgo, aquelas de Creta, das quais se faz honra a Minos, gozam de uma grande reputação na Grécia. Todavia, o espírito democrático de Atenas, sobretudo no tempo da guerra do Peloponeso, criou uma corrente de opinião contrária, atestada notadamente pelo belo discurso de Péricles em Tucídides (II, 36). Sócrates resistia a essa tendência, e Platão, mais desfavorável ainda à democracia, permanece sempre inclinado a louvar essas duas constituições”.

[...] assim, ao contrário dos outros Atenienses, a cidade e nós, as leis, agradamos-te, pois, **que cidade agradaria sem leis?** Agora não te submetes ao que **concordamos**? Se te persuadirmos, não serás ridicularizado, fugindo da cidade (PLATÃO, 1983, p. 125, 53 a 2-6) (grifo nosso).

[...] οὕτω σοι διαφερόντως τῶν ἄλλων Ἀθηναίων ἥρεσκεν ἡ πόλις τε καὶ ἡμεῖς οἱ νόμοι δῆλον ὅτι· τίτι γὰρ ἂν πόλις ἀρέσκοι ἄνευ νόμον ; νῦν δὲ δὴ οὐκ ἐμμενεῖς τοῖς ὁμολογημένοις⁶³; ἔαν ἡμῖν γε πείθῃ, ὦ Σώκρατες· καὶ οὐ καταγέλαστός γε ἔσῃ ἐκ τῆς πόλεως ἐξεληθών. (PLATON, 2002, p. 230, 53 a 2-7).

Insistimos na questão de uma “cidade sem leis”, por ser um aspecto fundamental na filosofia política. Poder-se-á dar o nome de cidade quando ela não dispõe de leis? Certamente que não. A ausência de leis faz com que se retorne a um estado em que não há garantia de nada na relação entre os cidadãos. É o rompimento de qualquer compromisso, acordo, pacto, convenção, gerando o caos e o conflito entre os indivíduos. Que cidade seria bela sem as convenções? Sócrates não poderia abdicar, apesar de todos os defeitos que as instituições políticas possam apresentar, de viver sem as leis, porque acreditava, fielmente, na necessidade do comprometimento do cidadão com as leis da cidade.

A cidade, qualquer que seja, é a busca de dar à heterogeneidade dos indivíduos uma homogeneidade, mesmo em se considerando as diferenças entre eles, para construir a unidade política, com direitos e deveres, ou seja, a cidadania. E nessa medida, todas as forças, centrífugas, que tentam afastar-se do controle das Leis do Estado, este aciona as suas forças centrípetas para mantê-las sob a sua tutela.

Em se admitindo a hipótese de que as Leis falhem na tentativa de persuadir Sócrates em respeitar os acordos firmados até então, elas irão se utilizar, conforme veremos agora no diálogo, de um outro meio que não depende mais da persuasão, mas sim do uso, possível de

⁶³ A expressão é traduzida por Santos como “concordamos”; Nunes como “combinado” (2007, p. 77, 53 a 6); Pulquério como “compromissos” (1997, p. 65, 53 a 6) e Croiset como “engagements” (Ibid, 53 a 6-7), ou seja, “compromissos” (tradução nossa).

uma força armada, que todo aparato político tem, experimentado por Sócrates durante a sua prisão. Citamos:

“Vê então, se transgredindo e cometendo algumas destas faltas, **fazes a ti próprio ou aos teus amigos algum bem. Pois, que os teus amigos correrão o risco de serem exilados, sendo eles próprios privados da cidade ou perdendo as suas posses**, não pode ser mais claro! (PLATÃO, 1983, p. 125-126, 53 a 7-8, b 1-4) (grifo nosso).

“ Σκόπει γὰρ δὴ, ταῦτα παραβὰς καὶ ἑξαμαρτάνων τι τούτων τί ἀγαθὸν ἐργάσῃ σαυτὸν ἢ τοὺς ἐπιτηδείους τοὺς σαυτῶν. Ὅτι μὲν γὰρ κινδυνεύουσὶ γέ σου οἱ ἐπιτήδαιοι καὶ αὐτοὶ φεύγειν καὶ στερηθῆναι τῆς πόλεως ἢ τὴν οὐσίαν ἀπολέσαι σχεδὸν τι δῆλον· (PLATON, 2002, p. 230-231, 53 a 8-9, 53 b 1-3).⁶⁴

Há uma outra tradução de Márcio Pugliese e Edson Bini, editada pela Editora Hemus, baseada, segundo os tradutores, no texto *Plato's Euthyphro, Apology of Sócrates and Crito*, edited with notes by J. Burnet, Oxford, Clarendon Press, 1924, que é muito enfática na forma de retaliação das Leis da cidade aos amigos de Sócrates, que estão procurando ajudá-lo numa possível escolha dele pela fuga:

Porque pensa um pouco e verás que bens redundam para ti e teus amigos a persistência no desígnio de burlar nossas ordens. **Quem duvida que seus amigos estarão, sem qualquer possibilidade de erro, em perigo? Em perigo de desterro, da perda de seus bens?** (PLATÃO apud PUGLIESE; BINI, 1977, p. 95) (grifo nosso).

Enfim, as palavras ditas pelas Leis, que revela o próprio temor de Sócrates, não deixam dúvidas: os amigos que o estão querendo ajudar, caso o filósofo ateniense venha a aceitar a fuga, podem sofrer o risco de deixar a cidade de Atenas, e, também, perder os seus bens

⁶⁴ É interessante destacar a diferença de tradução da palavra **ἐπιτηδείους**. Vejamos: Enquanto Santos, Pulquério e Croiset optam pela expressão “amigos” e “amis”, respectivamente, Nunes opta por “familiares”. Embora a palavra grega tenha entre os seus sentidos a possibilidade de “amigo” e “família”, parece-nos que a frase dirige-se mais aos amigos de Sócrates do que propriamente a sua família. De qualquer forma, é uma possibilidade, de Sócrates considerar os seus amigos, pois passava muito tempo com eles debatendo questões filosóficas, também como familiares.

materiais. E a fim de não pairar dúvidas sobre a intenção das Leis, caso seja necessário, concluem: **o que dissemos não pode ser mais claro.**

Parece-nos, pela continuidade das palavras das Leis a Sócrates, que em não sendo suficientes os argumentos já expostos, e o filósofo, caso se mantenha, ainda, numa opção renitente pela fuga, novos argumentos para demovê-lo da intenção são necessários. Argumentos que dizem respeito a própria profissão de fé escolhida por Sócrates: a filosofia, caracterizada pelas idéias expostas, pelo exercício filosófico exercido a serviço do deus, pelo combate com a retórica, palavras belas mas presas a aparências imediatas das coisas e não a busca pela essência delas, pela (des) construção de um pseudo saber daqueles que não sabem e dizem saber, pela elevação da alma de si e de seus discípulos na busca da bondade, da justiça e da contemplação do belo em si, o bem. Portanto, as Leis procuram agora atacar o âmago de Sócrates: sua alma filosófica, o amigo da sabedoria, filósofo que é **πτερόω**, doador de asas para se chegar à síntese da filosofia: o mundo ideal (veremos essa questão no capítulo sétimo). Vejamos esses argumentos das Leis:

- Caso, Sócrates, opte por dirigir-se a cidades que tenham boas leis (**εὐνομος**) como Tebas ou Mégara, será recebido como inimigo da sua constituição (**πολιτεία**), e os cidadãos dessas cidades o verão com desconfiança acreditando que seja um destruidor de leis, uma vez que desrespeitou as leis de sua cidade ao fugir de Atenas. Tal fato seria uma prova de que os juízes de Atenas o julgaram devidamente. Dessa forma, segundo Santos “[...] **pois quem quer que corrompa as leis, na verdade, parecerá corruptor dos jovens e dos insensatos**” (1983, p. 126, 53 b 9-11) (grifo nosso). Em grego: (**ὅστις γὰρ νόμον διαφθορεὺς ἔστιν**

σφόδρα που δόξειεν ἄν νέων γε καὶ ἀνοήτων ἀνθρώπων
διαφθορεὺς εἶναι.) (PLATON, 2002, p. 231, 53 c 1-3);

- Valerá a pena viver fugindo das cidades bem governadas e dos homens mais moderados
(τῶν ἀνδρῶν τοὺς κοσμιωτάτους ;)?;

De fato, seria um enorme fardo para Sócrates, pois sempre que se suspeitasse dele por qualquer pensamento filosófico que emitisse, teria que deixar a cidade, a fim de evitar uma perseguição. E filosofar como? Quem acreditaria, a partir da notícia da fuga do filósofo, nos discursos que ainda poderia fazer sobre a justiça, beleza, temperança, conhecimento, legalidade e as leis, ascensão da alma; noções fundamentais para o ser humano? Será que a pior morte não seria ter que se calar em vida, esperando outro tipo de morte chegar?

- Outra opção, Sócrates, seria a fuga para a Tessália, junto aos hospédes de Críton. Entretanto, como lá grassa a maior indisciplina e licenciosidade (πλείστη ἀταξία καὶ ἀκολασία), como viver bem? Frequentará as festas e banquetes que poderá encontrar na Tessália, mas que não suportarão as suas discussões filosóficas? Filosofar como?

E quando disser a forma de como fugiu da cidade de Atenas, trajando um disfarce qualquer, um vestido de peles ou outra veste que os fugitivos se utilizam para se esconder, será motivo de riso, causando a impressão, pela sua idade, que prezou tanto a vida, que procurou viver tão mal, violando as mais altas leis.

E caso Sócrates venha a importunar alguém, por qualquer motivo, ouvirá muitas coisas indignas ao seu respeito. Citamos: “Passarás a vida submetendo-te a todos os homens, como um escravo, e a fazer o quê?” (PLATÃO, 1983, p. 126, 53 e 2-4).

(' Υπερχόμενος δὴ βίωσῃ πάντας ἀνθρώπους καὶ δουλεύων,) (PLATON, 2002, p. 231, 53 e 4).

Certamente, para Sócrates, perder a sua autonomia, de vida e de filosofia, sentindo-se qual um escravo, não poderia ser aceito de forma alguma.

- Sócrates, e com relação à educação de seus filhos, você quer viver para criá-los, porém, na Tessália, onde se sentirão estrangeiros? Qual bem eles tirarão disso? E os seus amigos, não cuidarão de seus filhos caso viaje para a Tessália? Ora, porque não farão o mesmo caso viaje para o Hades?⁶⁵

As Leis da cidade vão chegando ao fim de suas interrogações e argumentos finais, a fim de que Sócrates decida: a fuga ou seguir o seu destino da execução oficial a ser realizada pela cidade, em nome de suas leis. Citamos:

“Sócrates, deixa-te persuadir por nós, que te criámos, e não faças mais caso da vida e dos filhos, nem do que quer que seja, além da justiça, a fim de que, indo para o Hades, **tenhas todos estes argumentos em tua defesa perante os que lá governam** [...] (PLATÃO, 1983, p. 127, 54 b 2-6) (grifo nosso).

' Ἀλλ' , ὦ Σώκρατες, πειθόμενος ἡμῖν τοῖς σοῖς τροφεῦσι, μήτε παῖδας περὶ πλείονος ποιοῦ μήτε τὸ ζῆν μήτε ἄλλο μηδὲν πρό τοῦ δικαίου, ἵνα εἰς ᾧ Αἰδου ἐλθὼν ἔχῃς πάντα ταῦτα ἀπολογήσασθαι τοῖς ἐκεῖ ἀρχουσιν· (PLATON, 2002, p. 232, 54 b 2-5).

⁶⁵ Hades, irmão de Zeus, era o deus que governava o reino dos mortos, designado, também este, por Hades (PULQUÉRIO, 1997, P. 71, nota de rodapé 22).

A lógica dos argumentos das Leis, no caso de Sócrates, é bem interessante, conforme demos destaque no texto acima: todas as ponderações feitas pelas Leis da cidade, que pedem a Sócrates para ser persuadido pelos argumentos, no caso do filósofo optar pela fuga, deporão contra ele quando da sua chegada ao Hades; mas, em caso contrário, Sócrates aceitar o veredicto e a pena que lhe foi imposta, os argumentos serão favoráveis para ser bem recebido no Hades, como um homem impoluto, justo, fiel à missão divina que dizia cumprir. Ou seja, ao nos aproximarmos do final do diálogo, percebemos, mais do que uma defesa para a recusa da proposta do amigo Críton, uma série de qualidades e recusas do homem e mestre Sócrates. Não há dúvida que, cada uma das considerações postas pelas Leis, aumenta a admiração do leitor e dos seus discípulos, como uma marca incontestada das virtudes do filósofo. Isso explica porque Sócrates é o grande modelo de Platão e de tantos outros.

Continuemos o diálogo:

Pelo contrário, se deixares esta vida agora, ir-te-ás embora, **tendo sido injustiçado, não por nós, as leis, mas pelos homens**. E, se fugires, retribuindo assim o **mal com o mal**, e fazendo-o por tua vez, **violando acordos e tratados que fizeste conosco, fazendo mal a esses a quem menos devias fazer**, a ti próprio e aos amigos, à pátria e a nós, nós te **tornaremos a vida dura**, e além, **as nossas irmãs**, no Hades, não te receberão bem, vendo que, por ti, intentaste destruir-nos. Mas não te deixes persuadir, fazendo o que Críton diz, mas o que nós dizemos. (PLATÃO, 1983, p. 127, 54 b 10, c 1-10) (grifo nosso).

Ἄλλὰ νῦν μὲν ἡδικοῦμενος ἄπει, ἐὰν ἀπίης, οὐχ ὑφ' ἡμῶν τῶν νόμων ἀλλὰ ὑπ' ἀνθρώπων· ἐὰν δὲ ἐξέλθῃς οὕτως αἰσχροῦς ἀνταδικήσας τε καὶ ἀντικακουρήσας, τὰς σαυτοῦ ὁμολογίας⁶⁶ τε καὶ συνθήκας τὰς πρὸς ἡμᾶς παραβὰς καὶ κακὰ ἐργασάμενος τούτους οὓς ἥκιστα ἔδει, σαυτόν τε καὶ φίλους καὶ πατρίδα καὶ ἡμᾶς, ἡμεῖς τέ σοι χαλεπανοῦμεν ζῶντι καὶ ἐκεῖ οἱ ἡμέτεροι ἀδελφοὶ

⁶⁶ Novamente, no texto grego, encontramos **ὁμολογίας** e **συνθήκας** com o sentido de acordos e tratados (SANTOS); Nunes traduzindo por “pactos e convênios” (2007, p. 79, 54 c 2-3); Pulquério por “compromissos e acordos” (1997, p. 66, 54 c 4-5) e Croiset, também, por “accords et engagements” (2002, p. 232, 54 c 4), ou seja, “acordos e compromissos” (tradução nossa).

οἱ ἐν ᾧ Αἰδοῦ νόμοι οὐκ εὐμενῶς σε ὑποδέχονται, εἰδότες
 ὅτι καὶ ἡμᾶς ἐπεχείρησας ἀπολέσαι τὸ σὸν μέρος.
 ᾧ Ἀλλὰ μή σε πείσῃ Κρίτων ποιεῖν ἃ λέγει μάλλον ἢ ἡμεῖς.
 (PLATON, 2002, p. 233, 54 b 8, c 1-8).

Conforme destacamos no excerto acima, o argumento das Leis de que Sócrates foi injustiçado pelos homens e não pelas leis, não cabendo, portanto, ao filósofo, pagar o mal com o mal, ou seja, a injustiça sofrida com a injustiça que pretende realizar, caso fuja, é muito forte para Sócrates. As leis devem ser respeitadas, uma vez que foram propostas, votadas e aceitas, tornando-se dessa forma comum, ou seja, devendo ser utilizado para todos os indivíduos, sem exceção. Por isso que Sócrates, em colidindo com as Leis e os tratados firmados, colocaria em risco os mesmos, e, por conseguinte, atingindo à própria cidade. E, num argumento final, que demonstra uma correlação entre as Leis da cidade, humanas, e do Hades, divinas, o desrespeitar as leis humanas será motivo de julgamento pelas leis divinas. Sócrates tão fiel às leis, não poderia tornar-se injusto no mundo humano para não perder uma boa recepção no mundo divino.

Finalmente, o diálogo das Leis com Sócrates caminha para o seu final, em que se espera para quem sempre acreditou, na história da filosofia, na ação de um homem fiel a si mesmo, da recusa do filósofo pela fuga. Na hipótese, remota, de Sócrates ter optado pela fuga, mudando toda a história da filosofia e da humanidade como conhecemos, ficaria a impressão de que ele era um modelo bom demais para ser verdadeiro. Ou seja, tudo que falou, dialogou, agiu seriam com “espumas ao vento”, fugidias. O que é importante, e torna a vida humana uma grande aventura no caminho da ascensão da alma na busca do conhecimento de si e das coisas do mundo, é que Sócrates foi a sua própria forma, ou seja, correspondeu à idéia perfeita de um Sócrates no mundo ideal, ou seja, das essências, de Platão.

Estas coisas, ó amigo e companheiro, sabes bem que julgo ouvir, como os Coribantes⁶⁷ crêem ouvir as flautas e dentro de mim **o ruído das conversas zune e faz com que não possa ouvir outra coisa**. Mas, sabes o que me parece agora; se disseses alguma coisa além disto, falarás em vão. Se contudo, achas que há alguma coisa a fazer, fala. (PLATÃO, 1983, p. 127, 54 d 1-7) (grifo nosso).

Ταῦτα, ὦ φίλε ἑταῖρε Κρίτων, εὖ ἴσθι ὅτι ἐγὼ δοκῶ ἀκούειν, ὥσπερ οἱ κορυβαντιῶντες τῶν αὐλῶν δοκοῦσιν ἀκούειν, καὶ ἐν ἐμοὶ αὕτη ἡ ἡχὴ τούτων τῶν λόγων βουβεῖ καὶ ποιεῖ μὴ δύνασται τῶν ἄλλων ἀκούειν· ἀλλὰ ἴσθι, ὅσα γε τὰ νῦν ἐμοὶ δοκοῦντα, ἐὰν λέγῃς παρὰ ταῦτα, μάτην ἑρεῖς. Ὅμως μέντοι εἴ τι οἶει πλέον ποιήσῃν, λέγε. (PLATON, 2002, p. 232, 54 d 1-6).

Crítón – Mas, Sócrates, não posso falar.

Κρίτων - ' Ἀλλ ' , ὦ Σώκρατες, οὐκ ἔχω λέγειν. (PLATON, 2002, p. 233, 54 d 7).

Sócrates – Deixa, então, Crítón. Deixemos ficar assim, **pois por esta via é o deus que guia**.

Σώκρατες - Ὅτι τοῖνον, ὦ Κρίτων, Καὶ πράττωμεν ταύτη, ἐπειδὴ ταύτη θεὸς ὑφηγεῖται. (Ibid, p. 233, 54 d 8-9).

Sócrates, após os argumentos finais das Leis, tem a impressão de ouvir o som de flautas, conversas, que zumbem de tal forma, que nada mais pode ouvir. Parece-nos que o filósofo sente um ritmo que se repete com constância e o leva ao frenesi, lógico, de tudo que ouviu coerentemente das Leis, e ao mesmo tempo de origem divina, manifestado pelo seu “dáimon”.

⁶⁷ Os Coribantes eram os sacerdotes da deusa frigia Cibele, que era objeto de um culto orgiástico com danças desenfreadas, conforme Pulquério (1997, p. 74, nota de rodapé 14).

A deusa Cibele é considerada a deusa das deusas no mundo asiático. Há em sua homenagem a praça Cibeles em Madri, Espanha,. Essa deusa descobriu o deus Dioniso, que estava transformado na figura de um bode, artimanha realizada pelo seu pai Zeus para protegê-lo da perseguição de Hera, irmã e mulher do Rei dos deuses olímpicos. À medida que a deusa Cibele percebe que o bode é um deus, faz com que Dioniso volte a sua imagem original. No reino de Cibele, Dioniso se inicia nos rituais orgiásticos da deusa, ligados à fertilidade. Posteriormente, Dioniso desenvolve o seu ritual, também orgiástico, ao som da música que leva ao êxtase, no qual as mulheres, denominadas de Bacantes, embriagadas mentalmente e fisicamente, se entregam ao frenesi das paixões ébrias e cruas (nota nossa).

Preso à delícia desse ritmo e à vontade de escutá-lo indefinidamente, só encontra uma resposta, firme, cremos, já esperada por Críton, o amigo movido pela emoção e pelo carinho pelo seu mestre: sigamos a via que o deus nos indica; nela não há erro, é uma verdade incontestável. Sócrates já havia percebido isso durante o seu julgamento, quando o deus em nada se opôs ao seu discurso diante dos juízes da cidade e das leis.

Críton, que durante muito tempo, no diálogo, permaneceu calado diante do que ouvia, ficou sem palavras ao final das palavras de Sócrates.

Podemos imaginar como deve ter saído triste da prisão, naquele dia, o amigo de Sócrates.

Xenofonte em sua obra *Memoráveis-IV* relata um diálogo de Sócrates com Hípias, que acabava de voltar a Atenas, depois de um longo período viajando, no qual o filósofo ateniense tece um longo argumento sobre a importância das Leis:

Não achas que se não houvesse inspirado a Esparta o mais fundo respeito às leis, não a teria o lacedemônio Licurgo tornado diferente das outras cidades? Não sabes que dentre os magistrados de uma cidade, em todos os termos **melhores são aqueles que mais inspiram aos cidadãos a obediência às leis?** Que o Estado onde os cidadãos são mais submissos às leis é também o mais venturoso na paz e invencível na guerra? **A concórdia é para as cidades o maior dos bens.**

[...] Lei existe em toda a Grécia que manda os cidadãos jurarem viver em harmonia, e em toda parte prestam esse juramento. **Não creio que tal se faça para que os cidadãos comunguem no mesmo juízo** sobre os coros, aplaudam os mesmos tocadores de flautas, elejam os mesmos poetas, tenham os mesmos gostos, mas sim para que obedeçam às leis; que enquanto se lhes mantiverem fiéis as cidades serão poderosíssimas e felicíssimas. **Sem concórdia não há cidade bem governada nem casa bem administrada** (XENOFONTE, 1980, p. 147, 15-17) (grifo nosso).

Sócrates defende a obediência do cidadão às leis da cidade, a fim de que nela reine a concórdia, que é o maior bem que uma cidade deve possuir. Distingue, portanto, o juramento que o cidadão presta de viver harmoniosamente na cidade, junto à coletividade, evitando o

confronto, daquele da liberdade individual que cada um tem com relação aos gostos pessoais, que pode escolher livremente, sem que gere qualquer desequilíbrio na cidade.

Dessa forma, considerando todos os argumentos já desenvolvidos neste capítulo, não há dúvida sobre a crença de Sócrates na idéia de um acordo, pacto, comprometimento do cidadão em relação às leis de sua cidade.

É certo que Sócrates fez um acordo, um pacto com a cidade de Atenas, o que significa com as suas leis. Podemos, dessa forma, acreditar na idéia de um pacto entre o cidadão e as leis de sua cidade, que o obriga a aceitá-las na medida em que são elaboradas pelos próprios cidadãos, tornando-se impessoais quando votadas e aceitas, conferindo a elas o estatuto de legais. Se, por acaso, existem cidadãos que a despeito do risco que possam causar à cidade quando afrontam às leis, Sócrates acredita que todo cidadão possa buscar o respeito às leis e a harmonia da cidade, a partir da evolução de sua alma no caminho do justo.

“Segue a lei de teu país”, essa é a resposta do deus de Delfos a quem lhe pergunta o meio de ser grato aos deuses, teria dito Sócrates para Eutidemo, quando dialogavam sobre os diversos benefícios dos deuses aos homens (XENOFONTE, 1980, p. 143, 16).

5 BREVES CONSIDERAÇÕES SOBRE O SENTIDO DAS LEIS NA GRÉCIA CLÁSSICA

Como vimos no capítulo precedente, as leis têm uma importância fundamental na concretização da cidadania na cidade de Atenas, notadamente no pensamento de Sócrates, exposto por Platão no diálogo *Crítion*. São elas que regem as relações entre os cidadãos da cidade, principalmente a forma de atuação política e social, baseado em ideais de igualdade, com veremos a seguir, a fim de tornar a cidade mais justa e igualitária, considerando as diferenças entre cidadãos e não cidadãos (mulheres, crianças, estrangeiros, denominados de *metecos*, e escravos). De qualquer forma, na medida em que a cidade seja bem administrada e fiel aos seus princípios legais, ou seja, das normas estatuídas pelos cidadãos, os não cidadãos usufruem, também, das potencialidades, no campo econômico e social, de uma cidade coesa. Dessa forma, a preocupação de Sócrates em ser fiel ao acordo firmado com as Leis de Atenas, além de ser uma atitude individual sua, ou seja, derivada de sua missão divina e de sua prática filosófica, que lhe exige o respeito às normas convencionadas e não restituir o mal, de não ser bem julgado, por um outro mal, fugir da cidade ferindo as Leis, portanto, levando-o a praticar uma injustiça; é, também, uma ideal de que todo cidadão deve buscar o respeito às Leis e à cidade, a fim de manter intacto o arcabouço de direitos e deveres do cidadão, impedindo a discórdia e o risco de dissolução da cidade.

Esse momento vivido em Atenas, no século V a.C., que contempla, ao mesmo tempo, as concepções de Sócrates e Platão e os denominados Sofistas, com diferenças de compreensão da origem das Leis, decorre de transformações ocorridas na história da civilização grega, nos aspectos do poder e organização das cidades, que é importante, mesmo que brevemente destacarmos, a fim de, posteriormente, buscarmos as proximidades e diferenças entre os pensadores a que nos referimos anteriormente.

5.1 MUDANÇA DE PARADIGMA NA AVERIGUAÇÃO DE UMA VERDADE

Para explicitarmos a mudança de paradigma referida, analisaremos a tragédia *Rei Édipo* de Sófocles (496 ou 494-406 a.C.), a partir de dois momentos distintos: num primeiro momento, à luz das concepções da *Poética* de Aristóteles (348-322 a.C.), enfatizando a noção de “Cenas de reconhecimento” e as conseqüências que acarretam no desenvolvimento e no final da tragédia aos personagens que, pelas suas ações, sofrem os castigos de terem cometido qualquer ato que ofendam aos deuses do olimpo; num segundo momento, como o mito é palavra, narrativa que possibilita interpretações distintas, que permanecem no decorrer da história da humanidade, apresentarmos a interpretação que o pensador francês Michel Foucault (1926-1984) realiza na sua obra *La verdad y las formas jurídicas* (1980; edição da PUCRJ de 1978, em português) da tragédia sofocliana do Rei Édipo. Nessa obra, Foucault procura verificar, entre os gregos, tomando como base a obra de Homero, *A Ilíada*, e, de Sófocles, *Rei Édipo*, como a elucidação da **verdade** de determinado fato a ser verificado, que gera conflito entre os personagens, tem parâmetros distintos na época da civilização micênica e da cidade-estado no século V a.C.

À análise do mito, portanto, pode-se empregar uma **hermenêutica**, ou seja, no sentido filosófico, uma **arte da interpretação**. As possibilidades estão sempre abertas.

5.1.1 Um comentário da tragédia *Édipo Rei* de Sófocles à luz da *Poética* de Aristóteles

Ao longo da história, as narrativas sobre o mito de Édipo, firmadas pela tradição da cultura grega são variadas. Dessa forma, procuraremos nos fundamentar na própria narrativa poética de Sófocles, por meio das palavras de Jocasta, dos acontecimentos que acarretaram a morte de Laio, Rei de Tebas, portanto, anteriores à proclamação de Édipo, como rei da cidade, fruto do

seu “saber” em resolver o enigma da Esfinge; até então não resolvido por qualquer homem. Esta atormentava os tebanos, além de impedir a entrada de pessoas na cidade, impossibilitando o florescimento do comércio, da cultura, por devorar os homens que não conseguiam resolver o repto por ela proposto. Esta criatura era um

[...] monstro metade leão e metade mulher que apresentava um enigma aos viajantes, e devorava aqueles que não o decifrassem [...] Qual é o ser que anda de manhã com quatro patas, no meio do dia com duas, e à tarde com três, e, que, contrariamente à lei geral, é mais fraco quando tem mais pernas. Édipo encontrou logo a resposta: “É o homem, disse, que quando pequeno engatinha sobre os quatro membros, quando adulto usa as duas pernas, depois de velho caminha apoiada a uma bengala”. A esfinge se atirou do alto de um rochedo e morreu (GUIMARÃES, 1995, p. 130).

Estes fatos são importantes, justamente porque a tragédia de Sófocles começa com uma peste assolando a cidade, dizimando os tebanos (sem distinção de sexo e idade), e cabendo ao Rei Édipo, pelo “saber” e poder que detêm, solucionar o problema. À época de Sófocles, isso se justificaria pelo fato de o povo grego ter conhecimento de seus mitos e suas variantes, diferentemente do leitor moderno, que nem sempre conhece o mito, não havendo necessidade de o poeta adotar uma linha cronológica de suas narrativas, explicando todos os antecedentes do mito. Este aspecto de “economia” na narrativa do mito, também é realizado por Homero, tanto na obra *A Ilíada* como na *Odisséia*, conforme a explicação de Aristóteles em sua *Poética*:

Porém Homero, assim como se distingue em tudo o mais, também parece ter visto bem, fosse por arte ou por engenho natural, pois, ao compor a *Odisséia*, não poetou todos os sucessos da vida de Ulisses, por exemplo, o ter sido ferido no Parnaso e ao simular-se louco no momento em que se reuniu o exército (ARISTÓTELES, 1979, p. 248).

Além de que, há de se considerar que a tragédia, segundo Aristóteles, “[...] procura, o mais que é possível, caber dentro de um período do sol, ou pouco excedê-lo...” (Ibid, p. 245).

A impressão que fica para o leitor, certamente, é que Sófocles compõe a sua narrativa mantendo a unidade trágica, ou seja, ela tem início, meio e fim, em que as ações dos

personagens, a fim de que as revelações para elucidar o crime cometido e encontrar o respectivo criminoso, aconteçam somente ao final das ações, após a exposição dos pensamentos e caracteres dos personagens, com o intuito de causar o efeito de terror e piedade na platéia. Mesmo que o mito de Édipo, seja já conhecido pela tradição, demonstra a inventiva do poeta, a capacidade dele, de dar novos contornos ao mito e produzir o efeito desejado, seja na encenação, seja na leitura dos versos. O que não pode ocorrer segundo Aristóteles, é se alterar os mitos tradicionais, por exemplo, Édipo não ter levado Laio à morte. Assim, os dados da tradição, ressaltando o alerta do filósofo estagirista, podem ser utilizados, poeticamente, pelo poeta. Sobre esses aspectos, Aristóteles afirma:

É, pois a tragédia imitação de uma ação de caráter elevado, completa e de certa extensão, em linguagem ornamentada e com as várias espécies de ornamentos distribuídas pelas diversas partes [do drama], [imitação que se efetua] não por narrativa, mas mediante atores, e que, suscitando o “terror e a piedade, tem por efeito a purificação dessas emoções” (Ibid, p. 245).

Algumas considerações sobre a citação são importantes de serem explicadas:

- . Uma ação de caráter elevado significa uma imitação de homens superiores, que na medida em que vão realizando as ações manifestam o seu pensamento e o seu caráter. Da mesma forma, o faz a Epopéia, podemos citar como exemplo as obras de Homero, com a diferença em relação à Tragédia, do metro da versificação e a forma narrativa cuja extensão não tem limite de tempo;
- . Uma linguagem ornamentada significa a utilização de palavras que embelezem as ações, e, suscitem e demonstrem as várias emoções dos personagens.
- . As ações dos personagens da tragédia, que revelam o pensamento e o caráter dos mesmos, representadas em cena pelos atores, sob os olhares do público, têm a força de provocar nestes,

uma liberação de emoções, de paixões sufocantes. Segundo Abbagnano em seu *Dicionário de Filosofia*

Aristóteles utilizou amplamente o termo no seu significado médico nos escritos de história natural como purificação ou purgação. Mas foi o primeiro que o estendeu para designar também um fenômeno estético, isto é, aquela espécie de libertação ou pacificação que o homem experimenta por obra da poesia e em particular do drama e da música [...] É muito curioso que Aristóteles, embora examine um por um todos os elementos da tragédia, não se detenha a explicar o que é a C.; o que quer dizer que ele utiliza aqui a palavra no sentido geral de pacificação e de calma, embora não de ausência total de das emoções [...] (1982, p. 113).

Posto estas primeiras considerações, é importante analisar a trama da tragédia *Rei Édipo*, escolhendo as passagens significantes e relacionando-as com as demais considerações acerca da *Poética* de Aristóteles. Vejamos:

A tragédia se inicia com o terror da peste que assola a cidade de Tebas, dizimando os cidadãos e trazendo um profundo sentimento de sofrimento e impotência aos sobreviventes. A preocupação dos habitantes de Tebas, portanto, é como dar cabo à peste. O rei Édipo, por ser aquele que detém o poder que lhe foi outorgado pelo saber de ter resolvido o enigma da esfinge, tem as condições, acredita o povo tebano, pelo seu saber, de dar fim a esse fardo que pesa sobre a cidade. As palavras do Sacerdote a Édipo são expressivas:

Hoje, de novo aqui estamos, Édipo; a ti, cujas virtudes admiramos, nós vimos suplicar que valendo-te dos conselhos humanos, ou do patrocínio dos deuses, dês remédios aos nossos males; certamente os que possuem mais longa experiência é que podem dar os conselhos mais eficazes! Eia, Édipo! Tu, que és o mais sábio dos homens, reanima esta infeliz cidade, e confirma tua glória! Esta nação grata pelo serviço que já lhe prestaste, considera-te teu salvador; que teu reinado não nos faça pensar que só fomos salvos por ti, para recair no infortúnio, novamente! Salva de novo a cidade; restitui-nos a tranquilidade, ó Édipo (SÓFOCLES, 1998, p. 22).

Édipo diz-se triste, pesaroso, pelo problema que a cidade enfrenta. Na qualidade de guardião da cidade, afirma sofrer por todos. Comunica que adotou a providência, a única que lhe tinha ocorrido, de enviar Creonte, seu cunhado, irmão da rainha Jocasta, ao templo de Apolo, a fim de consultar o deus ou seus sacerdotes sobre as providências para solucionar o problema da peste. À medida que dialogava com o Sacerdote, verificaram que Creonte voltava de sua missão. A alegria que viam na fisionomia de Creonte, bem como o fato de ter a sua cabeça coroada de louros, fizeram que acreditassem que os vaticínios do oráculo fossem propícios.

Reportando-nos à *Poética* de Aristóteles, sobre o parágrafo anterior, cremos que seja possível afirmar que há aqui uma “cena de reconhecimento”. Os sinais que Creonte apresenta (a alegria, a cabeça coroada de louros) podem levar a inferir uma resposta positiva por parte do oráculo; portanto, um “reconhecimento” que provém de um *silogismo*. Vejamos o que diz Aristóteles sobre o que é “reconhecimento”: “O ‘reconhecimento’, como indica o próprio significado da palavra, é a passagem do ignorar ao conhecer, que se faz para amizade ou inimizade das personagens que estão destinadas para a dita ou a desdita” (1998, p. 250), e a classificação dos reconhecimentos constantes no capítulo XVI da *Poética* (Ib id, p. 255):

. O que se efetua por **sinais**, como exemplo, uma cicatriz, colares ou outros objetos que dão o reconhecimento de alguém. Este tipo de reconhecimento, embora seja o mais usado, Aristóteles, considera-o o menos artístico de todos;

. Aquele **elaborado pelo poeta**, também menos artístico, para dar o reconhecimento de determinada personagem, não necessariamente seguindo às exigências do mito;

. O reconhecimento que se efetua pelo **despertar da memória** sobre as impressões que se manifestam à vista. Como exemplo, na *Odisséia* de Homero, o canto do poeta Demódoco sobre as peripécias de um determinado Ulisses, levam o rei de Ítaca, na figura de forasteiro no reino do rei Alcino, a chorar e ser reconhecido pelo rei dos Féaces;

. O reconhecimento por **silogismo**, que cremos ocorrer na cena da chegada de Creonte a Tebas, para contar ao rei Édipo sobre as palavras ouvidas do oráculo. O raciocínio, feito pelo Sacerdote e Édipo, é que a alegria no semblante de Creonte e a coroa de louros, prenunciem uma resposta favorável;

. Finalmente, aquele que combina com um **paralogismo** por parte dos espectadores. O exemplo da *Odisséia*, que o Falso Mensageiro, no caso Ulisses, seja o único que possa distender as cordas do arco acionando as flechas.

Para Aristóteles, os melhores reconhecimentos seriam aqueles

[...] que derivam da própria intriga, quando a surpresa resulta de modo natural, como é o caso do *Édipo* de Sófocles [...] Só os reconhecimentos desta espécie dispensam artifícios, sinais e colares. Em segundo lugar vêm os que provêm de um silogismo (ARISTÓTELES, 1998, p. 256).

No decorrer de nossos comentários sobre *Rei Édipo*, exporemos o melhor tipo de “reconhecimento” definido por Aristóteles, que é o que se dá juntamente com a *peripécia*.

Voltando à tragédia: Creonte transmite para Édipo o que ouviu do oráculo: “O rei Apolo ordena, expressamente, que purifiquemos esta terra da mancha que ela mantém; que não a deixemos agravar-se até tornar-se incurável” (SÓFOCLES, 1998, p. 23). Essa mancha que macula a cidade, diz Creonte, foi proveniente de um crime cometido; e o castigo é punir o

culpado, com a morte ou com a expulsão da cidade. À indagação de Édipo sobre quem seria o assassinado, Creonte afirma: “Laio, o príncipe, reinou outrora neste país, antes que te tornasses nosso rei”.

Édipo questiona: como encontrar o culpado de um crime tão antigo? Onde poderá ser encontrado? A resposta de Creonte é: “Aqui mesmo, na cidade, afirmou o oráculo. Tudo o que se procura, será descoberto; e aquilo de que descuramos, nos escapa”. Esta fala de Creonte é interessante porque nos remete a uma questão filosófica importante que é a relação **Lethes** (esquecimento) e a **Alethéia** (verdade, no sentido de desvelamento). No caso da tragédia sofocliana, podemos dizer retirar o “véu de maia”, ou seja, aquilo que está encoberto, velado, esquecido (**lethes**), como o caso do crime do rei Laio, para desvelá-lo, torná-lo descoberto, à medida que se encontre o criminoso. Dá-nos a impressão, ao lermos à tragédia, que os cidadãos tebanos, motivados pelo salvador da pátria, Édipo, ter resolvido o enigma da Esfinge, e a libertação que Tebas obteve com a morte do monstro, querem esquecer o passado, ou, talvez, sem a intenção de rememorá-lo devido aos novos tempos, inclusive, a morte do ex-esposo de Jocasta.

Édipo procura saber as circunstâncias da morte do rei Laio junto a Creonte, que lhe diz: da viagem de Laio ao Oráculo, nunca mais voltou. Da caravana do rei, somente um sobreviveu, conseguindo fugir, e de tudo que viu, nos testemunhou “[...] que foram salteadores que encontraram Laio e sua escolta, e o mataram. Não um só, mas um numeroso bando” (SÓFOCLES, 1998, p. 24).

Édipo afirma estar disposto a solucionar o crime, reabilitando a divindade e vingando a cidade, bem como demonstrando a sua preocupação diante do fato de haver um criminoso em Tebas, pois

E não será por um estranho, mas no meu interesse que resolvo punir esse crime; quem quer que haja sido o assassino do rei Laio, bem pode querer, por igual forma, ferir-me com a mesma audácia. Auxiliando-vos, portanto, eu sirvo a minha própria causa (Ibid, p. 25).

Após ter-se retirado para o interior do palácio, Édipo retorna à entrada e dirigindo-se ao **Corifeu** (diretor ou regente dos coros nas tragédias), vai enfatizar que é “[...] estranho ao crime, e a tudo o que dele se conta...” (Ibid, p. 26) e diz aos tebanos o que deseja para o criminoso:

Que nenhum habitante deste reino, onde exerço o poder soberano, receba esse indivíduo, seja quem for; e não lhe dirija a palavra, nem permita que ele participe de preces ou de holocaustos, ou receba a água lustral. Que todos se afastem dele, e de sua casa, porque ele é uma nódoa infamante, conforma acaba de nos revelar o oráculo do deus [...] E, ao criminoso desconhecido, eu quero que seja para sempre maldito! Quer haja cometido o crime só, quer tenha tido cúmplices, que seja rigorosamente punido, arrastando, na desgraça, uma vida miserável... E se algum dia eu o recebi voluntariamente no meu lar, que sobre mim recaia essa maldição e os males que ela trará! Eu vos conjuro, cidadãos! Atendei a tudo o que vos digo...” (SÓFOCLES, 1998, p. 26).

Estas palavras de Édipo se voltarão contra ele, ao final da tragédia, com a solução do crime, pois ele terá que cumprir as suas ordens, em adotando para si mesmo os castigos suplicados ao seu povo para a punição do criminoso.

O Corifeu afirma para Édipo que nenhum dos cidadãos matou ou sabe quem é o criminoso de Laio, mas na medida em que o deus Apolo ordenou essa pesquisa, ele propõe ao rei tebanos que se interrogue o adivinho Tirésias, pois este “[...] quase tanto como Apolo, sabe dos mistérios profundos! [...] Se o interrogarmos, ó príncipe, ele nos dirá claramente o que se passou” (Ibid, p. 27). Tirésias ao chegar à presença de Édipo, guiado por um menino e por dois emissários enviados por Édipo para buscá-lo, o Coro diz: “Acaba de chegar quem tudo nos vai descobrir! Trazem aqui o divino profeta, o único, entre todos os homens, que sabe desvendar a verdade!” (Ibid, p. 28).

Édipo solicita os seus préstimos, inclusive, respeitosamente, nomeando-o de Rei: “[...] Embora não vejas, tu sabes do mal que a cidade sofre; para defendê-la, para salvá-la, só a ti podemos recorrer, ó Rei” (ibid, p. 28). Este tratamento demonstra a importância daquele que possui o dom da adivinhação dado pelos deuses na sociedade grega.

Justamente por saber desvendar a verdade, Tirésias não quer falar, pedindo a Édipo que ordene à volta a sua casa, pois ao falar teria que dizer claramente uma verdade terrível que não agradaria ao rei tebano. Édipo depois de ter rogado ao adivinho para que não ocultasse a verdade, diante da resistência de Tirésias, fica irritado e o acusa de estar de conluio com o assassino, caso não tenha sido o próprio mandante do rei Laio. Tirésias não suportando tal acusação, diz a Édipo: “Afirmo QUE ÉS TU o assassino que procuras!” (SÓFOCLES, 1998, 1998, p. 30).

Ambos, rei e adivinho, estão irados, tocados pela *hybris* (pela desmedida); agora sem medida, todas as palavras ferem e provocam mais conflitos; o raciocínio equilibrado, já não conta mais. Édipo lança mais uma acusação a Tirésias: a de estar unido a Creonte para prejudicá-lo. Em seguida, procura tornar a acusação de Tirésias infundada, ao tentar desqualificar os dons divinatórios do cego adivinho; os versos de Sófocles dizem por si:

Ó riqueza! Ó poder! Ó glória de uma vida consagrada à ciência, quanta inveja despertais contra o homem a quem todos admiram! Sim! Porque do império de Tebas pôs em minhas mãos sem que eu o houvesse pedido, resulta que Creonte, meu amigo fiel, amigo desde os primeiros dias, se insinua sub-repticiamente sob mim, e tenta derrubar-me, subornando esse feiticeiro, este forjador de artimanhas., este pérfido charlatão que nada mais quer, senão dinheiro, e que em sua arte é cego. Porque vejamos dize tu, Tirésias! Quando te revelaste um adivinho clarividente? Por que, quando a Esfinge propunha aqui seus enigmas, não sugeristes aos tebanos uma só palavra em prol da salvação da cidade? A solução do problema não devia caber a qualquer um; tornava-se necessária a arte divinatória. Tu provaste, então, que não sabia interpretar os pássaros, nem os deuses [...] e não foram as aves, mas o raciocínio o que me deu a solução. Tentas agora afastar-me do poder, na esperança de te sentares junto ao trono de Creonte!... Não fostes tu tão velho, e já terias compreendido o que resulta de uma traição! (Ibid, p. 31).

Após essas terríveis palavras de Édipo, o Corifeu pede a moderação de Édipo e Tirésias, para que evitem a cólera recíproca, e que se retorne à missão proposta pelo oráculo de Apolo: a descoberta do criminoso; não antes sem a réplica de Tirésias, enfatizando o seu poder divinatório concedido pelo deus Apolo e prenunciando os terrores que Édipo viverá:

Se tu possuis o régio poder, ó Édipo, eu posso falar-te de igual para igual” Tenho esse direito! Não sou teu subordinado, mas sim de Apolo; tampouco jamais seria um cliente de Creonte. Digo-te, pois, já que ofendes a minha cegueira - que tu tens os olhos abertos à luz mas não enxergas teus males, ignorando quem és, o lugar onde estás, quem é aquela com quem vives. Sabes tu, por acaso, de quem és filho? Sabes que és o maior inimigo dos teus, não só dos que já se encontram no Hades, como dos que ainda vivem na terra? Um dia virá, em que serás expulso desta cidade pelas maldições maternas e paternas. Vês agora tudo claramente; mas em breve cairá sobre ti a noite eterna... (SÓFOCLES, 1998, p. 32).

Tirésias quer mostrar ao rei tebano, que ter os olhos abertos, enxergar, não garante uma visão acurada, equilibrada, razoável, quando ela está ofuscada pelo poder, pela vaidade de ter uma pretensa razão de tudo saber, do sábio. Muito mais, quando aquele que procura ver bem, não conhece de si, do seu destino. Essa mesma visão, ao final da tragédia, tornar-se-á escuridão para sempre; referindo-se à cegueira que Édipo causará a si mesmo. Uma volta à interioridade?! Neste momento da tragédia, o rei tebano está preso ao passado, pois o seu saber mostrou-se eficaz na solução do enigma da Esfinge; mas no presente, ele é inócuo para resolver o enigma do assassinato, e, muito mais é a sua ignorância, ao não saber o qual será o seu futuro. Tirésias está lhe dizendo que a sua cegueira não o impede de bem ver, bem discernir, bem conhecer, porque ele conhece de outras formas e em todo o seu conjunto, graças às divindades: passado, presente e futuro.

Antes de deixar o palácio, o adivinho dá algumas indicações para o reconhecimento do criminoso do rei Laio e o seu destino, ou seja, o castigo que ele suportará pela ignomínia do crime cometido, solicitando que Édipo reflita sobre as suas revelações e avalie se deve dar crédito às mesmas:

Vou-me embora, sim; mas antes quero dizer o que me trouxe aqui, sem temer tua cólera, porque não me podes fazer mal. Afirmando-te, pois: o homem que procuras há tanto tempo, por meio de ameaçadoras proclamações, sobre a morte de Laio, ESTÁ AQUI! Passa por estrangeiro domiciliado, mas logo se verá que é tebano de nascimento, e ele não se alegrará com essa descoberta. Ele vê, mas tornar-se-á cego; é rico, e acabará mendigando; seus passos o levarão à terra do exílio, onde tateará o solo com seu bordão. Ver-se-á, também, que ele é, ao mesmo tempo, irmão e pai de seus filhos, e filho e esposo da mulher que lhe deu a vida; e que profanou o leito de seu pai, a quem matara. Vai, Édipo! Pensa sobre tudo isso em teu palácio; se me convenceres de que minto, podes, então, declarar que não tenho nenhuma inspiração profética (SÓFOCLES, 1998, p. 33).

Poderíamos falar para Édipo: Olhe-se no espelho e veja-se claramente! Se os seus olhos estão ofuscados de tanta suficiência (poder, sabedoria, presunção), feche os seus olhos e reflita no espelho das palavras do cego adivinho! Você não se reconhece?

Parece-nos encontrarmos aqui um anti-reconhecimento, pois, Édipo, foge da verdade, por mais que tente dizer que a procura. Certamente, a platéia já sabe o resultado, o anúncio da catástrofe que se abaterá sobre Édipo, mas ela espera ansiosa, para conferir o dom do poeta e a conclusão da tragédia, à espera do “reconhecimento” e da “peripécia” que Édipo enfrentará. O grande poeta, como Sófocles, transforma o óbvio em beleza, revelando a tragédia.

Depois do diálogo intenso e tenso com Tirésias, Édipo volta-se contra Creonte, quando este no Palácio, acusando-o de querer o seu poder de maneira covarde, notadamente quando o rei tebano o conquistou com o apoio do povo e da fortuna; a mesma roda da vida, da fortuna, do destino que ao girar levará Édipo que está no ápice, a decair e perder tudo o que agora tem. Após várias acusações e explicações, Creonte faz ver a Édipo, mesmo que o rei não considere as razões do cunhado, que ele usufrui tudo o que é bom do poder, inclusive pela sua posição de príncipe, com uma vantagem extraordinária: não ter nenhum ônus por não ter a responsabilidade de governar. Por isso, seria absurdo, segundo Creonte, querer tomar o poder de Édipo. Mesmo, Creonte dando a sua palavra de honra e lançando uma maldição contra si mesmo, ou seja, “Que seja eu desgraçado! Que morra maldito se cometi a perfídia de que me

acusas!” (SÓFOCLES, 1998, p. 39), o rei tebano não desistiu de seu intento de puni-lo, se não com a morte, recuando no seu intento inicial diante das palavras do Coro e da intervenção de Jocasta, porém com o exílio da cidade de Tebas.

Édipo, que no início da tragédia mostrava-se seguro e tranqüilo, depois da discussão com Tirésias e com Creonte, dá sinais de perder o controle de si, e revelando um “caráter” de alguém que está acuado e perdido na resolução dos conflitos que estão surgindo pouco a pouco, e se avolumando. Creonte adverte Édipo sobre as suas reações: “Cedeste contra a vontade, vê-se bem, mas sentirás remorsos, quando tua cólera se extinguir. Um caráter como o teu é uma fonte de dissabores” (Ibid, p. 40). Édipo dá demonstrações de ser um homem movido pelo *páthos* (sentimentos), na linguagem platônica, um *filotimós* (um homem movido pelo coração; deixando-se levar pelas paixões, perdendo a sua razoabilidade).

Após a saída de Creonte, Jocasta conversa com Édipo, pedindo-lhe que lhe explique os motivos do conflito entre o seu esposo e seu cunhado, a fim de que a convença sobre os mesmos. Édipo diz-lhe que Creonte havia presumido que ele fosse o matador do rei Laio, baseado na afirmação do adivinho Tirésias. Nesse momento Jocasta, explica a Édipo, conturbando-lhe o espírito, criando-lhe dúvidas, sobre a predição do oráculo enviado a Laio:

Ora, não se preocupe com o que dizes, ouve-me, e fica sabendo que nenhum mortal pode devassar o futuro. Vou dar-te já a prova do que afirmo. Um oráculo outrora foi enviado a Laio, não posso dizer se por Apolo em pessoa, mas por seus sacerdotes talvez... O destino do rei seria o de morrer vítima do filho que nascesse de nosso casamento. No entanto, - todo o mundo sabe e garante, - Laio pereceu assassinado por salteadores estrangeiros, numa encruzilhada de três caminhos. Quanto ao filho que tivemos, muitos anos antes, Laio amarrou-lhe as articulações dos pés, e ordenou que mãos estranhas o precipitassem numa montanha inacessível. Nessa ocasião, Apolo deixou de realizar o que predisse!... Nem o filho de Laio matou o seu pai, nem Laio veio a morrer vítima de um filho, morte horrenda, cuja perspectiva tanto apavorava! Eis aí como as coisas se passam, conforme as profecias oraculares! Não te aflijas, pois; o que deus julga que deve anunciar, ele revela pessoalmente! (SÓFOCLES, 1998, p. 42).

Certamente, Édipo, vasculhando a sua memória, relembrando-se daquilo que viveu antes de sua chegada a Tebas, fez as associações entre a sua trajetória e a narrativa de Jocasta, fazendo com que tormento tolde os seus pensamentos: “Ó Júpiter! Que quiseste fazer de mim?” (Ibid, p. 43). Édipo, ao escutar a descrição de Jocasta sobre a aparência física de Laio: “Era alto e corpulento; sua cabeça começava a branquear. Parecia-se um pouco contigo” (Ibid, p. 43), experimenta o terror em seu espírito: “Ai de mim! Receio que tenha proferido uma tremenda maldição contra mim mesmo, sem o saber! [...] Estou aterrado pela suposição de que o adivinho tenha acertado... Mas tu me elucidarás melhor, se acrescentares algumas informações” (Ibid, p. 43). Na medida em que Jocasta lhe explica os detalhes da caravana conduzida por Laio, Édipo percebe que a elucidação daquilo que procurava estava na iminência de ser resolvida, e que uma testemunha que sobrevivera e contara esses detalhes à rainha, ainda vivia, mas que tinha preferido viver no campo, não mais no palácio, tão logo Édipo fora proclamado rei:

“[...] Quando voltou a Tebas, e viu que tu exercias o poder real, em substituição do falecido Laio, ele me pediu, encarecidamente que o mandasse para o campo, a pastorear os rebanhos, para que se visse o mais possível longe da cidade. E eu atendi a esse pedido, pois na verdade, mesmo sendo ele um escravo, merecia ainda maior recompensa” (SÓFOCLES, 1998, p. 44).

Édipo crê, portanto, saber muitas coisas que o servo tebano tem a lhe dizer, e considera importante a vinda dele ao palácio.

As lembranças de Édipo sobre os seus atos, antecedentes a sua chegada a Tebas, relacionam-se com as informações dadas pelo servo. Para que o mal maior não se prenuncie, inexoravelmente, no pensamento de Édipo, ou seja, identificar-se como o assassino de Laio, somente uma última esperança pode ser a sua garantia, conforme confia a Jocasta:

[...] Meu pai é Políbio, de Corinto; minha mãe, Mérope, uma dória. Eu era considerado como um dos mais notáveis cidadãos de Corinto, quando ocorreu um incidente fortuito, que me devia surpreender, realmente, mas que eu talvez não devesse tomar tanto a sério, como fiz. Um homem durante um festim, bebeu em demasia, e, em estado de embriaguez, pôs-se a insultar-me dizendo que eu era um filho enjeitado. Possuído de justa indignação, contive-me naquele momento, mas no dia imediato procurei meus pais e interroguei-os a respeito. Eles irritaram-se contra o autor da ofensa, o que muito me agradou, pois o me havia profundamente impressionado. À revelia de minha mãe, e de meu pai, fui ao templo de Delfos; mas, às perguntas que propus, Apolo nada respondeu, limitando-se a anunciar-me uma série de desgraças, horríveis e dolorosas; que eu estava fadado a unir-me em casamento com minha própria mãe, que apresentaria aos homens uma prole malsinada, e que seria o assassino de meu pai, daquele a quem devia a vida. Eu, diante de tais predições, resolvi, guiando-me apenas pelas estrelas, exilar-me para sempre da terra coríntia, para viver num lugar onde nunca se pudessem realizar - pensava eu - as torpezas que os funestos oráculos haviam prenunciado. Caminhando, cheguei ao lugar onde tu dizes que o rei pereceu, A ti, mulher, vou dizer a verdade, do princípio ao fim (Ibid, p. 44).

O famoso mito de Édipo, da tradição grega, conhecido pelos poetas anteriores a Sófocles e pelo povo, por fim se atualiza nas narrativas de Jocasta e Édipo. O círculo mítico está se fechando: do fim ao começo, do começo ao fim, como que girando ininterruptamente mostrando as suas imagens e a sua coesão: a unidade da tragédia. De acordo com Aristóteles: “[...] o mito é o princípio e como que a alma da tragédia; só depois vêm os caracteres” (1979, p. 247).

Não é à-toa que Édipo começasse a experimentar a sensação de terror diante das similitudes dos fatos vividos por ele e contados à rainha pelo servo tebano. Seria difícil para o rei tebano esquecer os seus tormentos, notadamente, por ser um homem arguto, de saber, de boa memória. Pensamos, a partir das narrativas até então, ser difícil que Édipo cometesse o seu crime e o seu incesto em Corinto, porque ali a sua vigilância para que a predição oracular acontecesse seria maior, bem como a sua recusa. Aparentemente, a fim de não menosprezarmos os mistérios da divindade e do místico, somente, a partir do inusitado, como a sua viagem para fugir do seu destino, poderia levar-lhe, desarmado, sem qualquer desconfiança, a encontrar o seu destino, o seu desatino: a confirmação do vaticínio do deus

Apolo, mesmo que no momento desta narrativa se culpe, apenas, por levar Laio à morte e casar-se com a rainha de Tebas.

Édipo continua a contar as suas confidências a sua mulher, expressão que revela o tom de algo íntimo que só pode ser partilhado entre os dois: o encontro, no mesmo local narrado pelo servo tebano, de uma caravana, cujos membros atritaram-se contra Édipo, obrigando-o a se defender e atacar esses viajantes, levando-os à morte, à exceção de um deles que fugiu em debandada. E o terror da possibilidade de sua luta ter sido travada com membros da caravana de Laio e as conseqüências disso diante das suas promessas de punição do criminoso do ex-rei:

Se aquele velho tinha qualquer relação com Laio, que poderá ser mais desgraçado no mundo do que eu? Que homem será mais odiado pelos deuses? Nenhum cidadão, nenhum forasteiro o poderá receber em sua casa, nem dirigir-lhe a palavra... Todos terão que me repelir... E o que é mais horrível é que eu mesmo proferi essa maldição contra mim! A esposa do morto, eu a maculo tocando-a com minhas mãos, porque foram minhas mãos que o mataram... Não sou eu um miserável, um monstro de impureza? Não é forçoso que me exile, e que, exilado, não mais possa voltar à minha pátria de origem, nem ver os que me eram caros, visto que estou fadado a unir-me à minha mãe, e a matar meu pai, a Políbio, o homem que me deu a vida e me criou? Não pensaria bem aquele que afirmasse que meu destino é obra de um deus malvado e inexorável? Ó Potestade divina, não, e não! Que eu desapareça dentre os humanos antes que sobre mim caia tão acerba vergonha! (SÓFOCLES, 1978, p. 45).

A esperança de Édipo é a confirmação do servo tebano de seu testemunho a Jocasta de que a morte de Laio tinha sido motivada por salteadores. Pelo que Édipo havia já apurado, era uma vã esperança, uma tentativa, na hipótese do servo corroborar o seu testemunho, de que não seria o assassino. Mas quem poderia livrá-lo da divindade e dos seus pensamentos mais profundos, das suas angústias?

Passado um tempo, quando Jocasta e as suas damas de companhia levavam aos templos coroas e perfumes, chega à cidade de Tebas um mensageiro vindo de Corinto para trazer notícias ao Rei tebano. No contato do Mensageiro com o Corifeu e Jocasta, ele a informa que

traz uma notícia agradável, mas que ao mesmo tempo, pode trazer-lhe contrariedade: a aclamação pelo povo de Édipo como rei de Corinto, decorrente da morte de Políbio. Mesmo diante do infausto a rainha Jocasta rejubila-se, aliviada, pois essa morte seria motivada pelo destino e não por Édipo. Jocasta pede a uma de suas criadas que vá chamar, imediatamente, Édipo, que estava no interior do palácio. Ao chegar, Jocasta lhe diz: “Ouve o que diz este homem, e vê de que valem os oráculos do deus!”. A rainha parece demonstrar uma total descrença nos vaticínios dos deuses, possivelmente, mais ainda, na atual situação em que a confirmação do oráculo levaria a si e a sua família a serem amaldiçoados. Essa atitude é acompanhada por Édipo, após o anúncio da morte, de maneira natural, de Políbio:

Ora eis aí, minha mulher! Para que, pois, dar tanta atenção ao solar de Delfos, e aos gritos das aves no ar? Conforme o oráculo, eu devia matar meu pai; ei-lo já morto, e sepultado, estando eu aqui, sem ter sequer tocado numa espada... A não ser que ele tenha morrido de desgosto, por minha ausência... caso único em que eu seria o causador de sua morte! Morrendo, levou Políbio consigo o prestígio dos oráculos; sim! Os oráculos já não têm valor algum! (SOFÓCLES, 1998, p. 49).

Acautele-se Édipo, espere o giro final da roda da fortuna para saber o que lhe é reservado na vida, não seja presunçoso em acreditar que os homens não necessitam dos deuses. Um mortal pouco sabe sobre as coisas do mundo, do universo, muito menos dos deuses. Com relação às formas do adivinho predizer sobre qualquer assunto que lhe é consultado, uma delas é verificar o vôo dos pássaros: se o pássaro voar à esquerda do adivinho é um mau agouro, se à direita um bom agouro.

Édipo, ainda, tem apreensão, por causa do vaticínio do deus Apolo, de se unir incestuosamente a sua mãe, Mérope. É uma demonstração, de fundo, que ele teme a divindade e seus vaticínios, e os momentos de descrédito com relação aos augúrios dos deuses são mais gerados por uma possibilidade ínfima de que, talvez, o deus possa se equivocar. O mensageiro lhe diz que não precisa ter essa apreensão, uma vez que Políbio e Mérope não eram os seus

país. Foi ele quem entregou Édipo aos reis de Corinto, e estes por não terem filhos, o criaram como tal. Ao perguntar, Édipo, se ele o havia achado ou comprado, o mensageiro lhe responde que quando apascentava um rebanho montanhês na grotta do Citéron, o havia encontrado. Os diálogos, que se seguem, entre os dois são significativos, conforme Sófocles (1998, p. 52-53):

“Édipo: Eras, então, pastor, e trabalhavas por conta de alguém?

Mensageiro: Sim... e fui o teu salvador, meu filho!

Édipo: E de que mal sofria eu, quando me encontraste, em tão miserável situação?

Mensageiro: As articulações de teus pés poderiam dar prova disso...

Édipo: Que antiga dor tu me recordas assim!

Mensageiro: Eu te desamarrei; tu tinhas as extremidades dos pés furadas.

Édipo: Oh! Que horrível cicatriz eu conservei, desses primitivos anos!

Mensageiro: Daí proveio o nome que te demos.

Édipo: Dize-me - pelos deuses! - quem ordenou tal coisa: meu pai, ou minha mãe?

Mensageiro: Não sei dizer; mas aquele que te deixou em minhas mãos certamente saberá.

Édipo: Tu me recebeste, então, de outro? Não me encontraste abandonado?

Mensageiro: Não; foi um pastor que te entregou a mim.

Édipo: Quem é ele? Podes indicá-lo?

Mensageiro: Ele se dizia servo de Laio.

Édipo: Do antigo rei deste país?

Mensageiro: Precisamente! Era um pastor desse rei”.

A cicatriz estava nele, sempre esteve em Édipo. Como ele a veria e se veria sem questionar a sua origem? Lembranças esquecidas na urdidura do tempo ou abafadas voluntariamente?

Como Édipo esquecer que o seu nome se origina dos seus sinais corporais? Aquele que tem o pé-inchado.

Uma “cena” belíssima, tecida por Sófocles, uma “cena de reconhecimento”. Reconhecimento que permite o desfecho da tragédia por meio do terror causado à platéia, ao leitor, à medida que Édipo deixa de ignorar o seu passado e conhece-se no presente, confirmando o seu destino vaticinado pelo deus Apolo. Por “peripécia”, segundo Aristóteles, “[...] a mutação dos sucessos no contrário” (1979, p. 250), quando Édipo que tudo tinha, antes da revelação final de si, tudo perde. De todo poderoso, sábio, torna-se um andarilho imerso na escuridão. Ainda, de acordo com o filósofo: “[...] o reconhecimento com peripécia suscitará terror e piedade, e nós mostramos que a tragédia é imitação de ações que despertam tais sentimentos. E demais, a boa ou má fortuna resultam naturalmente de tais ações” (1979, p. 251). Terror de Édipo, de Jocasta, dos seus filhos. Terror, que ao fim, gera a piedade motivada pelo sofrimento atroz de Édipo e a sua mais terrível dor: solidão, escuridão, convívio constante com os seus atos.

A tragédia vai seguindo o seu curso, rumo ao “desenlace” a fim de que o terror e a piedade façam a sua apoteose: Édipo dialoga com Jocasta, que tenta minimizar as palavras do mensageiro, pedindo a Édipo que abandone o seu intento de descobrir a verdade acerca do seu nascimento. Parece ao leitor, que Jocasta já sabe do desfecho final ao dizer-lhe: “Infeliz! Tomara que tu jamais venhas a saber quem és!” (SÓFOCLES, 1998, p. 54). Depois se retira; segundo o Corifeu, desesperada. Édipo crê que a atitude de Jocasta, custa-lhe admitir o óbvio, deve-se a uma origem humilde:

[...] Ela, sem dúvida, orgulhosa como mulher, envergonha-se por meu baixo nascimento. Eu, porém, considero-me um protegido da Fortuna, e por isso não me sentirei amesquinhado. Sim, ela é que é minha mãe⁶⁸; e os anos, que foram passando, ora me diminuía, ora me exaltavam...Tal é a minha origem; nada mais poderá modificá-la. Por que, pois, haveria eu de renunciar a descobrir o segredo de meu nascimento? (SÓFOCLES, 1998, p. 54).

Édipo percebe que os seus servos estão chegando ladeando um homem que nunca tinha visto. Ele acredita tratar-se do pastor, que tanto aguardava, a fim de interrogá-lo sobre os acontecimentos. Cremos encontrarmos nessa passagem uma “cena de reconhecimento”:

. Édipo faz conjecturas acerca de um homem que não conhece, mas crê ser o pastor, baseado nos aspectos: a idade dele está de acordo com a do mensageiro; os dois servos que acompanham o pastor, o rei tebano reconhece como sendo seus servos. Um “reconhecimento” por **silogismo**, conforme já aludimos na página 6.

O reconhecimento do pastor tebano é feito, também pelo Corifeu e pelo Mensageiro de Corinto. Podemos considerá-los como um reconhecimento **feito pelo poeta**, conforme já nos reportamos anteriormente. Neste caso, sendo realizado pelos dois personagens, dá mais ênfase à figura do pastor, sem qualquer possibilidade de confundi-lo.

Édipo começa a dialogar com o pastor. Pede-lhe que diga se conhece o Mensageiro. O servo tebano não quer admitir conhecê-lo, inicialmente, depois procura evasivas, ao fim, após o Mensageiro fazê-lo recordar que foi seu vizinho durante meses, ele confirma. Quem começa, agora, à interrogação do servo de Laio, é o Mensageiro. Este pede ao servo que lhe confirme de ter dado uma criança pequena para que ele a criasse. O servo lhe pergunta por qual motivo ele quer saber disso. O mensageiro aponta para Édipo e diz ao servo que ele era a criança recebida. Diante da negativa do pastor tebano, Édipo o ameaça de punição caso não

⁶⁸ Há aqui um duplo sentido dado por Édipo: a mãe a quem ele se refere é a Fortuna (sorte, destino), e não a Jocasta.

confesse sobre a doação. Enfim, o pastor confessa a entrega da criança, afirmando que só fez isso para poupá-la, já que havia sido instruído para matá-la. E quando Édipo lhe pergunta quem a entregou e pedido para que ela fosse executada, a resposta confirma todos os seus temores: Jocasta, a fim de que a predição dos oráculos não se cumprisse: o filho matar o pai, Laio. Édipo se lamuria: “Oh! Ai de mim! Tudo está claro! Ó luz, que eu te veja pela derradeira vez! Todos sabem: tudo me era interdito: ser filho de quem sou, casar-me com quem me casei... e... eu matei aquele a que eu não poderia matar!” (SÓFOCLES, 1998, p. 59).

Parece-nos que a esfinge ganhou a contenda. Decifra-te a ti mesmo Édipo! O teu saber da mesma forma que me levou à morte o levará à destruição de ti e dos seus filhos.

Algum tempo depois de Édipo se retirar para o interior do palácio, um Emissário traz uma nova notícia aterradora: a rainha havia se estrangulado suspensa numa corda, provocando em Édipo uma reação aterrorizante de se ver:

Édipo toma seu manto, retira dele os colchetes de outro com que o prendia, e com a ponta recurva arranca das órbitas os olhos, gritando “Não quero mais ser testemunha de minhas desgraças, nem de meus crimes! Na treva, agora, não mais verei aqueles a quem nunca deveria ter visto, nem reconhecerei aqueles que não quero mais reconhecer!”. Soltando novos gritos, continua a revolver e macerar suas pálpebras sangrentas, de cuja cavidade o sangue rolava até o queixo e não em gotas, apenas, mas num jorro abundante. Assim confundiram, marido e mulher, numa só desgraça, as suas desgraças! Outrora gozaram uma herança de felicidade; mas agora nada mais resta senão a maldição, a morte, a vergonha, não lhes faltando um só dos males que podem ferir os mortais (Ibid, p. 61).

Este desenlace dos personagens Édipo e Jocasta marca, segundo Aristóteles, a terceira parte do mito, ou seja, a **catástrofe**, a saber: “É uma ação perniciosa e dolorosa, como o são as mortes em cena, as dores veementes, os ferimentos e mais casos semelhantes” (ARISTÓTELES, 1979, p. 251).

Os diálogos que se seguem, entre Édipo e o Corifeu, são belíssimos. Édipo continua a se lamuriar de seu destino, da desgraça que se lhe abateu, bem como à sua família. Num desses momentos, temos uma nova “cena de reconhecimento” quando Édipo reconhece pela voz, “Na escuridão em que estou reconheço tua voz!” (SÓFOCLES, 1998, P. 62), já que não pode mais ver, o Corifeu, aquele que ele credita como sendo o seu único amigo.

Creonte reaparece, não insulta Édipo, pede para que ele seja conduzido para o interior do palácio, para ficar entre os parentes, pois só deles poderá encontrar o sentimento de piedade diante de tantos males que lhe atingem. Édipo pede a Creonte para que seja banido para fora do país, mas este diz que consultará o oráculo para saber qual decisão tomar, pedindo a Édipo que “[...] desta vez tu hás de dar crédito à sua resposta!” (Ibid, p. 64). Édipo pede para tocar com a mão os rostos das filhas, bem como que elas possam acompanhá-lo quando de sua partida. Creonte lhe diz: “Não queres satisfazer todas as suas vontades, Édipo! Bem sabes que tuas vitórias anteriores não te asseguram a felicidade na vida!” (Ibid, p. 66).

As palavras finais do Corifeu marcam, claramente, a **peripécia**, dos sucessos aos fracassos de Édipo:

Habitantes de Tebas, minha Pátria! Vede este Édipo, que decifrou os famosos enigmas! Deste homem, tão poderoso, quem não sentirá inveja? No entanto, em que torrente de desgraças se precipitou! Assim, não consideremos feliz nenhum ser humano, enquanto ele não tiver atingido, sem sofrer os golpes da fatalidade, o termo de sua vida (Ibid, p. 66).

As palavras do Corifeu ensinam à platéia, que acompanhava com emoção o desenlace da tragédia, bem como para os leitores modernos, o cuidado no viver. Só ao termo da vida, se pode afirmar se alguém foi feliz ou não. É necessário aguardar o desfecho final da roda do destino, da vida. Porque esta nos prega surpresas.

A tragédia, segundo Aristóteles (1979, p. 253), deve imitar casos que suscitem o terror e piedade, mas evitando situações que possam conduzir a um efeito contrário:

. Causa repugnância, em apresentar homens bons que passem da boa para a má fortuna. Parece-nos dar a impressão que o cultivo da bondade não tem valor; em o que seria contrário à realização de uma ação virtuosa;

. Deixa de ser trágico, faltando os requisitos para este efeito, em se apresentar homens muito maus que passem da boa para a má fortuna. Não haveria, na nossa compreensão, nessa situação nada de trágico, mas sim uma justiça, seja humana, seja divina diante das ações desses homens;

. Não provoca nem terror nem piedade, um malvado que se precipite da felicidade para a infelicidade. Parece-nos haver o desejo da platéia ou do leitor para que isso aconteça;

. Resta uma situação intermediária, segundo o filósofo macedônico:

É a do homem que não se distingue muito pela virtude e pela justiça; se cai no infortúnio, tal acontece não porque seja vil e malvado, mas por força de algum erro; e esse homem há de ser algum daqueles que gozam de grande reputação e fortuna, como Édipo e Tiestes ou outros insignes representantes de famílias ilustres (1979, p. 252).

Alguns caracteres de Édipo, extraídos da tragédia, corroboram a concepção aristotélica:

. Descende de famílias ilustres: de Corinto, antes do reconhecimento de si; de Tebas, quando da descoberta da verdade de si;

. Tem o saber e o poder, além disso, parece bem administrar o reino de Tebas;

. Preocupa-se com o seu povo;

. Nega qualquer relação com o crime de Laio;

. Parece bem intencionado em solucionar o crime, visando reabilitar a divindade e o país;

Assim, tem todas as possibilidades de angariar a simpatia do leitor e da platéia, até o momento do desenrolar da tragédia. Mesmo quando começa a exasperar-se diante da acusação de Tirésias, depois acusando Creonte, tornando-se colérico, dominado pela *hýbris*, a simpatia por Édipo não é totalmente abalada, uma vez que se percebe que ele procurou fugir de um destino que pudesse ocorrer caso permanecesse em Corinto; conforme pensava Édipo. Este denota o homem que acredita que tem todo o controle da situação na mão, mas percebe, por um golpe da vida, no caso da tragédia a divindade, que ele não sabia de nada. Por isso, ao final da tragédia, sentimo-nos tocados pelo sofrimento de Édipo e Jocasta, da situação dos seus filhos, e pouco nos lembramos da ocorrência da peste, porque eles são vítimas, também. Que Deus nos livre desses infortúnios!

5.1.2 A pesquisa da verdade nas obras *a Ilíada* de Homero e *Édipo Rei* de Sófocles segundo a concepção de Michel Foucault

Michel Foucault (1926-1984) em sua obra *La verdad y las formas jurídicas* (1980) faz uma investigação sobre o aparecimento do conceito de “verdade”, no campo jurídico, na Grécia Antiga. Ele nos mostra que no período da civilização micênica a prospecção da “verdade”, quando da ocorrência de algum litígio, se dava pela prestação de um “juramento”. O acusado deveria jurar à divindade se havia agido corretamente ou não. O exemplo que Foucault utiliza para essa análise está na obra *A Ilíada* de Homero.

De forma distinta, no século V a.C. a busca da “verdade” estava baseada na forma de inquérito, inaugurando, segundo Foucault, a “verdade” em sua forma jurídica. O filósofo

francês elabora a sua concepção a partir da obra *Rei Édipo* de Sófocles; além disso, ele nos dá uma interpretação muito negativa da figura de Édipo, mas que contribui para as várias interpretações de Édipo ao longo da história.

Vejamos, de forma sintética, as análises de Foucault:

5.1.2.1 A *Ilíada* de Homero - Livro XXIII

Após as honras fúnebres a Pátroclo, Aquiles, no intento de prestar mais uma homenagem ao seu fiel amigo e confidente, propõe, aos guerreiros aqueus, que se realize uma corrida de carro puxado por cavalos. Destinou aos corredores valiosos prêmios: para o vencedor, uma mulher hábil no trabalho e um tripé de vinte e duas medidas; para o segundo colocado, uma égua de seis anos não domada, prenhe, com uma mula; para o terceiro colocado, um caldeirão de quatro medidas, ainda não utilizado; para o quarto colocado, dois talentos de ouro (Vide *A Ilíada*, Ediouro, p. 251). Os condutores de carros se prepararam para a partida. Antes, porém, Aquiles explicou que eles deveriam, ao chegar a um marco colocado no solo, onde havia um estreitamento de pista, possibilitando a passagem de um carro por vez, contorná-lo e voltarem ao ponto de partida, sagrando-se vencedores os quatro primeiros colocados. Para que a corrida fosse acompanhada, devido à distância do ponto de partida ao marco e deste o retorno à origem, já que os carros provocariam nuvens de areia, impedindo a visualização completa, Aquiles pede a Fênix “[...] semelhante aos deuses, escudeiro de seu pai, olhar a corrida e **dizer a verdade**” (grifo nosso!), (Ibid, p. 253). Os carros partiram e foram ganhando as suas diversas posições. Quando Menelau se dirigia rumo a uma passagem estreita, Antíloco, conduz os seus cavalos para fora da pista e entra atrás de Menelau, quase lado a lado. Menelau, amedrontado lhe diz: “Antíloco, estás conduzindo o carro como um louco. Detém os cavalos, pois a estrada é estreita, mas dentro em pouco se alargará e permitirá a passagem.

Não tragas danos a nós ambos, provocando uma colisão” (Ibid, p. 254). Como Antíloco, deu a entender que não havia escutado, chicoteando com firmeza aos seus cavalos, Menelau refreia os seus, para evitar uma colisão, e o filho de Nestor, passa à frente do irmão de Agamenon.

O primeiro guerreiro a chegar foi Diomedes; o segundo Estenelo; o terceiro foi Antíloco, “[...] conduzindo os cavalos, tendo ultrapassado Menelau pela astúcia e não pela velocidade” (Ibid, p. 255); o quarto, Menelau, mesmo assim chegando atrás do terceiro “[...] a um cavalo da roda quando leva seu dono em um carro” (Ibid, p. 255); em seguida os demais. Quando da entrega dos prêmios, Menelau protesta junto a Aquiles sobre a retidão da vitória de Antíloco dizendo ao filho de Nestor:

[...] Zombaste de minha habilidade e prejudicaste meus cavalos, lançando à frente os teus, que são muito piores. Vamos, chefes e conselheiros doas argivos, decidi com equidade entre nós dois, e não mostreis preferência... Vamos que eu próprio seja o juiz e creio que nenhum outro dos gregos irá censurar-me, eis que julgarei com equidade. Aproxima-te, Antíloco, nutrido por Zeus, como convém, e fica diante de teus cavalos e de teu carro; empunha o fino chicote com que conduziste e, encostando em teus cavalos, jura por aquele que sustenta e abala a terra, que não retardaste meu carro intencionalmente, por meio do embuste (Ibid, p. 256).

Para não cometer nenhum perjúrio diante de Zeus, Antíloco reconhece o erro, dizendo que por ser jovem “[...] seu espírito é mais rápido, mas seu julgamento fraco” (Ibid, p. 257) e dá a égua que ganhou ao rei de Esparta. Pede-lhe, que tenha paciência, pois não quer ficar privado dos favores do irmão de Agamenon. Este se dirige para Antíloco e profere as palavras:

[...] agora eu mesmo, me curvarei a ti, embora irado, eis que, antes, não eras leviano nem imprudente, mas agora tua juventude venceu teu bom-senso. De outra vez, evita trapacear os melhores. Nenhum outro homem entre os aqueus poderia ter-me vencido facilmente. Em verdade, porém, já sofreste muito e resististes muito, tu e teu bravo pai e teu irmão, por minha causa... dar-te-ei a égua, embora seja minha, para que estes homens possam saber também que meu espírito não é orgulhoso, nem teimoso (Ibid, p. 256-257).

A análise de Foucault é bem interessante: a pesquisa da “verdade” de uma corrida irregular realizada por Antíloco para chegar à frente de Menelau, confirmada quando o filho de Nestor não ousa, temendo a ira e a vingança de Zeus, em jurando em falso, mostra que o “juramento” foi à forma encontrada para se solucionar o conflito gerado. Assim, Fênix, que foi designado como “testemunha” por Aquiles para acompanhar a prova e a sua lisura, não foi chamado para testemunhar o que viu. A apuração da “verdade” foi resolvida entre os guerreiros; os que são os **belos e os bons**, de uma sociedade guerreira a época da civilização micênica.

5.1.2.2 O *Édipo Rei* de Sófocles: o mito da verdade

A obra de Sófocles apresenta um caminho totalmente distinto de apuração da “verdade” em relação à obra de Homero, em virtude da organização da **pólis** (cidade-estado), em relação aos reinos da civilização micênica. No campo jurídico, as leis humanas, são escritas, codificadas, podem ser modificadas, fruto dos debates nas assembléias. É o **nómos** (regra, lei, norma), não mais as leis ditadas pelos reis que se diziam representantes dos deuses na terra. A tragédia de Sófocles, mesmo em se passando no reino de Tebas, com um rei todo-poderoso e sábio, ela contém a forma de averiguação de um crime presente numa regra jurídica codificada, na qual a testemunha ocular, daquele que viu de fato, é fundamental.

Vejamos as considerações de Foucault a respeito, recordando-nos dos detalhes, da obra de Sófocles, constantes na primeira parte:

O que se deve descobrir na cidade de Tebas? Uma “verdade” que está por detrás do aparecimento da peste. Essa verdade vai ser apurada por Édipo, a fim de eliminar a peste da cidade, uma vez que quando foi proclamado rei, ao resolver o enigma da Esfinge, prometeu protegê-la. Como encontrar a “verdade”? Segundo Foucault, por meio do “**encaixe de diversas metades que se encontram espalhadas**”, por exemplo:

. O deus Apolo diz quando consultado: o país está imerso numa conspiração, portanto, sujo, corrompido, maculado. Eis **uma metade**. Ao se perguntar a Apolo o motivo, ele diz: o aviltamento da cidade se deve a um assassino. **Outra metade**.

. À pergunta quem foi assassinado, Apolo responde: Laio, o rei de Tebas. **Uma metade**. A **outra metade** fica sem o encaixe, porque quando se pergunta ao deus quem é o assassino, **ele se recusa a responder**. Portanto, ela deve ser averiguada.

Para se recuperar **a metade faltante**, Tirésias é convocado. Para Foucault, o adivinho é:

[...] el doble humano, la sombra mortal de Apolo, el adivino Tirésias quien, como Apolo, es divino **Τελος μαντις**, el divino adivino. Tirésias está muy cerca de Apolo y, como él, recibe el nombre de rey **ἄναξ**; pero es parecedero mientras que Apolo es inmortal. Por outra parte Tirésias es ciego, está submergido en la noche, mientras que Apolo es el dios del Sol; es la mitad de sombra de la verdad divina, el doble que el dios-luz proyecta sobre la superficie de la tierra (FOUCAULT, 1980, p. 43)⁶⁹.

Tirésias diz para Édipo, conforme Foucault, que ele havia matado Laio. Não fala de maneira direta, mas como **prescrição, profecia, predição**: “Prometeu banir o assassino; cumpra o seu voto e expulse a si mesmo” (ROCHA, 1991, p. 67). A verdade do discurso dos deuses não é o presente, mas o futuro. O que ocorrerá daqui por diante.

O **encaixe de metades** vai continuando, agora no presente o testemunho do passado, isto é, humano, através do Mensageiro de Corinto e do Pastor tebano. As metades se encaixam nos seguintes níveis:

⁶⁹ **Tradução nossa**: “[...] é o duplo humano, a sombra mortal de Apolo, o adivinho Tirésias quem, como Apolo, é divino **Τελος μαντις**, o divino adivinho. Tirésias está muito perto de Apolo e, como ele, recebe o nome de rei **ἄναξ**; mas é parecido embora que Apolo é imortal. Por outra parte Tirésias é cego, está submerso na noite, embora Apolo é o deus do Sol: é a metade de sombra da verdade divina, o duplo que o deus-luz projeta sobre a superfície da terra”.

Deuses > Tirésias > por meio da Profecia

Édipo > Jocasta > Reis

(Um recorda-se quando os membros de uma caravana na encruzilhada de três caminhos; A rainha pondera que Édipo não tenha matado Laio, pois ele foi morto por vários homens na encruzilhada dos três caminhos).

Mensageiro > Pastor tebano > Servidores; última verdade

Agora, a verdade de quem viu, do testemunho, não mais da profecia, embora, corrobore empiricamente à mesma. O ciclo se fechou: as metades se acoplam umas com as outras e reconstituem o perfil total da história. A forma do *Rei Édipo* de Sófocles consiste na forma técnica do **συμβολον**. Os gregos chamam a essa técnica jurídica, política e religiosa: o **símbolo**.

Sobre a interpretação de Foucault sobre a figura de Édipo (ação, pensamento, caráter), o pensador francês não adota a leitura de Freud: que o rei tebano seja um homem esquecido, homem do não-saber, um homem inconsciente; mas, pelo contrário:

Édipo es el hombre del poder, un hombre que ejerce cierto poder. Y es digno de tener en cuenta que el título de la obra de Sófocles no sea *Edipo, el incestuoso* o *Edipo, asesino de su padre*, sino *Edipo Rey* (FOUCAULT, 1980, p. 49)⁷⁰.

⁷⁰ **Tradução nossa:** “Édipo é o homem do poder, um homem que exerce certo poder. E é digno de ter em conta que o título da obra de Sófocles não seja *Édipo, o incestuoso* o *Édipo, assassino de seu pai*, senão *Édipo Rei*”.

Foucault acrescenta, de maneira peremptória: Édipo “[...] no es aquél que no sabía sino, por el contrario, aquél que sabia demasiado, aquél que unia su saber y su poder de uma manera condenable y que **la historia de Edipo debía ser expulsada definitivamente de la Historia**” (grifo nosso!), (Ibid, p. 49)⁷¹.

O pensador francês pensa sobre a própria denominação que o povo tebano dá ao seu rei, Édipo todo-poderoso. Isso dá a dimensão da importância do poder e saber de Édipo. A origem do seu nome também é significativa, pois **Οἰδipους**, vem do verbo grego **Οἶδα**, que significa ao mesmo tempo **ver** e **saber**.

Além disso, o que parece incomodar Foucault na história de Édipo é o fato de ele, em nenhum momento, dizer que é inocente ou se desculpar por matar Laio, por motivo de uma ação inconsciente. O problema de Édipo está na sua ânsia de querer manter, conservar o seu reinado. Em resolvendo, pois, o assassinato, estaria garantindo a sua permanência no governo da cidade. Então, porque ele o perdeu, se era um homem de tanta força política e saber? Por que em Édipo há uma complexa correlação entre **saber, verdade e poder**. Acaba por perdê-lo, por ele não controlar os fragmentos de **verdade e saber**.

Édipo que tem saber em excesso, excesso de poder, ao final da tragédia, ao acoplarem-se os fragmentos (as metades de verdade), sua imagem se torna monstruosa.

A partir dessas considerações de Foucault, não é exagero aduzirmos que não haveria espaço para a **piedade**, seja do leitor ou da platéia.

⁷¹ **Tradução nossa:** “[...] não é aquele que não sabia senão, pelo contrário, aquele que sabia demasiado, aquele que unia seu saber e seu poder de uma maneira condenável e que **a história de Édipo devia ser expulsa definitivamente da História**” (grifo nosso!).

5.2 O NOVO MODELO DE CIDADE: SÉCULOS VII AO V A.C.

Jean-Pierre Vernant em sua obra *As origens do pensamento grego* (1981) explica-nos que alguns acontecimentos são decisivos para o surgimento da cidade democrática e o surgimento da filosofia. Os acontecimentos são: 1) o surgimento da escrita. Os gregos, a partir do alfabeto fenício, composto somente por consoantes, criaram as vogais e o alfabeto grego como conhecemos até hoje. Assim, as leis que eram transmitidas oralmente pelos reis aos súditos, dizendo ser a vontade dos deuses, passaram a ser registradas, discutidas, votadas e passíveis de modificação, na cidade democrática, fazendo surgir às leis humanas. Com a escrita, criação humana, foi possível realizar a crítica à palavra; 3) a moeda: É uma criação racional, sobre noções de múltiplos e submúltiplos; 4) a pólis, cidade-estado. Na praça pública, *ágora*, os cidadãos se reuniam em assembleias (*ekklésia*) a fim de debaterem as questões econômicas (por exemplo, discutirem o aumento de impostos, a construção de um aqueoduto entre outros assuntos), políticos (por exemplo, o banimento político, *ostracismo*, de algum cidadão acusado por outro) e outros aspectos importantes da pólis. Portanto, a pólis engendrava a política, a participação efetiva dos cidadãos nos destinos da cidade, baseados nos ideais de *isonomia* (todos os cidadãos eram iguais perante as leis) e *isegoria* (todos os cidadãos tinham direito à palavra). A palavra agora é do debate, da pluralidade de explicações, da persuasão, isto é, *peithó*; não mais da imposição da palavra do rei. A participação política do cidadão agora é livre, e a política deixou de ser fruto da descendência real ou da consangüinidade dos nobres. É nessa cidade democrática, com os seus erros e acertos, que nasce a Filosofia, pois esta precisa da liberdade de fala para que os pensadores possam expressar o seu pensamento, como Sócrates, Platão, os Sofistas, os Fisiólogos, que se dedicavam à física, a *phýsis*, o estudo da natureza. Não é à toa que Vernant expressa a seguinte frase: “A filosofia é filha da cidade”.

De qualquer forma, deparamo-nos com a tensão entre uma ordem data pela tradição, notadamente divina, e uma nova ordem, que atribui à criação das Leis aos homens, à convenção humana. Além da nossa explicação nas análises do livro XXIII da *Ilíada* de Homero e de Édipo, é interessante registrarmos a tensão vivida pelos tragediógrafos gregos: Ésquilo, Sófocles e Eurípides, em suas tragédias, no embate entre as leis divinas e a nova ordem das leis humanas. Ressaltamos, notadamente, na tragédia *As Troianas* de Eurípides, a cena em que a Rainha Hécuba, após a destruição do seu reino Tróia, pelos gregos, desolada pela morte de seu esposo e filhos, notadamente Heitor, nada mais lhe restando de esperança, inclusive a ajuda dos deuses, ela diz:

Deixai-me, minhas filhas: um serviço não solicitado não é serviço. Deixai-me deitada onde cai. Tenho motivos para ficar prostrada: o que sofri, o que sofro, o que sofrerei. **Ó deuses! São fracos, em verdade, os protetores que agora invoco; mas ainda é costume invocar os deuses, quando o infortúnio nos aflige.** Este é o meu canto de cisne (EURÍPIDES, 1988, p. 116).

As palavras de Hécuba dão a sensação da descrença da rainha com relação aos deuses. Assim, se evocá-los é mais por um costume, do que uma fé verdadeira.

5.3 UMA DISCUSSÃO ENTRE “NOMOS” E “PHYSIS”

A obra *Os sofistas* de Guthrie nos é de fundamental importância para compreendermos a relação, e ao mesmo tempo a tensão a que nos referimos anteriormente, entre as leis oriundas do *nomos* e àquelas originárias da *physis*. Dessa forma, cabe-nos precisar, o sentido das expressões referidas, palavras-chave do pensamento grego. Vale salientar que havia diferença entre os pensadores da época sobre essas leis. Segundo Guthrie (1995, p. 58): *physis* pode ser traduzido por “natureza”. Quando aparece junto com a expressão *nomos*, assume o sentido de

“realidade”. *Nomos*, por sua vez, é alguma coisa que *nomizetai*, ou seja, em que se crê, se pratica ou se sustenta por certo. Durante o período em que a religião permaneceu uma força eficaz, a mente que projetou o *nomoi* poderia ter sido a de um deus, que o aplicou ao gênero humano. Podemos citar como exemplos (apud GUTHRIE, p. 57-58):

- Heráclito que afirma que as “Leis (*nomoi*) humanas são sustentadas pela única lei divina”;
- Hesíodo ao dizer que Zeus promulgou uma lei para todos os homens, para que possuíssem a justiça, diferentemente dos animais. Concepção que persistiu na era sofista;
- Sófocles, em sua tragédia *Antígona*, na condição de leis divinas e perpétuas que mortal podia desafiar com sucesso. Portanto, são as denominada, também, “leis não-escritas”.

Nos séculos V e IV a.C., uma nova geração, os sofistas, os oradores da época e Eurípides, separam *nomos*, o que é artificialmente excogitado, do que é natural, a *physis*. No pensamento destes, a antítese era evocada mais comumente nas esferas da moral e da política.

Segundo Guthrie, a discussão sobre essas duas ordens de leis, fazia parte das questões importantes para o homem grego:

:

Debates sobre a religião voltaram-se para a questão se os deuses existiam por *physis* – na realidade – ou somente por *nomos*; sobre a organização política, se os Estados surgiram por ordenação divina, por necessidade natural ou por *nomos*; sobre o cosmopolitismo, se divisões dentro do gênero humano são naturais ou somente uma questão de *nomos*; sobre igualdade, se o domínio de um homem sobre o outro (escravidão) ou de uma nação sobre outra (império) é natural e inevitável, ou somente por *nomos* e assim por diante (1995, p. 59).

Segundo Robledo, o primeiro filósofo que parece ter colocado a oposição entre *nomos-physis* foi Arquélau, contemporâneo de Péricles e Protágoras, discípulo de Anaxágoras e mestre de Sócrates, ao afirmar que a justiça e o seu contrário existem não por natureza, mas por convenção (1987, p. 152).

Vejamos as três posições distintas de manifestação dessa controvérsia entre *nomos* e *physis*:

1) Defensores do “Nomos”

- Os adeptos da teoria histórica da evolução humana rejeitavam, ao mesmo tempo, qualquer idéia do *nomos* ser inato à natureza humana ou divinamente ordenado. Crítias, Isócrates e Mósquion mencionam o *nomoi* como o meio de elevar a vida humana acima do nível dos animais. O homem no seu fazer humano deve observá-lo a fim de que evite o mal e pratique a justiça.

- Protágoras, defensor da teoria do progresso, alegava ser filósofo por si mesmo; de acordo com Guthrie (1995, p. 64-67), é o primeiro e o maior sofista. Destaca-se de suas idéias os aspectos: a) que sobre assuntos que são ensinados e aprendidos, por exemplo, como arquitetura e desenho naval, os atenienses só aceitarão conselhos de peritos; b) as questões da política não são técnicas, de forma que o conselho de um ferreiro ou sapateiro pode ser tão bom; c) que estadistas bons e sábios se provam incapazes de dar seus dons políticos a outros, até aos seus filhos. Essas idéias parecem implicar que as virtudes necessárias são inatas a todo homem, antes que ministradas por instrução. Para explicá-las, pode utilizar o argumento arrazoado ou por meio de uma estória ou parábola, conforme mais agrade ao auditório. No caso do uso da estória, adverte que a introdução dos deuses não se deve levar a sério. Assim,

após a utilização do mito, ele se utiliza da explicação racional, afastando os agentes divinos utilizados. Citamos Guthrie:

Sagacidade técnica (*entechnos sophia*) é inata ao homem desde o começo, pois no mito ela é concedida por Prometeu no momento em que os primeiros homens vêm a luz [...] Usando a sua engenhosidade natural, os homens logo se proveram de alimento, casas e vestes, e aprenderam a falar; mas ainda viviam “dispersos sem cidades, porque, embora tivessem a “arte do artífice”, faltava-lhes a “arte política”⁷². Em consequência, muitos foram mortos por feras selvagens, contra as quais a única defesa para a espécie humana mais fraca fisicamente era a ação combinada. Temendo, portanto, que toda a raça fosse eliminada, Zeus (na estória) enviou Hermes para levar aos homens duas virtudes morais, *aidos* e *dike*, “para tornar possível a ordem política e criar laço de amizade e união” (322 c). *Dike* é senso de direito ou justiça, *aidos* qualidade mais complicada, combinando mais ou menos senso de vergonha, modéstia, e respeito pelos outros. Estes dons não se devem restringir a indivíduos seletos, como ocorre com as artes [...] Todos devem deles participar, porque “jamais poderia haver cidades se apenas alguns participassem deles como no caso das artes”. Mas nem sequer Zeus pode assegurar que sejam universais, pois não integravam a natureza original do homem, e, sendo assim, acrescenta a cláusula de que, se alguém se comprovasse incapaz de adquiri-los, devia ser morto como ferida cancerosa no corpo político. (1995, p. 67).

A *arete*, a *dike* e do *nomos*, em Protágoras, implicam que a simples natureza humana contém a possibilidade de avanço moral, embora a sua realização seja assunto de experiência e educação. Protágoras disse (fr. 3, DK): “O ensino precisa tanto da natureza como da prática (*askesis*: isto é do aluno)” (Ibid, p. 68). Protágoras afirma, portanto, que nem o *nomos* e nem as virtudes políticas são “por natureza”, e nem sequer uma “volta à natureza”. E o que é o “estado de natureza” para esse pensador? Era o estado sem conforto, selvagem, com cada homem contra o seu próximo. Caso perdurasse levaria à destruição da raça humana.

Essa compreensão não nos lembra o Estado de Natureza de Hobbes?

⁷² A arte do artífice exige *aretai* técnicas (como o escultor, o sapateiro, o artesão de armas) e a do político *aretai* políticas, ou seja, virtudes morais. (nota nossa).

Os gregos se orgulhavam do reconhecimento da supremacia da lei (*nomos*), enquanto oposta à vontade de rei ou tirano. Como exemplos, as palavras de Teseu na tragédia de Eurípides (Suppl. 429 ss):

A cidade não tem maior inimigo do que um tirano, sob o qual, em primeiro lugar, não existem leis comuns, mas reina um só homem, tomando a lei em sua propriedade. Não existe nenhuma equidade nisto. Mas sob lei escrita, a justiça é distribuída imparcialmente ao fraco e ao poderoso, o mais fraco, se ofendido, pode falar em termos iguais com o rico, e o menor prevalece contra o maior, seu sua causa for justa (apud GUTHRIE, 1995, p. 70),

e, Sócrates defendendo a tese que as leis devem ser mantidas em todas as circunstâncias. Xenofonte em sua obra *Memoráveis-IV* narra a conversa de Sócrates com Hípias, conforme reproduzimos no capítulo 4, páginas 36 e 37 deste nosso trabalho, acordam que as leis são alianças ou pactos feitos pelos próprios cidadãos acerca do que pode ou não se pode fazer, podendo a qualquer momento ser emendadas ou rejeitadas. Portanto, não existem “por natureza”. Citamos Guthrie:

A obediência à lei gera concórdia, sem a qual uma cidade não pode prosperar, enquanto o homem obediente à lei é o mais confiável, respeitado e buscado como amigo. Ainda mais notável é a cena no *Críto* de Platão onde Sócrates baseia sua recusa a evadir da execução pelo motivo de que foi decretada pelas leis de Atenas. “Pensas que um Estado pode existir e não ser destruído, no qual as decisões de ele não têm nenhuma força, mas são desrespeitadas e anuladas por indivíduos privados?”⁷³ Aqui de novo seu dever para com a lei repousa em nada mais fundamental do que o acordo – não há alusão a ordenação divina ou laço de natureza – mas Sócrates tivera o benefício do acordo em toda a sua vida, e rompê-lo agora manifestaria reles ingratidão⁷⁴ (1995, p. 71).

A obediência à lei estimula o comércio e a livre circulação de dinheiro, e de acordo com Demócrito “[...] os ricos podem gozar de sua riqueza com tranquilidade e os pobres são ajudados pelos mais afortunados” (apud GUTHRIE, 1995, p. 73). A ausência de guerra ou

⁷³ Vide o capítulo 4 deste nosso trabalho (nota nossa).

⁷⁴ O autor nos remete para a página 134 de sua obra *Os sofistas*, na qual desenvolve a noção de pacto social, fazendo a ligação desta noção com a passagem do *Críton*. Essa ligação, trataremos nas próximas páginas deste capítulo.

dissensões internas protege os homens da tirania, dando-lhes paz e ânimo de liberdade para desenvolverem as suas atividades privadas.

2) Os denominados “Realistas”

- O filósofo historiador Tucídides é importante para que possamos entender o contexto da vida grega nos últimos trinta anos do século V a.C. Ele escreve sobre a guerra entre os gregos, que dividiu as cidades, bem como as facções políticas existentes nelas. Nessa narrativa podemos encontrar o comportamento (realismo amoral), por exemplo, dos enviados Atenienses a pequena ilha de Melos, a fim de obrigá-la a fazer parte de sua confederação, dizendo que não utilizarão argumentos morais e nem esperam resposta dessa natureza, porque ambos sabem que a **justiça, pelos padrões humanos, depende da igualdade de poder: o mais forte submete os mais fracos**. À resposta, posterior, dos habitantes de Melos que introduzem nela elementos morais, ao dizerem que apesar de suas fraquezas esperam o favor divino porque estão pelo direito contra a injustiça (*hosioi pros ou dikaios*), os atenienses respondem:

Nossa crença sobre os deuses, e certo conhecimento sobre os homens, é que universalmente, por necessidade natural (*hypo physeos anagkaias*), o que é superior governa. Não fomos nós que fizemos esta lei (*nomon*) [...] Apenas fazemos uso dela e a deixaremos existir para sempre. Em nossa posição faríeis o mesmo [...] E os espartanos também não vos ajudarão. Mais que qualquer outros equiparam o agradável com o bem, e interesse com *justiça* (TUCÍDIDES apud GUTHRIE, 1995, p. 84).

- Péricles disse para os atenienses que mantinham o seu império como uma tirania: que poder ter sido um erro adquiri-lo, mas perdê-lo seria perigoso.

- Clêon repete que é da natureza humana desprezar reconciliadores e admirar mão de ferro. Assim, as três coisas mais fatais a um império são: a piedade, o amor da discussão e a humanidade (equidade, decência: *epieikeia*) (Ibid, p. 85).

- Há, também, o discurso dos plateanos aos espartanos após a rendição: “Se fordes avaliar o que é justo pelo de padrão de vossa vantagem imediata (*chresimon*), não vos revelareis verdadeiros juízes do que é reto (*tò orthón*), mas antes servos da conveniência (*to zympheron*)” (Ibid, p. 86).

- Não podemos nos esquecer da figura do sofista Trasímaco que defende a idéia de que a “Justiça é o interesse do mais forte”, conforme consta no diálogo *A República* de Platão (1, 336b ss). Para o sofista, o governo do Estado, quer seja democrático, aristocrático ou tirano, os poderes governantes fazem leis de acordo com os seus interesses. A Justiça é a mesma em todos os Estados, ou seja, o que beneficia o poder estabelecido. Acredita, também, que o homem injusto obtém mais vantagem do que o homem justo. Como exemplo, a figura de um tirano. Quando este toma o poder, rouba, pilha e esmaga tudo o que é sagrado, mas, em vez de ser punido, ele é congratulado e chamado feliz pelo povo que escravizou. Evidencia-se assim “que a injustiça é mais forte, mais livre e mais poderosa do que a justiça, e prova-se a tese geral de que a justiça é o que beneficia o mais forte” (GUTHRIE, 1995, p. 87).

Guthrie faz uma citação de Hemócrates sobre o significado da arte de governar dos fortes:

[...] não se deve censurar os fortes por buscar governar, nem, de outro lado, existe algo de moralmente digno de louvor em sua ação. Manter outros sob controle é simplesmente vantajoso, e para um poder governante é perigoso entregar-se a piedade e humanidade (1995, p. 90).

Um aspecto a se considerar, embora Guthrie não concorde inteiramente com ele, é se o sentimento de Trasímaco e outros pensadores como Péricles, Clêon, pudesse resultar das circunstâncias atormentadas vividas nos fins do século V a.C., das quais Tucídides foi testemunha, nos quais cânones morais estabelecidos eram ignorados e homens alteravam os sentidos morais para darem respaldo aos seus atos. Embora filosoficamente seja injustificado, combina com a violência da política e da guerra.

3) Defensores da “Physis”

Esses defensores, segundo Guthrie, alinham-se em duas concepções distintas: a) os denominados “egoístas ou individualistas”, e, b) os “humanitários”.

a) Egoísta

Os fatos históricos demonstrariam, como inevitável, além de justo e adequado, que a natureza humana, seja para os Estados seja para os indivíduos, comporta-se egoisticamente e tiranicamente. Dessa forma, o tirano era fato inevitável, bem como ideal. Como exemplos:

- Cálicles⁷⁵, defende a idéia da *physis* como o direito do mais forte, conforme aparece no diálogo platônico *Górgias*, admitindo que aqueles que estabelecem as convenções, para a elaboração das leis, são os mais fracos, ou seja, a maioria. São os fracos que afirmam que a autopromoção é infame e injusta. Eles equiparam injustiça com o desejo de ter mais que os outros. Todavia, afirma Calicles, a natureza diz que é *justo* para o melhor ter mais do que o

⁷⁵ Guthrie (1995, p. 98) esclarece que Calicles é uma figura misteriosa, pois, além de seu aparecimento como personagem do diálogo de Platão, não deixou nenhum traço registrado na história. Entretanto, à medida que é descrito de uma forma de pormenores tão autênticos é difícil acreditar-se tratar de uma figura fictícia. Por outro lado, na obra de Diôgenes Laértios não há indícios de sua existência real (nota nossa).

pior, e o mais poderoso do que o menos poderoso. Citamos, Guthrie, sobre outras considerações de Calícles:

Nossas leis não-naturais, continua Calícles, modelam nossos melhores homens desde sua juventude, ensinando-lhes que a igualdade é bela e justa, mas, se surgisse um caráter naturalmente bastante forte, sacudiria, como um leãozinho, estes grilhões, quebraria sua jaula e tornar-se-ia patrão ao invés de escravo. Brilharia então com toda a sua glória e justiça da natureza (1995, p. 100).

Guthrie explicita o fundamento das idéias de Calícles:

Prega-se, pois, aí afinal a excelência da *physis* sobre *nomos* em sua foma extrema de maneira fervorosa e eloqüente. Existe algo como uma justiça natural, e consiste simplesmente em que o forte deve viver com o máximo de seu poder e soltar as rédeas a seus desejos. Força é direito, e a natureza quer que ele tenha tudo o que deseja. Os *nomoi* humanos existentes são totalmente não-naturais, porque representam a tentativa da multidão de fracos e sem valor de impedir a meta da natureza, segundo a qual o forte deve prevalecer. O homem verdadeiramente justo não é o democrata, nem o monarca constitucional, mas o tirano insensível (1995, p. 101) (grifo nosso).

- Antífon e a idéia da *physis* como auto-interesse ilustrado, conforme alguns fragmentos encontrados no papiro da obra, supostamente da autoria deste, denominada *Sobre a verdade*. Guthrie observa que independentemente das idéias constantes no papiro serem de Antífon ou, como alguns acreditam, usarem o seu nome ficticiamente, as idéias constantes são importantes para a discussão que se travou no século V a.C. Citamos alguns aspectos constantes na obra referida ⁷⁶:

⁷⁶ OP 1364, fr. 1 (Antífon fr. 44A DK) – Segundo Nota de Rodapé 110, p. 104, em Guthrie, a OP 1364 é um extrato da obra de Antífon *Sobre a verdade* felizmente estabelecido por uma citação atestada em Hipócrates.

a justiça consiste em não transgredir as leis e usos (*nomima*) do próprio Estado. Por isso o mais vantajoso meio de manipular [*chrestai*] a justiça é respeitar as leis quando testemunhas estão presentes, mas em caso contrário seguir os preceitos da natureza. Leis são contratos artificiais, falta-lhes a inevitabilidade do crescimento natural. **Daí, transgredir as leis sem ser descoberto não faz nenhum mal, ao passo que toda a tentativa de violar os ditames inatos da natureza é danoso [...]** A justiça no sentido legal está em geral em disparidade com a natureza (Ibid, p. 104 (grifo nosso)).

Outras concepções ligadas a *physis* em oposição ao *nomos*, sem que entremos no mérito do momento da discussão em que ocorreram, o que necessitaria de análises mais amplas, fugindo ao escopo, neste momento de nosso trabalho, que é enfatizar o debate, notadamente, no século V a.C., entre os partidários de visões distintas para o estabelecimento da *justiça* na cidade, destacamos:

- Gláucon, irmão de Platão, acredita que a conformidade do homem à lei e costumes do Estado dá-se somente quando ele está sendo observado ou punido. Pois, de outra forma, caso o homem possuísse um anel que o tornasse invisível, o anel de Gíges comentado na obra *A República* de Platão, ninguém seria ou deveria ser virtuoso, aproveitando a oportunidade que ocorrer de desafiar o *nomos*. Na análise de Gláucon, Lei e natureza têm ideais diferentes, e a Lei impõe restrições artificiais à natureza (GUTHRIE, 1995, p. 106)

- Podemos encontrar a visão *antinomista* na literatura da época, notadamente na obra *As nuvens* de Aristófanes, segundo os argumentos:

. O Argumento Injusto clama (1039s) que foi o primeiro a contra-argumentar com os *nomoi*, ao declarar que o autocontrole é um mal, desafiando o Argumento Justo a mencionar alguém para quem tenha feito algum bem (1060ss).

Para Aristófanes, abandonar-se à natureza deveria ser a meta, e se pego no crime, há sempre argumentos para provar a inocência.

Em outro momento de sua obra, Aristófanes, dirige uma crítica, à filosofia de Sócrates e de maneira satírica, a sua pretensão de ensinar seus alunos a como escapar das penalidades legais do agir mal, obviamente, aspecto impensado na filosofia de Sócrates. Citamos:

Feidípedes, defende bater no pai: é bom “para menosprezar as leis estabelecidas” (1400), e isto, se bem que não “seja em nenhum lugar *nomos*”, é justo (1505). (É “justiça da natureza” como defendida por Calícles). O autor do *nomos* foi apenas homem como tu e eu, e, sendo assim, por que não deveria eu fazer um novo *nomos*, de que os filhos podem bater em seus pais em revide ao ato de lhes bater? É uma paródia[...] (1995, p. 109).

b) Humanitários: lei escrita e lei não-escrita

A associação verbal entre leis não-escritas e *physis*, de acordo com Guthrie, só ocorre em autores do século IV a.C., dos quais destacamos:

- Em Demóstenes encontramos o termo leis não-escritas em oposição às leis positivas, na sua obra *De cor.* 275: “Isso não será só encontrado nas leis [positivas], mas a *própria natureza* o decretou nas leis não-escritas e nos corações dos homens” (apud GUTHRIE, 1995, p. 112-113).

- Por sua vez, Aristóteles, em sua obra *Retórica*, primeiro equipara leis não-escritas com leis universais, e depois denomina as leis universais de leis “de acordo com a natureza” (Ibid, p. 113).

No século V a.C. os defensores das leis não-escritas colocavam-se ao mesmo tempo do lado da *physis* contra os limites e erros dos *nomoi* positivos. Vejamos:

- O sofista Hípias, na obra *Protágoras* de Platão, louva a *physis* como destruidora das barreiras que o *nomos* erigiu entre homem e homem.

- Na obra de Xenofonte, *Memoráveis-IV*, no diálogo entre Hípias e Sócrates, este lhe pergunta se conhece as leis não-escritas. Hípias responde-lhe que sim, pois são aqueles que vigoram em toda a parte e têm o mesmo objeto, ou seja, o respeito aos deuses, como a primeira lei. À pergunta de Sócrates sobre quem teria estabelecido essas leis, Hípias responde que foram os deuses que as inspiraram aos homens. E Sócrates acrescenta sobre aqueles que transgridem essas leis: “Transgridem-se muitas outras. Mas o que violam as leis estabelecidas pelos deuses são fatalmente punidos, enquanto os que pisam aos pés as leis humanas às vezes esquivam a pena, seja foragindo-se, seja usando de violência” (XENOFONTE apud Andrade, 1980, p. 147, Livro I, capítulo 4, 19-22). No caso de Sócrates, é óbvio, pelo que já discutimos no Capítulo 4 de nossa tese, que o filósofo é fiel às leis positivas, denominadas, também, de leis escritas, elaboradas pelos cidadãos. Todavia, é bom lembrarmos, ao final do diálogo *Crítion*, que Sócrates afirma que macular as leis da cidade de Atenas, tornando-se injusto caso optasse pela fuga, acarretaria, após a sua morte, enfrentar um novo julgamento: das leis do Hades. Certamente, Sócrates tem em mente a necessidade de um equilíbrio entre as leis humanas e as leis divinas, e o respeito que estas exigem do cidadão no respeito às leis humanas de sua cidade.

- Nos poetas trágicos, as leis não-escritas são sem sombra de dúvida de origem divina, por exemplo, as leis evocadas por Antígona, “ordenações não-escritas dos deuses” em oposição à lei imposta pelo Rei Creonte, de impedir o sepultamento de Polínicos, por ter lutado contra Tebas.

- Na famosa oração fúnebre (Tucídides, 2.37.3), Péricles louva a observância das leis escritas e não escritas: “Nós, atenienses, obedecemos às leis, especialmente as que visam a proteção dos oprimidos, e aquelas que são não-escritas, mas trazem manifesta vergonha aos que as transgridem” (TUCÍDIDES apud GUTHRIE, 1995, p. 115).

O estatuto das leis não-escritas reconhecidas eram as que impunham reverência aos deuses, respeito pelos pais, reconhecimento dos benfeitores, e também hospitalidade para com os estrangeiros.

- Para Hesíodo, a justiça baseava-se na lei de Zeus, e, para Heráclito as leis humanas eram emanções das divinas.

Convém destacarmos a seguinte análise de Guthrie sobre a democracia no fim do século V a.C. e a sua relação com as leis:

A democracia restaurada no fim do séc. V decretou que **“o magistrado não deve usar em nenhum caso de leis não-escritas” que as leis devem tratar todos os cidadãos igualmente sem distinção, e que devem ser expostas em público para que todos possam ver.** [...] Teseu, condenando a tirania em *Supplices* de Eurípides (429ss), diz que “sob leis escritas, a justiça é distribuída imparcialmente aos fracos e aos poderosos, o menor supera o maior se sua causa for justa”. Assim são as coisas “quando o *demos* é o senhor do país” (1995, p. 120) (grifo nosso).

Essa atitude tomada pelos membros do governo da democracia procurava evitar que o advogado que estivesse defendendo um cliente, pudesse se utilizar ora da lei escrita, caso fosse mais conveniente ao cliente, ou quando essa fosse prejudicial, utilizar-se das leis não-escritas. Aristóteles tratou dessa questão no manual de Retórica que elaborou.

Podemos, portanto, compreender, seguindo a concepção de Vernant, que na cidade democrática, com o surgimento das leis humanas, propostas, debatidas e votadas para serem

as leis da cidade, há um declínio na utilização das leis não-escritas, leis divinas. Sobre isso, vejamos o comentário de Guthrie:

O declínio das sanções divinas coincidiu com o surgimento do governo democrático, **para o qual a lei positiva escrita se manifestava como uma salvaguarda contra o retorno da tirania ou oligarquia baseada no novo conceito de “lei da natureza”**. Esta última era forçosamente não-escrita, e, sendo assim, o conceito de “lei não-escrita” assumiu afinal sentido sinistro e foi banido da sociedade moderna, bastante mais igualitária. (Ibid, p. 123) (grifo nosso).

Esse dilema vivido pelos gregos tem sido duradouro, pois atravessa os séculos, continuando ser uma discussão válida nos séculos XX e XXI. Vejamos as considerações de Guthrie:

[...] os gregos foram os primeiros a enfrentar, basta que consultemos uma vez mais as passagens de Rousseau e Locke [...], e o juízo de Campbell do século XX, a que se pode acrescentar como comentário o que Ernest Barker escreveu sobre a escola da Lei Natural dos séculos XVII e XVIII:

Para começar, havia a concepção corrente de que a Lei Natural de certa forma era superior à lei positiva, de sorte que atos e decretos do Estado que vão contra suas prescrições eram estritamente nulos e vazios, mesmo se na prática atual, devido à ausência de mecanismo para sua denegação, estes atos e decretos retivessem sua validade. Esta concepção – aplicada de várias formas, com maior ou menor grau ocasionalmente de reverência pela lei natural – era solvente eficaz da obrigação política. O rebelde contra autoridade constituída podia facilmente alegar obediência à lei mais alta, e podia prontamente argumentar que apenas exerceu ou defendeu os direitos naturais que gozava sob aquela lei [...] (1995, p. 123).

Creemos que até nesta parte deste capítulo, discutimos a diferença entre a lei positiva, lei escrita, criada pelo homem na cidade democrática em relação à lei divina, lei não-escrita dada pelo costume dos povos. Essa discussão foi importante, porque Sócrates, julgado e condenado pela lei humana, positiva, baseada no tratado, no acordo, no compromisso firmado, foi fiel a ela, aceitando as regras do jogo democrático, com todos os seus acertos e erros.

Na medida em que o nosso capítulo quatro discute essas questões de maneira exaustiva, cabe-nos, a fim de justificarmos a nossa tese de que Sócrates e Platão concebiam um contrato social, senão idêntico aos defendidos pelos pensadores contratualistas dos séculos XVI a XVIII, porém com semelhanças entre eles, cabe-nos, à luz da obra de Guthrie (1995), desenvolver o nosso próximo tópico, ainda neste capítulo, denominado:

5.4 A NOÇÃO DE CONTRATO SOCIAL NO SÉCULO DAS LUZES DE ATENAS

A partir dos estudos já realizados por nós, nos capítulos antecedentes, podemos formular uma questão fundamental: os séculos V e IV a.C. antecipam a teoria do contrato social, tal qual foi entendida nos séculos XVII e XVIII d.C.?

Segundo Guthrie, há opiniões distintas sobre essa questão, todavia decorrentes dos sentidos diversos que os estudiosos deram à expressão “contrato social”. Guthrie se utiliza de alguns documentos, inclusive o diálogo platônico *Críton*, já analisado por nós, para verificar a possibilidade de uma resposta positiva à questão formulada. Vejamos os argumentos:

Pelo século V a.C. vai se firmando a idéia de que a lei é uma instituição meramente humana, não necessitando da ordem divina ou ordem natural, a fim de buscar a solução de necessidades humanas na *pólis*. Assim, o ato de legislação é resultante de um acordo ou contrato (*synteke*) entre os membros da comunidade, “[...] ‘que puseram juntos’, compuseram, ou entraram em acordo sobre certos artigos” (GUTHRIE, 1995, p. 128).

Guthrie, a fim de caracterizar com intensidade a noção de contrato, cita Popper: “[...] a palavra “contrato” sugere [...] talvez mais do que toda outra teoria, que a força das leis está na prontidão do indivíduo a aceitar e obedecer a elas” (apud GUTHRIE, 1995, p. 129).

Aristóteles, na sua *Ética a Nicômaco* (1134 b-32), distingue a justiça natural da legal, classificando esta última de “justiça por acordo”. Encontramos essa concepção legal de justiça em Antífon (fr. 44 a), quando diz que “[...] justiça consiste em não transgredir as leis e usos do próprio Estado” (apud GUTHRIE, 1995, p. 129), além da identificação de justo com legal por Sócrates em Xenofonte, *Memoráveis-IV*, conforme consta no nosso capítulo quatro, sugerindo que a concepção legal de justiça estava em voga entre os pensadores da época, bem como as discussões sobre as várias conclusões tiradas dela.

Na obra *A República* de Platão, Guthrie afirma que Untersteiner⁷⁷ percebeu a idéia de contrato social também nas palavras “nem infligir nem sofrer injúria” que constituía o conteúdo do contrato segundo Gláucon.

Com referência ao *Crítion* de Platão, Sócrates expõe a idéia do acordo entre ele e as Leis da cidade. Embora não diga qual é a origem da lei, não há nenhuma sugestão que seja divina. Entre os vários argumentos expostos por Sócrates, expostos por nós demoradamente no nosso capítulo quatro, há a necessidade da preservação das leis da cidade, para que não sejam destruídas, caso os indivíduos desprezassem o julgamento das leis. Também, em outras obras de Platão, temos a condenação do filósofo às idéias de Calicles, vide páginas 40-41 deste nosso trabalho, de que aqueles que promulgam as leis são de uma maioria fraca, e a justiça e o autocontrole que limitam uma vida desregrada e licença são “acordos humanos contrários à natureza”, bem como às idéias de Gláucon sobre os indivíduos que aceitam o contrato como um bem que lhes permitem fazer o que desejam. O comportamento egoísta reside na possibilidade de se escapar da lei quando não há medo de ser percebido. Segundo Guthrie:

⁷⁷ Guthrie se refere à obra *The Sophists* de M. Untersteiner, item IV, 100. Tradução de K. Freeman, Londres, 1957.

O próprio Platão é com certeza advogado do *nomos*, como o manifesta *Crito*, e em seus anos posteriores montou vigoroso ataque contra os que sustentavam que ele podia ser de alguma forma oposto a *physis*. Opõe-se, portanto, tanto ao ideal do super-homem que sendo lei para si mesmo segue a “justiça da natureza”, como à idéia mais comum de que as leis se devem aceitar como mal necessário, mas se devem transgredir sempre que se possa fazê-lo com segurança (1995, p. 132).

Poderíamos acrescentar, com um grande alívio, ainda bem que o anel de Gíges não existe, porque senão os mais fortes poderiam usá-lo sem condescendência com relação aos mais fracos. E, ao mesmo tempo, a existência do anel que teria o poder de provocar a invisibilidade do indivíduo permitindo-lhe, em tese, fazer o que bem entendesse, sem o risco de ser apanhado pelas mãos das leis, não mão dos fracos, possibilitaria que eles ficassem fortes, nada mudando no sentido do afrontamento das normas estatuídas pelos cidadãos no contrato.

Guthrie procura, a partir da concepção de alguns pesquisadores, investigar se a teoria do contrato social na Grécia foi uma teoria “historicista”, ou seja, se no passado as leis tomaram forma por meio de um contrato formal entre os membros de uma original comunidade política. Citamos:

- Barker escreveu que a teoria do contrato social,

que não é apenas a de Gláucon, mas também a de escritores modernos como Hobbes, foi recebida por pensadores modernos ponto por ponto. Em primeiro lugar, nunca *houve* qualquer ‘contrato’ real ou explícito: há e sempre haverá uma situação de coisas, que é uma condição de contrato tácito e explícito (apud GUTHRIE, 1995, p. 132-133).

Sobre essa concepção, Guthrie tece as seguintes considerações:

- A posição pessoal de Barker visa a uma reconciliação, no plano humano, entre *physis* e *nomos*, uma vez que para o autor o “[...] governo é atributo essencial da sociedade política,

que por sua vez é essencial atributo da natureza humana” (Ibid, p. 133, nota de rodapé 13).

Todavia, ressalva Guthrie, que para ser honesto com Barker, este na introdução de uma obra⁷⁸, teria sido mais cauteloso ao afirmar:

Pensadores da lei natural foram capazes de falar de um a-histórico ‘estado de natureza’ e de um ato histórico de contrato pelo qual os homens saíram dele... de outro lado... pensadores da lei natural não tratavam realmente dos antecedentes históricos do Estado: estavam preocupados por suas pressuposições lógicas [...] (Ibid, p. 133, nota de rodapé 13).

Na nossa compreensão, pouco importa se o homem, a partir da criação de Deus, no seu denominado “estado de natureza” tenha sido um fato histórico, ou seja, num determinado tempo histórico, ao habitar ao mundo, diante das necessidades humanas e pela busca comum de saciá-las, às vezes levou-o ao confronto com outros homens. E assim, na medida em que os agrupamentos humanos foram crescendo, aumentando a complexidade da vida e do relacionamento humano conflituoso, obrigou-o junto com os demais, num determinado momento histórico, a pactuarem a criação de leis humanas, ou seja, o *nomos*, para o estabelecimento da “paz” entre eles; ou, de outra forma, se o “estado de natureza”, bem como a edificação de um “acordo” entre os homens, para submetê-los a regras de conduta visando à superação de conflitos, foi pensado de maneira a-histórica, ou seja, de uma concepção de um pensador, enquanto um “constructo teórico” sobre o relacionamento humano, que o leva a deduzir, hipoteticamente, pelo momento histórico em que vive, que a criação das leis da cidade, de um Estado, podem ter sido dado da forma que concebeu. De fato, essas duas possibilidades não excluem que as leis da cidade, por exemplo, de Atenas, e a edificação dos Estados Modernos, deram-se, de alguma forma, pelo acordo entre os indivíduos e as leis a que estão submetidos. Isto é, o acordo é concreto. O que podemos fazer é discutir, de acordo com cada constituição política estabelecida, como se deram e são.

⁷⁸ Introdução da obra de Gierke, denominada *Nat. Law* (1934).

A cada dia, nós que vivemos sob a tutela das leis da cidade e do Estado, renovamos o nosso acordo com elas, na medida em que a respeitamos. Mesmo na recusa à lei, estamos comprometidos com ela, pois sabemos que a nossa desobediência gera uma contra-resposta, um acerto com a lei.

Sobre isso, convém destacarmos as seguintes considerações de Guthrie:

Os que os autores dizem de Hobbes Locke e Rousseau, todos tidos por eles contratualistas, mostra que é antes uma questão desta ou daquela teoria do filósofo de um contrato social, cada uma sustentando-a de uma forma um tanto diferente; e dificilmente se pode negar que a de Gláucon seja uma teoria contratualista (359 a *synthestai allelois... nomous tithesthai kai syntekas*) (GUTHRIE, 1995, p. 133, nota de rodapé 14).

Guthrie continua com a sua análise proposta anteriormente:

- Para Cross e Woosley qualquer fato supostamente histórico da origem da lei é irrelevante a ela. O importante para uma teoria do contrato social é a obrigação moral manifesta na promessa do indivíduo de obedecer à lei.

Dando ênfase a nossa análise constante na página anterior, encontramos em Guthrie argumentos parecidos. Citamos:

Talvez a primeira coisa a se notar é a aceitação difusa nesta época⁷⁹ da teoria histórica da evolução da sociedade desde um estado em que cada um se valia por si mesmo, até que as fatais consequências de tal “vida desorganizada e bruta” obrigaram os homens a sujeitar seus instintos selvagens no interesse da defesa comum contra a natureza hostil [...] à primeira vista pareceria, se não compeli-los a uma teoria de um contrato social histórico, pelo menos fornecer uma situação muito condutiva a ele (Ibid, 1995, p. 133-134).

⁷⁹ Aparentemente, Guthrie está se referindo à Grécia dos séculos V e IV a.C. Ao mesmo tempo, ele cita os filósofos denominados contratualistas com associação à teoria de Gláucon. De qualquer forma, a discussão da teoria do contrato social, sobre uma origem histórica ou a-histórica, continua presente nos séculos XVII e XVIII (nota nossa).

Para Guthrie, Protágoras e Crítias acreditaram no contrato social como um fato histórico.

Todavia, com relação aos filósofos Sócrates e Platão, que diretamente nos interessam, as palavras de Guthrie são reconfortantes para a defesa de nossa tese, conforme reiterado em nosso capítulo 4. Citamos:

Se aceitarmos como marca essencial de uma teoria do contrato social que não faça nenhuma afirmação histórica sobre a origem da lei, porém mantenha que todo membro de um Estado tem **obrigação moral de obedecer às suas leis porque ele mesmo entrou em acordo e comprometeu-se**, pelo menos implicitamente, a fazê-lo, então um grande seguidor indiscutível dela nesse período é Sócrates. Dificilmente se pode duvidar que o *Crito* seja fiel a suas convicções, de que **Platão partilhou quando o escreveu**. Ele sustentou que **toda a sua vida, como a de todo outro cidadão, tinha sido a execução de um contrato ou acordo segundo o qual, em retorno por seus benefícios, ele estava sob a obrigação de considerar as leis como as suas armas a lhes obedecer**. A transgressão deste princípio partiria todo o edifício da sociedade (GUTHRIE, 1995, p. 134) (grifo nosso).

Já explicamos demoradamente em nosso capítulo quatro deste trabalho, os aspectos contidos na citação.

Outra forma de compreensão da teoria do contrato social, que segundo Guthrie pode ser posta como histórica, porém não no sentido literal, ou seja, do fato ter acontecido da forma como é concebido, mas uma possibilidade entendida pelo pensador que a elabora, é a chamada de “definição genética”. Isto é, de acordo com Guthrie,

uma análise de um estado de coisas em seus elementos constitutivos, acreditando que a melhor forma de tornar clara sua estrutura é representá-la como sendo construída peça por peça dos elementos sem implicar que tal processo de construção tenha tomado alguma vez forma temporal (Ibid, p. 134).

É o que nós denominamos de “constructo teórico”, conforme página 50 desse, ou seja, a compreensão de uma possível realidade acreditada pelo filósofo para a elaboração, por exemplo, da teoria do contrato social, de uma forma lógica e coerente de exposição dos passos teóricos para a construção do modelo desejado, que a razão humana não rejeita como algo impossível.

Guthrie cita como exemplo da “definição genética” a teoria política de Hobbes. Esta teria sido uma extensão da física do filósofo, a saber:

- o poder comum, ou seja, o Estado, o *Leviatã*, independente da forma de governo, é um grande gigante, portanto, que representa a soma dos indivíduos particulares que acordaram entre si para a sua criação, a fim de que as leis estabelecidas sejam obedecidas por todos. Este gigante teria na sua mão direita a espada, representando a força do Estado para impor à obediência à lei, e na mão esquerda o báculo episcopal, demonstrando o controle do *Leviatã* sobre a religião. No campo da física, a descrição que Hobbes faz na introdução de sua obra *Leviatã* (1651), da constituição desse gigante é:

[...] todos os *autômatos* (máquinas que se movem a si mesmas por meio de molas, tal como um relógio) possuem uma vida artificial? Pois o que é o coração, senão mola; e os nervos, senão outras tantas cordas; e as juntas senão outras tantas rodas, imprimindo movimento ao corpo inteiro, tal como foi projetado pelo Artífice? E a arte vai mais longe ainda, imitando aquela criatura racional, a mais excelente obra da natureza, o *Homem*. Porque pela arte é criado aquele grande *Leviatã* a que se chama *Estado*, ou *Cidade* (em latim *Civitas*), que não é senão um homem artificial, embora de maior estatura e força que o homem natural, para cuja proteção e defesa foi projetado. E no qual a *soberania* é uma *alma artificial*, pois dá vida e movimento ao corpo inteiro; os *magistrados* e outros *funcionários* judiciais ou executivos, *juntas artificiais*; a *recompensa* e o *castigo* (pelos quais, ligados ao trono da soberania, todas as juntas e membros são levados a cumprir seu dever) são os *nervos*, que fazem o mesmo no corpo natural; a *riqueza* e *prosperidade* de todos os membros individuais são a *força*; *Salus Populi* (a segurança do povo) é seu objetivo [...] (HOBBS apud MONTEIRO E SILVA, 1979, p. 5).

Inspirado no homem natural e nos seus órgãos anatômicos criados por Deus, o *Leviatã* representa um homem natural de estatura superior, criado pelos homens artificialmente, com os seus órgãos anatômicos (alma, juntas artificiais, nervos, força) para a realização de sua função principal: ***Salus Populi* (a segurança do povo)**. Afinal, não foi para isso que os homens, individualmente, mediante um acordo coletivo, se uniram para formar esse grande gigante? Segundo Hobbes “[...] os *pactos* e *convenções* mediante os quais as partes deste Corpo Político foram criadas, reunidas e unificadas [...]” (HOBBS, 1979, p. 5). Que o *Leviatã* garanta a segurança e o bem-estar dos indivíduos, cuidando da resolução dos conflitos que possam surgir entre eles, ou seja, a *concordia*, que é a própria saúde do Estado. Os funcionários que realizam as funções desse gigante são os *conselheiros* que representam a *memória*. Dessa forma, a *justiça* e as *leis* são a razão e a vontade artificiais do *Leviatã*. Mas, dois males o rondam sempre: a sedição que é uma doença e a guerra civil que é a morte do Estado.

Ao lermos a Introdução da obra de Hobbes, não nos parece que estamos vendo uma descrição da formação do nosso próprio Estado, ou das cidades gregas, notadamente Atenas?

De qualquer forma, segundo Guthrie, mesmo aqueles que usam da teoria genética para a elaboração da teoria do contrato social, notadamente no que se refere ao “estado de natureza”, na medida do possível, procuram dar um fundamento histórico, de acordo com os exemplos:

- Hobbes considera “Talvez se possa pensar que nunca houve tal tempo ou condição de guerra como este; e penso que nunca se passou assim geralmente no mundo, mas há muitos lugares onde eles vivem assim agora” (HOBBS, 1979, p. 7). O filósofo inglês se refere aos “selvagens de muitos lugares da América” (Ibid, p. 76). E acrescenta: “Seja como for, é fácil

conceber qual seria o gênero de vida quando não havia poder comum a reear [...]” (Ibid, p. 76).

- Por sua vez, o “estado de natureza” para Rousseau, conforme encontramos no prefácio no *Discurso sobre a origem da desigualdade*, seria um estado que “talvez nunca existiu, e provavelmente nunca vai existir; e todavia é necessário ter idéias verdadeiras dele, para formar um juízo adequado do nosso estado presente” (ROUSSEAU apud GUTHRIE, 1995, p. 135). E o filósofo genebrino no *Contrato Social* afirma: “Eu admito, por causa da argumentação, que foi alcançado um ponto na história da humanidade...”, e, “pelo contrato social *entregamos* a vida e a existência ao corpo político” (Ibid, p. 135).

- Com relação a Locke, no *Segundo Tratado Sobre o Governo*, parágrafo 99, a passagem do “estado de natureza” para uma sociedade política era um fato histórico. Citamos:

99. Quem quer, portanto, que, saindo de um estado de natureza, entra para uma comunidade deve entender-se ter abandonado todo o poder necessário aos fins para os quais se uniram em sociedade, à maioria da comunidade, a menos que concordem expressamente em um número maior do que a maioria. E isto se consegue concordando simplesmente em unir-se em uma sociedade política, no que consiste todo pacto que existe ou deve existir entre os indivíduos que entram em uma comunidade ou a constituem. Assim sendo, o que dá início e constitui realmente qualquer sociedade política nada mais é senão o assentimento de qualquer número de homens livres capazes de maioria para se unirem e incorporarem a tal sociedade. **E isto e somente isto deu ou podia dar origem a qualquer governo legítimo no mundo** (LOCKE apud ALEX; MONTEIRO, 1978, p. 72) (grifo nosso).

A frase que grifamos, corresponde, também, ao que Guthrie considera como uma “afirmação inequívoca” (Ibid, 1995, p. 135) de Locke. Este combatia aos que objetavam que não havia nenhum exemplo histórico sobre o estabelecimento de um governo dessa forma. Para o filósofo inglês, só pode haver recordação histórica quando começa existir a sociedade civil, que possibilita que se desenvolva o lazer literário.

Guthrie afirma que a doutrina de Sócrates não é uma teoria historicista (Ibid, p. 136). Podemos pensar, entretanto, que é uma doutrina genética, ou seja, Sócrates, por meio do texto de Platão, acredita que a razão, alicerçada pelo *daímon*, esclarece que o melhor caminho é a obediência às leis da cidade, firmada com elas pelo filósofo desde muito tempo. Ora essa doutrina, não nos parece ser individual, como já comentamos anteriormente, mas a convicção de que o acordo, o tratado do cidadão para com a cidade, é o melhor caminho para atingir a excelência do indivíduo e da cidadania. Citamos Guthrie:

Em outras palavras, uma vez que se deu legalmente o veredicto, não existe alternativa legal à sua execução. Sócrates nada viu de errado nisto mesmo no caso de sua própria sentença de morte [...] ao dizer que “justo” era idêntico com “legal”, Sócrates inseria as leis não-escritas universais e divinas e levava em conta o julgamento na vida futura bem como nesta vida. Para as leis não-escritas temos a documentação de Xenofonte, e, no *Crito*, as leis continuam [...] a dizer que as leis no mundo futuro não o receberão com cortesia se elas sabem que ele tentou destruir seus irmãos nesta vida (GUTHRIE, 1995, p. 137).

É possível pensar que Sócrates, na condição de filho da cidade de Atenas, incluindo nessa filiação direitos e deveres, acredita que a vida em sociedade exige o cumprimento das leis instituídas pela realização da cidadania, independente de qualquer lei não-escrita e divina, na medida em que não haveria nenhum confronto entre elas, já que as leis não-escritas exigem o cumprimento das leis da vida social, política e religiosa. Temos que nos lembrar que o Estado no mundo grego, notadamente em Atenas, regulamentava as práticas religiosas dos cidadãos. Assim, pelos laços de irmandade entre as leis da cidade e as leis não-escritas universais e divinas, ao se ferir aquela, o indivíduo que causasse esse dolo seria julgado, posteriormente, pelas leis maiores, divinas, sem apelação. Enfim, as leis humanas zelariam pelo cumprimento das leis divinas, e estas, por aquelas.

6 A CONSTITUIÇÃO DE ATENAS POR ARISTÓTELES: ASPECTOS DO MODELO SOCIAL E POLÍTICO DA CIDADE

Antes de analisarmos aspectos fundamentais da obra *A República* de Platão, notadamente no que se refere à constituição de um contrato social e político, é demonstrarmos, via a *Constituição de Atenas* de Aristóteles (384-322 a.C.), como a cidade de Atenas é organizada politicamente e socialmente, por meio de diversos cargos políticos e administrativos que os cidadãos assumem, jurando cumprir com integridade. Esses representantes são os responsáveis pela administração das Leis, que penetram em quase todas as esferas do cotidiano do homem e do cidadão ateniense. Citamos:

El lector de nuestros días puede, en un repaso sosegado de ciertos pasajes, verse abocado a una serie de reflexiones acerca de cómo fue posible **ir articulando el entramado social de la época con vistas a inventar una fórmula política de convivencia ciudadana**. Ante nuestros ojos desfilan así los **sucesivos esfuerzos por vertebrar la sociedad civil** mediante el alumbramiento de instituciones y procedimientos políticos [...] Así, y sólo así, empezó en la Atenas de los siglos VI y V a.C., a tejerse todo un entramado de leyes y normas políticas y administrativas que fueron cimentando una estructura de Estado de la que sus ciudadanos se sentían a la postre tan orgullosos y que sirvieron de referencia para otras comunidades (GUERRA, 2007, p. 12-13).⁸⁰

Nossa intenção, com a obra de Aristóteles, é enfatizar que o modelo de organização da cidade de Atenas, por todas as formas de controle do Estado sobre a vida dos indivíduos, só pode ser resultado de um acordo entre os seus habitantes, notadamente na cidade democrática, entre os seus cidadãos.

⁸⁰ “O leitor de nossos dias pode, numa revisão sossegada de certos trechos, ver-se dirigido à uma série de reflexões acerca de como foi possível **ir articulando o entrecruzamento social da época com intenção de inventar uma fórmula política de convivência cidadã**. **Diante de nossos olhos desfilam assim os sucessivos esforços para organizar a sociedade civil** mediante a iluminação de instituições e procedimentos políticos [...] Assim, e somente assim, começou em Atenas dos séculos VI e V a.C., a ter-se todo um entrecruzamento de leis e normas políticas e administrativas que foram cimentando uma estrutura de Estado da qual seus cidadãos se sentiam ao fim tão orgulhosos e que serviram de referência para outras comunidades” (tradução nossa, grifo nosso).

Utilizamos para consulta o Dicionário de Ouro Espanhol-Português e Português-Espanhol de Everton Florenzano.

Inicialmente, é oportuno darmos algumas informações sobre a obra em questão de Aristóteles. Citamos Guerra:

Las fuentes antiguas de literatura, y en especial el erudito Diógenes Laercio (V 27), nos transmiten la noticia de que el filósofo Aristóteles consiguió reunir una rica colección de textos constitucionales de diversas ciudades tanto griegas como no griegas, hasta un total de 158 constituciones. Es muy probable que dicho material le sirviera de base para la redacción de una de sus mejores obras, *La Política*, publicada en el año 336, así como para abordar una primera redacción de la *Constitución de Atenas*, con vistas posiblemente todo ello a elaborar un gran tratado orgánico de teoría política. Quiso el azar, sin embargo, que el texto de la *Constitución* se perdiera en época antigua, y de hecho sólo hemos podido contar de nuevo con dicho documento después de que el filólogo sir Frederic Kenyon publicara por primera vez el 30 de enero de 1891 el llamado Papiro de Londres 131 (de los siglos I-II a.C., escrito en cuatro rollos por diversas manos) que contenía casi íntegra dicha obra. Por otra parte, también se conserva en el Museo de Egipto de Berlín otro fragmento papiáceo con parte del mismo tratado cuyo texto coincide muy de cerca con el antes citado (GUERRA, 2007, p. 8-9).⁸¹

É preciso lembrarmos-nos que um dos motivos para Platão ter pensado a sua cidade ideal, República, Politéia (ΠΟΛΙΤΕΙΑ)⁸², deveu-se ao fato de a cidade justa de Atenas ter perdido esse predicado quando levou à morte o homem mais justo que Platão conhecera, seu mestre Sócrates. De qualquer forma é relevante demais ressaltar que Sócrates, no *Crítón* defende a constituição ateniense, conforme o nosso capítulo quatro, e Platão, respiraram intensamente a atmosfera da cidade democrática ateniense.

⁸¹ “As fontes antigas da literatura, e em especial o erudito Diógenes Laércio (V 27), nos transmitem a notícia de que o filósofo Aristóteles conseguiu reunir uma rica coleção de textos constitucionais de diversas cidades gregas como não gregas, até um total de 158 constituições. É muito provável que dito material o servira de base para a redação de uma de suas melhores obras, *A Política*, publicada no ano de 336, assim como para abordar uma primeira redação da *Constituição de Atenas*, com vistas possivelmente de elaborar um grande tratado orgânico de teoria política. Quis o azar, sem dúvida, que o texto da *Constituição* se perdesse em tempos antigos, e de fato só pudemos contar de novo com dito documento depois de que o filólogo Sir Frederic Kenyon publicara pela primeira vez em 30 de janeiro de 1891 o chamado Papiro de Londres 131 (dos séculos I-II a.C., escrito em quatro rolos por diversas mãos) que continha quase integralmente dita obra. Por outra parte, também se conserva em Berlim outro fragmento de papiro com partes do mesmo tratado cujo texto coincide muito de perto com o antes citado” (tradução nossa).

⁸² Politéia, segundo Guerra comentando as *Constituciones Políticas Griegas* de Aristóteles, é: 1) A estrutura política da cidade, sua Constituição; 2) Conjunto de cidadãos; 3) Cidadania (2007, p. 26).

Posto isto, vejamos o modelo dessa organização política e social da cidade de Atenas, utilizando-nos de Aristóteles, em três constituições distintas:

6.1 O ARCONTADO DE SÓLON

À época que Sólon foi escolhido para ser o *arconte* (592-591 a.C.),⁸³ a maioria do povo estava submetida à escravidão pela classe da nobreza. Por esse motivo, o povo por várias vezes se revoltou contra a nobreza, de maneira violenta. Portanto, essas classes, a fim de resolverem esses conflitos, elegeram Sólon, para arbitrar a relação entre elas e redigir uma nova constituição.

Entre as reformas realizadas pelo *arconte*, destacamos:

- Proibição ao povo de contrair empréstimos tendo como garantia a sua própria liberdade pessoal;
- Aprovação de novas leis que condenavam as dívidas públicas e privadas. Essa medida chamava-se *seisáhcthia*, ou seja, cancelamento das dívidas;

Sólon preocupou-se com a saúde do Estado, e teve um comportamento moderado e imparcial no seu *arcontado*, por isso, em alguns momentos foi odiado por uma e outra classe social.

⁸³ “magistrado supremo da cidade por um ano” (MOSSÉ, 1987, p. 35).

6.1.1 As classes censitárias

Ao aprovar a nova Constituição, Sólon aboliu as antigas leis de Drácon⁸⁴, com exceção daquela relativa à pena capital. As leis foram gravadas numa tábua giratória e ficaram expostas, **com o juramento de todos em respeitá-las**. As leis foram fixadas por Sólon para durarem **cem anos**. Dividiu os cidadãos em quatro classes sociais ou tribos:

pentacosiomedimnos (cidadãos que obtiveram uma renda total de quinhentas medidas de produtos líquidos ou secos), *caballeros* (quem obtivera trezentas medidas; outros diziam que eram aqueles que podiam manter um cavalo); *yunteros* (quem obtivera um total de duzentos medimnos) e a classe dos *tetes*, que não tinha direito de ocupar nenhum cargo, embora pudesse participar das Assembléias e de ser membro dos tribunais. As classes que podiam assumir **cargos públicos** e exercer as funções:

- Arcontes, em número de nove; tesoureiros; poletas (corpo de funcionários encarregados de vender as propriedades que haviam sido confiscadas e de outras questões comerciais); os Onze e os colacretas (funcionários encarregados das finanças de Atenas até os finais do século V a.C.). Esses cargos eram ocupados de acordo com o patrimônio financeiro de cada um.

⁸⁴ Drácon legislou em Atenas no período de 621-620 a.C. Em linhas gerais, Drácon fez aprovar as suas próprias leis, concedendo direitos políticos às pessoas que podiam custear a armadura de soldado *hoplita* (infantaria). Os Arcontes e os tesoureiros eram eleitos entre aqueles que possuíam capital financeiro superior a dez mil minas livres de impostos. Para os demais cargos, também, o capital financeiro tinha uma importância significativa (nota nossa).

6.1.2 As magistraturas

Os magistrados eram eleitos por sorteio, a partir de uma lista prévia apresentada pelas quatro tribos. Assim, para eleger os Nove Arcontes cada tribo propunha dez candidatos, efetuando-se o sorteio entre eles.

O *Conselho dos Quatrocentos*, com membros de cada tribo, foi instituído por Sólon. Eram funções do *Areópago*⁸⁵: vigiar as leis para garantia da Constituição; supervisionar os atos mais importantes da administração política; aplicar à correção aos infratores das leis, desde a aplicação de multas a penas corporais; e julgar os indivíduos que conspiravam contra o sistema democrático, pois Sólon havia instituído uma lei sobre as denúncias por conspiração.

Apesar das preocupações de Sólon, em atender, dentro de suas possibilidades, as reivindicações das classes do povo e da nobreza, Atenas era sacudida por conflitos entre elas, bem como entre facções da própria nobreza. Citamos Mossé:

[...] conflitos entre os poderosos que agrupavam em facções para se tornarem donos absolutos do poder político, conflitos opondo estes poderosos ao *demos*, aos pequenos camponeses da Ática que as medidas de Sólon tinham livrado da ameaça de servidão, mas que a sua recusa em dividir as terras havia abandonado à miséria (1987, p. 34).⁸⁶

Sólon, segundo Aristóteles, ao perceber que alguns cidadãos se desentendiam dos assuntos públicos por indiferença, fez aprovar contra eles uma lei particular: “Cualquier ciudadano que durante una revuelta civil no empuñe las armas a favor de un partido será incurso en pérdida de sus derechos cívicos y considerado indigno de derechos políticos” (apud GUERRA, 2007, p. 43).

⁸⁵

⁸⁶ “[...] Qualquer cidadão que durante uma revolta civil não empunhe as armas a favor de um partido será incurso em perda de seus direitos cívicos e considerado indigno de direitos políticos” (tradução nossa).

6.1.3 As reformas judiciárias

É importante registrarmos as palavras de Aristóteles, pois além de descrever as reformas judiciárias, ele comenta sobre a elaboração de ditas normas:

Ahora bien, las tres medidas más populares auspiciadas por Sólon fueron las siguientes: en premier lugar, y de mayor importancia, fue la prohibición de que las personas pudieran perder su libertad si no devolvían los préstamos; en segundo lugar el derecho que asiste a cualquiera para intervenir ante cualquier situación de injusticia; y en tercer lugar – y fue la que mayor confianza dio al pueblo – el derecho de apelación ante los tribunales. Efectivamente, cuando el pueblo es dueño del voto, se hace dueño del sistema político. Por otra parte, como las leyes no quedaban redactadas de forma sencilla ni clara [...] surgieron inexorablemente muchas quejas y se hizo inevitable que el tribunal tuviera que arbitrar en múltiples asuntos privados y públicos. [...] **dicha falta de claridad procede de la imposibilidad de alcanzar la perfección en normas de carácter general** (ARISTÓTELES apud GUERRA, 2007, p. 46, grifo nosso).⁸⁷

Parece-nos uma crítica de Aristóteles ao caráter genérico da lei, que procura abordar o geral, por isso mesmo, não dando conta das demandas individuais, pois a lei não pode abarcar os desejos de cada um dos indivíduos que compõe a cidade de Atenas. Por sua vez, há que se lembrar que após a criação das leis, elas eram expostas para o conhecimento de todos, com o juramento dos atenienses na sua obediência, conforme nossa página quatro, numa tentativa de um acordo, de um contrato social, visando à articulação de uma sociedade civil em Atenas.

Além das reformas econômicas, notadamente da abolição das dívidas, houve uma **reforma monetária**. Esta produziu uma revalorização da moeda, passando a *mina*, que até então valia

⁸⁷ “Agora bem, as três medidas mais populares proporcionadas por Sólon foram as seguintes: em primeiro lugar, e de maior importância, foi a proibição de que as pessoas poderiam perder sua liberdade se não devolvessem os empréstimos; em segundo lugar o direito que assiste a qualquer um para intervir ante qualquer situação de injustiça; e em terceiro lugar – e foi a que maior confiança deu ao povo – o direito de apelação ante os tribunais. Efectivamente, quando o povo é dono de seu voto, se faz dono do sistema político. Por outra parte, como as leis não terminavam redigidas de forma simples nem clara [...] surgiram inexoravelmente muitas queixas e se fez inevitável que o tribunal tivera que arbitrar em múltiplos assuntos privados e públicos [...] dita falta de claridade da impossibilidade de alcançar a perfeição em normas de caráter geral (tradução nossa).

setenta *dracmas*, para cem *dracmas*. Soma-se a isso, uma mudança nos pesos e medidas utilizadas pelos atenienses.

Sobre as leis elaboradas, que muitos cidadãos cobravam de Sólon uma interpretação clara, o *arconte* dizia não ter intenção de realizá-la e nem modificá-las, cobrando deles o devido cumprimento do que havia sido acordado. Com ênfase, para uma parte daqueles que pertencia à nobreza que estavam contrários ao cancelamento da dívida da classe dos pobres. Esta, por sua vez, esperava que Sólon fizesse uma nova repartição da riqueza, enquanto a nobreza esperava a volta ao sistema anterior, de mudanças menores.

Aristóteles faz o seguinte comentário da constituição dada por Sólon a Atenas e das dificuldades encontradas pelo *arconte* no embate entre as classes:

Así pues, lo que Sólon hizo fue atraerse la inquina de ambos bandos, y a pesar de que habría podido hacer-se con el poder absoluto tras haberse aliado con uno u otro sector, prefirió salvar a su patria y dotarla de la mejor de la Constituciones aun a costa de hacerse odioso a todos (apud GUERRA, 2007, p. 48)⁸⁸.

Quando Sólon deixa Atenas, pelas razões acima expostas, Atenas se encontrava em meio de revoltas. Como ilustração, no quinto ano após a partida de Sólon não houve eleição para *arconte* devido a guerra civil estabelecida.

Não nos cabe, diante do escopo do nosso trabalho, analisarmos os aspectos históricos que se seguiram após a saída de Sólon, mas verificarmos a constituição elaborada por Clístenes, a fim de que possamos compreender o arcabouço de leis criadas a fim de darem à cidade e aos

⁸⁸ “Assim, pois, o que Sólon fez foi atrair para si a aversão de ambos os lados, e apesar do que poderia se fazer com o poder absoluto caso houvesse se aliado com um ou outro setor, preferiu salvar a sua pátria e dotá-la da melhor das Constituições ainda a custo de se fazer odioso para todos” (tradução nossa).

cidadãos a segurança necessária para a garantia de vida dos mesmos, principalmente, como a cidade de Atenas vai se transformando, segundo Aristóteles, numa grande organização de funcionários do Estado.

6.2 AS REFORMAS POLÍTICAS DE CLÍSTENES

Clístenes era o maior dirigente do partido democrata, que assume o poder na cidade de Atenas, quando da queda da tirania. Dessa forma, ao lutar contra esta, Clístenes obteve a confiança do povo. Realizou uma reorganização administrativa de Atenas:

- Distribui os atenienses em dez tribos em vez das quatro do tempo de Sólon, com o propósito de entremear os cidadãos a fim de aumentar o maior número deles para participarem dos direitos políticos;
- Constitui um novo Conselho de quinhentos membros, em lugar dos quatrocentos anteriormente fixados, numa proporção de cinquenta membros por tribo (antes eram cem);
- O território é dividido em trinta grupos de *demos*, correspondendo dez grupos de distritos da cidade, dez grupos da zona costeira e dez grupos das zonas do interior. Dá o nome de *trítias* a cada uma dessas divisões;
- Denominou de concidadãos aos cidadãos que viviam num mesmo *demo*, com o intuito dos cidadãos não utilizarem o nome dos pais, marginalizando aos recém chegados, mas sim o do *demo* ao qual pertenciam. Essa denominação perdurava durante a vida de Aristóteles em Atenas;

- A autoridade de cada *demo* ficava a cargo de alguns dos denominados *demarcos*, com as mesmas atribuições que tinham os antigos *náucraros*⁸⁹;
- Os nomes dos distintos *demos* foram dados por meio de topônimos⁹⁰. Os que não possuíam topônimos, os nomes dados foram os dos fundadores dos *demos*;
- Com referência às famílias, as fratrias⁹¹ e os sacerdócios, cada qual conservou os nomes de acordo com os costumes de seus antepassados;
- E cada uma das dez tribos, segundo Aristóteles, “[...] les dio el nombre de uno de los antiguos cien héroes fundadores, de entre los que la Pitia designaba los diez nombres” (apud GUERRA, 2007, p. 65)⁹².

6.2.1 A instituição do ostracismo

A Constituição, após as reformas realizadas por Clístenes, ampliou a sua base democrática, tornando-a mais favorável às classes populares que a anterior de Sólon. Durante a tirania, algumas leis de Sólon, caíram em desuso, mas foram restituídas por Clístenes a fim de ganhar a confiança popular. Entre elas, conforme Guerra (2007, p. 25), à relativa ao *ostracismo*, em

⁸⁹ No tempo da Constituição de Sólon, o poder era disposto entre quatro tribos, cada uma com o seu próprio rei. Cada tribo tinha as suas *trítias* e de doze circunscrições navais, cada uma com os seus magistrados denominados de *náucraros*. Estes tinham a incumbência de arrecadar os impostos e estipular os gastos necessários. (ARISTÓTELES apud GUERRA, 2007, p. 45).

⁹⁰ Segundo o Dicionário Aurélio “Substantivo masculino. 1.Nome próprio de lugar. Ex.: Europa, Espanha, Amazonas, Pará, Brasília, Maceió, Serra do Mar, Solimões” (FERREIRA, 2004).

⁹¹ “Substantivo feminino. 1.Na Grécia antiga, cada um dos grupos em que se subdividiam as tribos atenienses e outras cidades da Ática” (Ibid, 2004).

⁹² “[...] deu a elas o nome de um dos antigos cem heróis fundadores, dentre os dez nomes que a Pitia designava” (tradução nossa).

Pitia, “Substantivo feminino. 1.Sacerdotisa de Apolo, a qual pronunciava oráculos em Delfos (Grécia antiga); pitonisa” (Ibid, 2004).

507 a.C., ou seja, a expulsão ou o desterro de um cidadão que demonstrava excessiva ambição política, na intenção de se evitar possíveis golpes de Estado na cidade. Para que fosse adotado contra um cidadão, exigia-se a presença de 6.000 votos. Entre as conseqüências: exílio (mesmo que sem a perda dos direitos políticos) e a confiscação das propriedades do cidadão penalizado. Vários cidadãos, notadamente aqueles ligados à tirania, foram condenados ao ostracismo.

Após as Guerras Médicas de Atenas contra os persas⁹³, no período de 490-479 a.C., a fim, em que a Grécia, notadamente com a fundamental participação de Atenas, torna-se vencedora, esta torna-se uma liderança militar. As demais cidades gregas aceitam a proteção da cidade de Atenas, aceitando pagar por essa tarefa pagamento de impostos para o reforço do poderio militar ateniense. Esse acordo resulta no estabelecimento, sob liderança de Atenas, da *Confederação de Delos*.

Retomando a obra de Aristóteles, este comenta que passados esses anos das guerras entre gregos e persas, a cidade de Atenas, pela entrada dos impostos das demais cidades gregas e por sentir-se segura. Nesse momento, Aristides, chefe do partido democrata, propõe aos atenienses:

⁹³ A causa principal das guerras entre gregos e persas foi a expansão do império Persa, que subjugou as cidades gregas da Ásia Menor (nota nossa).

“Na primeira guerra, os Persas chefiados por Dario I, invadiram a Grécia, mas foram derrotados pelo general ateniense Milcíades, na Batalha de *Maratona*. Na segunda, em, 480 a.C., os persas chefiados por Xerxes, filho de Dario I, tomaram Atenas, que foi incendiada. Mas foram derrotados na batalha naval de *Salamina* por Temístocles. Posteriormente, os persas sofreram novas derrotas em *Platéia* e *Mícala*. A terceira guerra ocorreu em 468 a.C., quando os persas foram derrotados por Címon, na Ásia Menor” (SANTOS, 1977, p. 61-62).

Aprovechar-se de esta situación de superioridad y les aconsejó que abandonaran sus campos y se vinieran a vivir en la ciudad. Les prometía que en ella todos encontrarían medios de subsistencia: unos podrían enrolarse en el ejército, otros trabajarían en las guarniciones, otros se ocuparían de los asuntos públicos, y de este modo entre todos mantendrían la hegemonía de que disfrutaba la ciudad. [...] Siguiendo las directrices de Arístides, la masa de ciudadanos disfrutó de la abundancia, pues con el importe de los impuestos, las tasas y los gravámenes procedentes de los aliados pudieron alimentar a más de veinte mil ciudadanos⁹⁴ (apud GUERRA, 2007, P. 69-70).

Segundo Aristóteles (2007, p. 70), foi nesse período que há um aumento do setor de funcionários na cidade:

- Nomeados seis mil juízes, mil e seiscentos arqueiros, mil e duzentos cavaleiros, quinhentos membros do Conselho, quinhentos vigilantes dos arsenais, cinquenta guardiões da Acrópole, setecentos funcionários locais e outros setecentos para o exterior;

- Posteriormente, com a renovação da guerra, foram nomeados: dos mil e quinhentos *hoplitas*, equiparam-se vinte naves para vigiar a costa, nas naves que traziam os tributos dos aliados se alistaram dois mil homens selecionados por sorteio;

- Deve-se se somar a isso, os membros do *Pritaneu*⁹⁵, os órfãos e os vigilantes de prisões.

Aristóteles afirma: “Toda esta gente vivia del presupuesto del Estado”⁹⁶ (apud GUERRA, *ibid*, p. 70).

⁹⁴ “Aproveitar-se dessa situação de superioridade e os aconselhou abandonaram seus campos e se vieram a viver no exército, outros trabalhariam nas guarnições, outros se ocupariam dos assuntos públicos, e deste modo entre todos manteriam a hegemonia de que desfrutava a cidade. [...] Seguindo as diretrizes de Aristides, a massa de cidadãos desfrutou da abundância, pois com o importe dos impostos, as taxas e os encargos procedentes dos aliados puderam alimentar a mais de vinte mil cidadãos” (tradução nossa).

⁹⁵ “Substantivo masculino. 1. Na Grécia antiga, lugar de reunião dos prítanes, onde tomavam refeições, à custa do Estado, além deles, grande número de funcionários públicos e certos cidadãos a quem se concedia tal privilégio em recompensa de serviços prestados à pátria” (FERREIRA, 2005).

⁹⁶ “Toda esta gente vivia do pressuposto do Estado” (tradução nossa).

6.3 O GOVERNO DE PÉRICLES

É interessante, no comentário de Aristóteles (Ibid, p. 74-77), a pouca informação que ele dá acerca do governo de Péricles. Ela consiste nos aspectos:

- Péricles acorda de conceder os direitos de cidadania somente aos filhos de pai e mãe atenienses;
- A constituição, com Péricles e com a direção do partido democrata, tornou-se mais favorável ao povo. Além de reduzir algumas prerrogativas do *Conselho do Areópago*, induziu a Atenas o aumento considerável de suas forças navais;
- Depois de quarenta e oito anos da batalha de *Salamina*, inicia-se a Guerra do Peloponeso⁹⁷. No decorrer desta, as classes populares, refugiadas na Acrópole, estavam acostumadas a receber um pagamento por participar nas expedições, tomou a decisão, parte de forma voluntária parte forçadas, a administrar por si mesmas os assuntos políticos da cidade. Péricles, como medida popular, foi o primeiro a assinar um pagamento aos membros dos tribunais;
- Enquanto Péricles dirigiu o partido democrata, a vida política na cidade foi muito melhor, tendo piorado consideravelmente após a sua morte. Segundo Aristóteles, o motivo foi o povo eleger pela primeira vez a um chefe, Cleón, filho de Cleeneto, que não gozava de boa reputação entre as pessoas de bem.

⁹⁷ Guerra entre Atenas e Esparta, que não se conformou com o poderio militar adquirido por Atenas após a guerra contra os persas. Nessa guerra entre as duas cidades-estado, as demais cidades gregas tomaram partidos por uma ou por outra. Os Espartanos, comandados por Lisandro, derrotaram os atenienses na batalha de *Egos-Pótamos* (nota nossa).

Depois da morte de Péricles, vários governos conduziram o destino de Atenas. A fim de ilustrar a seqüência de constituições elaboradas entre os séculos VI a V a.C., vale a pena citarmos o resumo feito pelo filósofo estagirista das reformas constitucionais realizadas pelos atenienses:

- Primeira Constituição: Pela primeira vez se fez a divisão do povo em quatro tribos e se instituíram os reis das tribos. No tempo de Teseu, quando se fez uma reforma de ordem constitucional, há um afastamento da monarquia;
- Segunda: No ano de 624 a.C. com Drácon, pela primeira vez se redigiu um “corpo legal”;
- Terceira: Produzida depois da guerra civil, sob o arcontado de Sólon. Aristóteles diz “que com ele propriamente é com quem começa a democracia” (2007, p. 96);
- Quarta: A tirania de Pisístrato;
- Quinta: As reformas de Clístenes, produzida após a expulsão dos tiranos. Estas aprofundaram a democracia de Sólon;
- Sexta: Ocorreu depois das guerras médicas, quando o *Areópago* dirigia os assuntos do Estado;
- Sétima: As reformas iniciadas por Aristides e continuadas por Efialtes, que reduziram a influência do *Areópago*. Aristóteles afirma: “Fue durante esta época cuando la ciudad cometió

muchos errores por culpa de los demagogos que engañaban al pueblo a propósito de que Atenas debía ser la dueña del mar”⁹⁸ (2007, p. 97);

- Oitava: Durante o regime dos Quatrocentos;

- Nona: Reinstalação do regime democrático;

- Décima: Foi durante o regime dos Trinta Tiranos, ano de 404 a.C., quando da rendição de Atenas para Esparta;

- Décima primeira: Quando do regresso das pessoas que estavam em *File* e no *Pireo*;

- Décima segunda: Finalmente, quando se chegou ao atual regime que conferiu os maiores poderes à maioria. Citamos Aristóteles:

En efecto, entonces el pueblo se hizo dueño de todo, **y todo quedó regulado por los decretos y los tribunales en los que el pueblo era el único soberano**. Así, los juicios que anteriormente se celebraban ante el Consejo pasaron a verse ante los jueces del pueblo. Y ello parece haber sido una decisión acertada, ya que un número reducido de jueces es más fácilmente sobornable por el dinero y los favores que número mayor de ciudadanos⁹⁹ (Ibid, p. 97, grifo nosso).

Nosso destaque ao texto de Aristóteles é para enfatizar a regulação de tudo, o que pode indicar as questões do dia a dia do povo ateniense, bem como aspectos políticos e

⁹⁸ “Foi durante esta época quando a cidade cometeu muitos erros por culpa dos demagogos que enganavam o povo sobre o propósito de que Atenas devia ser dono do mar” (tradução nossa).

⁹⁹ “De fato, então o povo se fez dono de tudo, **e tudo acabou regulado pelos decretos e os tribunais em que o povo era o único soberano**. Assim, os juízos que anteriormente se celebravam diante do Conselho passaram a girar diante dos juízes do povo. E ele parece haver sido uma decisão acertada, já que um número reduzido de juízes é mais facilmente subornável pelo dinheiro e os favores que um número maior de cidadãos” (tradução nossa, grifo nosso).

administrativos da cidade, que devem ser arbitrados pelos tribunais. Ou seja, no século V a.C., o embate na cidade democrática deveria ser dado pelo debate público, na qual a *peithó*, palavra persuasiva tinha um função fundamental, na propositura de leis e outros aspectos relativos á cidadania.

O que nos interessa, particularmente, neste momento da obra de Aristóteles, para corroborarmos a nossa tese, é descrever, mesmo que resumidamente, as instâncias decisórias da cidade democrática de Atenas. Com isso, estaremos caracterizando **a sua ordenação social, política e administrativa, resultado de um contrato social e político dos cidadãos para com a sua cidade, espaço do acordo entre as almas humanas que se refletem no grande espelho da Pólis**. Quanto mais virtuosos forem os cidadãos, mais virtuosa será a cidade. Sócrates exprimiu isso muito bem no seu debate com Críton.

Sigamos a descrição de Aristóteles:

- 1) Sobre a instituição da *Efebia*, vide capítulo já trabalhado;
- 2) Os cargos da administração ordinária eram sorteados,
- 3) O cargo de tesoureiro dos fundos militares, os administradores do fundo de festas (*theorikon*)¹⁰⁰ e o supervisor do serviço de águas, eram eleitos por mãos erguidas, por um ano de mandato;
- 4) Os cargos militares são nomeados mediante eleição;

¹⁰⁰ Panatenéias: festa realizada uma vez por ano em homenagem a Palas Atenas, Padroeira de Atenas (nota nossa).

5) O Conselho dos Quinhentos, composto por quinhentos membros, sendo cinquenta por tribo, é sorteado. Cada uma das tribos exerce, mediante sorteio, a presidência (*prítania*), da forma: as quatro primeiras durante 36 dias cada uma, e as outras 6 tribos durante 45 dias, devido ao calendário lunar.

Os presidentes ou *prítanes* de cada tribo comem todos eles comunitariamente na rotunda (*tolo*) do edifício presidencial, recebendo do Estdo uma provisão em dinheiro.

a) São funções dos *prítanes*:

- Convocarem o Conselho, todos os dias, com exceção dos feriados, segundo a ordem do dia dos assuntos que estipulam; à Assembléia dos cidadãos **quatro vezes durante cada presidência**, conforme a ordem do dia dos assuntos a serem discutidos. Em uma delas, devem tratar dos seguintes assuntos: mediante votação de mão alçada o visto bom aos magistrados; deliberar sobre os subministros e a defesa do país; durante essa sessão qualquer cidadão pode apresentar uma acusação de traição contra um magistrado; leitura das possíveis confiscações de bens.

Na **sexta convocação** de cada *prítania* se decide se procede condenar alguém ao ostracismo; os cidadãos e os residentes podem apresentar acusação contra os delatores profissionais, e, também, se investiga se alguém cumpriu o que havia prometido ao povo. Nas demais sessões, as leis exigem que se debatam três assuntos religiosos, três relativos a atuação do mensageiros e embaixadas e três sobre assuntos profanos.

b) O Conselho dos *prítanes*

O presidente da Comissão é eleito por sorteio, com mandato, tão somente, de um dia e uma noite, não podendo ser reconduzido ao cargo. Ele custodia as chaves dos santuários nos quais estão depositados o tesouro e o arquivo de Atenas, bem como o selo público. Residi no *tolos* acompanhado por um terço da Comissão eleita por ele mesmo.

c) Atribuições do Conselho dos Quinhentos

Tem competência para nomear a maior parte dos magistrados, notadamente os que manejam os fundos públicos; receber denúncias de qualquer cidadão contra qualquer **magistrado suspeito de atuar contra a lei**; realizar o exame de indicados para incorporarem-se como membros do Conselho no ano seguinte, bem como dos nove *arcontes*.

O Conselho não tem poder soberano nos seguintes assuntos: todos os assuntos submetidos à Assembléia devem ser via o Conselho, mediante a inscrição dos mesmos na ordem do dia pelos *prítanes*. Caso algum cidadão comete essa infração (*graphé paranómon*), é exposto a uma acusação de ilegalidade.

Ainda, o Conselho cuida da manutenção das trirremes¹⁰¹, equipamentos e dos arsenais; construção de novos barcos. Para supervisionar a construção das trirremes, são nomeados pelo Conselho, entre os seus membros, dez comissários, e, realiza a inspeção dos edifícios públicos.

O Conselho auxilia, administrativamente, com os magistrados em diversas outras tarefas, como:

¹⁰¹ “Substantivo feminino. 1. Embarcação grega da Antiguidade, impelida por remos, armados em três pavimentos (três ordens), e eventualmente por uma vela redonda” (FERREIRA, 2005).

c1) Os tesoureiros da Deusa Atenas: encarregados de administrar o tesouro da deusa Palas Atenas, a estátua da deusa e das Vitórias¹⁰². É um coletivo de dez cidadãos elegidos por sorteio, um por tribo, pertencentes ao censo dos *pentacosiomedimnos*, embora se um pobre seja eleito, também exerce o cargo.

c2) Os dez vendedores: designados por sorteio, um por tribo, com a missão de adjudicar todos os contratos do Estado, explorações de minas, fixação de impostos, auxiliados por um tesoureiro encarregado dos assuntos militares. As arrecadações de impostos são registradas em tabelas, nas quais constam os nomes dos arrecadadores; elaboram uma lista de terrenos e casas que o Estado reclamou e que foram postas a venda por decisão judicial.

c3) Arrecadadores gerais e auditores de contas: São dez os arrecadadores gerais (*apodectes*) elegidos por sorteio, um por tribo. Controlam as faturas de vencimentos de dívidas contraídas por algum cidadão, que caso não pague o Conselho pode castigá-lo com a prisão.

Os auditores de contas (*logistes*) são em número de dez, escolhidos por meio de sorteio, dentre os membros do Conselho. Estes fiscalizam durante cada *pritania* as contas dos magistrados.

São eleitos, também, por sorteio, dez corregedores (*euthynes*), um por tribo, bem como os seus respectivos adjuntos. Eles ficam durante as horas de funcionamento do mercado, aguardando possíveis reclamações de cidadãos, por meio de denúncia civil ou criminal, contra algum acusado de alguma irregularidade financeira.

¹⁰² Estatuetas de Vitórias em ouro foram consagradas durante o século V a.C. A maior parte delas foi fundida nos anos 407-406 para se obter dinheiro antes da conclusão da guerra, conforme Aristóteles, 2007, p. 106.

c4) Os cavaleiros: compete ao Conselho a inspeção dos cavalos, verificando se os mesmos bem alimentados. No caso de algum cavalo não estar em condições de prestar serviço, notadamente na cavalaria, ele é declarado inservível. Da mesma forma, são inspecionados os soldados que acompanham os cavaleiros. Os selecionados para a classe dos cavaleiros, são escolhidos por oficiais, eleitos por mão alçada, encarregados do recrutamento. Estes entregam a lista aos *hiparcos* (comandantes da cavalaria) e *filarcos* (comandantes dos esquadrões das respectivas tribos).

c5) Exame das pessoas enfermas ou necessitadas realizadas pelo Conselho. Há, para esse fim, um tesoureiro dos inválidos, que concede a essas pessoas uma ajuda do Estado de dois óbolos diários para a manutenção delas.

6) Outros cargos, de maneira resumida:

- Dez comissários para a manutenção dos templos;

- Dez comissários de polícia (*astynomos*). Cinco destinados ao Pireu e os demais para a cidade. Interessante que entre as funções que exercem consta a vigilância para que não se vertam excrementos a menos de dez estádios das muralhas da cidade; materiais obstruindo as vias públicas; colocação no telhado de desaguiadouros que vertam para as ruas; bem como janelas que se abram para fora; bem como a retirada de cadáveres, por escravos ao serviço desses, das ruas;

- Dez inspetores de mercado (*agoranomos*) para vigiarem a salubridade e a autenticidade de qualquer produto à venda;

- Dez inspetores de pesos e medidas (*metrônomos*) dos vendedores do mercado;
- Dez comissários do comércio de grãos (*sitophylakes*);
- Dez inspetores dos portos de mercadorias. Dentre as funções, garantir que se traga para Atenas dois terços de todos os carregamentos de trigo que estarão disponíveis no mercado de grão;
- Os Onze são eleitos por sorteio. São estes que se encarregam de vigiar a quem está na prisão. Sócrates, enquanto esteve preso, esteve sob a vigilância desses funcionários;
- Os Quarenta também são eleitos por sorteio, quatro por tribo. Cuidam dos processos civis até a quantia de dez dracmas. Para quantidades superiores remetem para os Juízes pedâneos (*dietetas*, ou seja, que julgavam em pé). Decidem uma contenda quando não há um acordo entre as partes envolvidas;
- Árbitros públicos: cidadãos que completaram sessenta anos de idade. Esta é comprovada pelos *arcontes* e os *epônimos* (aquele que dá ou empresta o nome para alguma coisa), em torno de quarenta e dois cidadãos. Cabe a eles a obrigação de concluir com uma sentença os casos que lhe couberam por meio de sorteio. Citando Aristóteles (2007, p. 113):

Y es así porque la ley obliga a que cualquier ciudadano que, teniendo la edad requerida, no cumpla con sus obligaciones de árbitro quede privado de sus derechos cívicos, a menos que durante ese año no estuviera desempeñando algún otro cargo o se encontrara fuera del país¹⁰³.

¹⁰³ “E é assim porque a lei obriga que qualquer cidadão que, tendo a idade requerida, não cumpra com as suas obrigações de árbitro fique privado de seus direitos cívicos, a menos que durante esse ano não estivera desempenhando nenhum outro cargo ou se encontrava fora do país” (tradução nossa).

- Cinco supervisores de manutenção dos caminhos, cujos escravos se ocupam do trabalho de restauração;
 - Dez auditores de contas (*logistes*) e dez substitutos (*sinégoros*) que os auxiliam. Têm a função de examinar os livros de contabilidade de cidadãos que realizaram atividades públicas, a fim de se verificar a legitimidade os lançamentos contábeis;
 - Secretário das leis que assistem às sessões do Conselho e devem registrar as leis estatuídas;
 - Secretário para a leitura das atas das Assembléias e do Conselho;
 - Dez comissários (*hieropes*) dos sacrifícios expiatórios. Além de acompanhar aos sacrifícios realizados, dirigem a todas as celebrações de festas que ocorrem a cada quatro anos;
- 7) Seis tesmotetas¹⁰⁴ e o secretário desses, o Arconte, o Rei (*basileus*) e o Polemarco, mediante sorteio, um de cada tribo e por turno. Todos esses cargos são submetidos ao exame do Conselho dos Quinhentos. Esses podem nomear cada um deles dois assessores (*paredros*);
- Os *coregos*: três cidadãos atenienses mais opulentos, nomeados pelo *arconte*, para cuidarem dos concursos de tragédia;
 - Entre as funções do *arconte* destacam-se: organização das festas religiosas, ações públicas e privadas para que sejam apresentadas ao tribunal, nos casos de maus tratos para com os pais, órfãos e filha herdeira (*epiclera*); casos de demência em que se acusa alguém de dilapidar o

¹⁰⁴ “Seis de los nueve arcontes, encargados de convocar al Tribunal del Pueblo y presidir las sesiones” (ARISTÓTELES, 2007, p. 26).

“Seis dos nove *arcontes*, encarregados de convocar o Tribunal do Povo e presidir as sessões” (tradução nossa).

patrimônio de alguma pessoa; assegurar os bens dos menores de idade de das *epicleras*, bem como hipotecas;

- O Rei, não no sentido de monarca, mas de um magistrado que conserva essa denominação. Algumas funções que desempenha são: vigiar e presidir a organização de todos os sacrifícios das festas. Pode iniciar processos públicos e privados de atos de impiedade e casos que discutem o direito do sacerdócio. Também, cabe-lhes analisar processos de pena capital e ações que excluem alguém dos direitos legais;

- O *polemarco*, realiza as mesmas funções, com relação aos estrangeiros residentes (*metecos*), aos estrangeiros assimilados (*isoteles*) e os *próxenos*¹⁰⁵, que o *arconte* cumpre com relação aos cidadãos;

- Os *tesmotetas* têm a competência de fixar os dias para a realização dos julgamentos e para dispô-las aos magistrados, que devem respeitá-las. Além, de outras funções, compete-lhes: apresentar aos tribunais os casos de alta traição; os veredictos acordados pela Assembléia; as ações públicas por ilegalidade e a acusação contra o autor de uma proposição de lei inadequada;

- Dez Supervisores dos jogos (*athlotetes*), um por tribo, que exercem a função durante quatro anos. Entre as funções: encarregados de organizar a procissão das Panatenéias (vide nota de rodapé 21), os concursos musicais, ginásticos e a corrida de cavalos, bem como a entrega dos prêmios aos vencedores dessas disputas;

¹⁰⁵ ” Substantivo masculino. 1.Título concedido por um Estado grego a estrangeiros ou a outros Estados gregos em reconhecimento de serviços prestados” (FERREIRA, 2004).

- Entre os cargos militares, **dez *estrategos***, são selecionados mediante eleição por mãos erguidas. Escolhem-se os *estrategos* para as funções: um para a força dos hoplitas; um para o território; dois para o Pireu; um para o forte Muniquia, outro para o de Acte, com o compromisso de vigiarem os arsenais do Pireu; um para as contribuições (*symmorias*), que elabora a lista dos cidadãos que devem contribuir com dinheiro para a equipagem de uma trirreme (*trierarcas*); os quatro demais cumprem função no exterior de acordo com a exigência do momento;

Dez chefes de batalhões (*taxiarcos*), um por tribo, que comandam os hoplitas e nomeiam, entre os homens de sua tribo, os capitães;

Dois coronéis de cavalaria (*hiparcos*), cada um deles comanda cinco tribos;

Dez chefes de esquadrões de tribos (*filarcos*) que comandam os cavaleiros de sua tribo;

Dois tesoureiros de trirremes.

Aristóteles finaliza a sua análise da Constituição de Atenas (2007, p. 98-139) com um comentário sobre os procedimentos adotados nos tribunais e seus juízes. Destes, destacamos a questão das audiências, em se considerando que são tratados quatro assuntos privados por dia, exigindo-se que nas audiências as partes em litígio se restrinjam somente aos temas em discussão; no caso de assunto público somente um por dia. Nas dependências do tribunal se encontram várias *clepsidras*¹⁰⁶ equipadas com as suas marcações para que se escorram a água, marcando o tempo de intervenção dos litigantes. Por exemplo: para as ações acima de 5 000

¹⁰⁶ “Reloj de agua que se empleaba en el Tribunal del Pueblo para asignar una misma medida de tiempo de intervención a los litigantes” (ARISTÓTELES, 2007, p. 23).

“Relógio de água que se empregava no Tribunal do Povo para assinalar uma mesma medida de tempo de intervenção para os litigantes” (tradução nossa).

De acordo com a doxografia, notadamente as informações transmitidas por Aristóteles, Anaximandro de Mileto teria introduzido a Clepsidra na Grécia (nota nossa).

dracmas se assinalam dez congios¹⁰⁷ de água; cinco congios para os casos inferiores a 1000 dracmas.

A sessão diária se divide em três partes “[...], y todos los procesos pueden concluir bien em prisión, condena a muerte, exílio, privación de derechos cívicos o confiscación de bienes [...]”¹⁰⁸ (ARISTÓTELES, 2007, p. 136).

Creemos que a nossa finalidade de trabalhar a *Constituição de Atenas* de Aristóteles está bem clara: a cidade de Atenas, na sua *politéia*, tanto no que se refere à sua constituição política como o exercício de cidadania, é, de fato, um esforço dos cidadãos para a manutenção de um **contrato social** urdido ao longo das várias constituições elaboradas para a cidade, resultado de embates entre tribos, classes sociais e políticas, gerando, em alguns momentos, uma guerra civil, cujo grande momento é a cidade democrática do século V a.C.

Seria miopia de nossa parte não aceitarmos a idéia de contrato social e político na cidade de Atenas. Como demonstra Aristóteles, o sistema social, político e administrativo da cidade, bem caracterizado na Constituição ateniense, criam uma rede de cargos e funções claramente estabelecidos, que se originando nas tribos, depois no demos, são sorteados e depois referendados os cidadãos que devem fazer funcionar o Estado, bem como a sua manutenção. Essa rede é tão elaborada, fruto de uma razão que estabelece nas leis da cidade a sua sustentação, que possibilita a fiscalização dos funcionamentos dos poderes, entre si, tendo como órgão decisório o Tribunal do Povo, para se evitar os desvios e desmandos dos ocupantes dos vários cargos estatuídos pela constituição. Funções essas, que controlam os diversos “fazeres” da cidade, dando-nos a impressão de um controle abrangente da vida social

¹⁰⁷ “Aun cuando no es fácil establecer cálculos precisos, con carácter aproximado los tiempos equivalentes pueden ser: si un congio de agua tarda 3 minutos en desaguar, un ánfora equivale a 36 minutos”.

“Ainda quando não é fácil estabelecer cálculos precisos, com caráter aproximado os tempos equivalentes podem ser: se um ‘congio’ de água tarda 3 minutos em desaguar, uma ânfora equivale a 36 minutos” (tradução nossa).

¹⁰⁸ “[...], e todos os processos podem bem concluir em prisão, condenação à morte, exílio, privação de direitos cívicos ou confiscação de bens [...]” (tradução nossa).

e política, inclusive com a presença dos delatores (*sicofantas*) denunciando desvios de cidadãos e possibilitando um maior controle dos cidadãos.

A obra de Aristóteles contribui de maneira fundamental para a nossa tese de um contrato social na filosofia socrático-platônica. Ela é corroborada pela decisão de Sócrates, na obra *Críton* de Platão, de não fugir da prisão, pois acordou, pactuou com elas, de cumpri-las e preservá-las para o bem de todos.

Sócrates aceita a idéia do contrato social; Platão que expõe as idéias do seu mestre no diálogo referido, também aceita. Cabe-nos agora, para o desfecho de nosso trabalho, apontar na obra *A República* de Platão, em alguns momentos, a idéia da constituição de um contrato social na sua *politéia*.

7 A REPÚBLICA DE PLATÃO: A CONSTITUIÇÃO DE UM CONTRATO POLÍTICO E SOCIAL

O nosso intuito, agora, é demonstrarmos que às idéias expostas por Sócrates no diálogo *Crítion* de Platão, notadamente de um contrato entre o cidadão e as leis da cidade, que exigem o respeito e preservação das mesmas para a boa ordem e concórdia, estão presentes na obra *A República* de Platão. Manifestam-se na forma da criação e organização da cidade ideal, no controle e administração da cidade pelo Filósofo Rei ou Rei Filósofo, e, finalmente, na educação necessária para a formação de um cidadão virtuoso. Nessa medida a filosofia de Platão, na busca de um cidadão virtuoso e de uma cidade virtuosa, é ao mesmo tempo, ética, política, teoria do conhecimento, educação e metafísica.

Para melhor compreensão, explicitamos:

7.1 A FILOSOFIA POLÍTICA E A ÉTICA

A obra de Platão tem como título *Politéia*. Segundo Pereira, em sua introdução à essa obra do filósofo ateniense, explica que etimologicamente o sentido é

‘constituição’ ou forma de governo de uma polis ou cidade-estado. É tudo o **que diz respeito à vida pública de um Estado, incluindo os direitos dos cidadãos que o constituem.** [...] Não designa, por conseguinte, uma forma de governo determinada, mas todas em geral (PLATÃO, 1980, p. XLVII, grifo nosso).

E acrescenta, citando Diès, na introdução à edição Budé de Platão:

“Por isso, justiça social e justiça individual, **ordem da cidade e ordem da alma se misturarão entre si sem cessar, através de todo este diálogo.** Não temos, pois, de nos interrogarmos, qual o tema primário e qual o tema secundário; o tema é um : é a República (perfeita) ou a Justiça” (Ibid, p. XLVII, grifo nosso).

Essas citações, notadamente nos destaques que fizemos, referem-se claramente à finalidade da *Politéia*: o espaço da cidadania, marcado por direitos e deveres, a fim de que se realize a bela cidade: ordenada, justa, que é a síntese das ações dos cidadãos. Quanto mais virtuosas forem as almas dos cidadãos, mais belo é o reflexo no espelho da cidade. Nesse aspecto, é importante o papel da educação na formação dos jovens que serão os futuros cidadãos, enfatizando, sempre, o caminho da Justiça, ou seja, o equilíbrio, a temperança nas ações humanas na busca do bem, comum a todos.

A realização da cidade ideal só pode acontecer, conforme nossa tese, mediante um contrato social a ser firmado entre os habitantes. Nesse contrato, se aceite o governo do Filósofo, por este possuir uma alma aprimorada, virtuosa, na elevação da alma no caminho do conhecimento, da busca da ascensão que saia da aparência para o verdadeiro. Sócrates no diálogo *Críton* já nos mostrou que a verdade independente de qualquer mal que nos façam, é fazer o bem sempre, pois além da alma se elevar no caminho do bem, ela se torna cada vez mais justa. Citamos Platão: “(Sócrates) - Ora o maior dos castigos é ser governado por quem é pior do que nós [...] o verdadeiro chefe não nasceu para velar pela sua conveniência, mas pela dos seus súbditos (1980, p. 38-39, 347 c, e, e).

Ora, a cidade ideal, administrada pelo guardião, o filósofo, não é o resultado de um acordo? Como negá-lo? Mesmo que a razão possa nos demonstrar que o filósofo possa ser um melhor governante, será suficiente para os demais cidadãos, no caso os guerreiros, os artesãos, aceitarem incontinenti, sem um acordo, que firme essa função e esse reconhecimento? Ou o governo será imposto pela força? Cremos que não! Pois nesse caso seria adotar a posição de Trasímaco, no primeiro livro, que defende que “[...] cada governo estabelece a lei de acordo com a sua conveniência” (Ibid, p. 24, 338 e). Isso não seria uma contradição às palavras de Sócrates com Críton: obedecer às leis, porque são legais, portanto justas, acordadas entre os cidadãos, mantendo a cidade em ordem? Além disso, a experiência vivida por Sócrates e

Platão, diante das várias constituições estabelecidas na cidade de Atenas, alteradas para darem fim aos conflitos entre as classes sociais e políticas, demonstram que sem um acordo entre as partes não há uma cidade organizada, conforme destacamos via Aristóteles.

Percebemos, na obra *Politéia* de Platão, que a primeira cidade que foi criada, com o seu crescimento e a chegada de novas categorias (médicos, caçadores, artífices e outros), o espaço vai se tornando exíguo, necessitando ampliá-lo a fim de acomodar os novos habitantes. A forma encontrada é tirar as terras do vizinho, gerando o conflito, ou seja, a guerra, rompendo a harmonia na cidade.

É preciso, portanto, um novo acordo, que dê conta das novas especificidades da cidade, sem o qual não haverá saída para a desarmonia estabelecida.

Supondo que o acordo sele o guardião, o filósofo, como sendo o governo da cidade, além das qualidades já expostas, quais outras o destacam dos demais cidadãos ou habitantes?

7.2 A IMPORTÂNCIA DA FILOSOFIA E DO FILÓSOFO NA CIDADE IDEAL

No livro II, temos as qualidades físicas: ser brando com os companheiros e acerbo para com os inimigos; ser amigo do apreender e do saber, como o é o filósofo;

No livro III, o filósofo, na qualidade de guardião, pode mentir desde que seja necessário para proteger a cidade, já que a mentira, na boca de outros introduz costumes que debilitam uma cidade, portanto devendo ser castigadas; ser temperante (obediência aos chefes e controlar os prazeres da bebida, da comida e de Afrodite, ou seja, do amor); deve ser artífice escrupuloso da liberdade do Estado, e de nada mais se ocupar; se imitador deve sê-lo do que convém: coragem, sensatez, pureza e liberdade; ter o equilíbrio entre o exercício físico (ginástica) e a música, aplicando-os a alma na melhor medida.

No Livro IV, o guardião deverá cuidar para que a cidade se mantenha unida, evitando que seja pequena ou grande somente em aparência; e por meio da educação das crianças, cuidar das seguintes leis, conforme Platão (1980, p. 171, 425 b): o silêncio que os mais novos devem guardar perante os mais velhos; dar-lhes o lugar e levantarem-se; os cuidados para com os pais; o corte de cabelo, traje, calçado, e a compostura do corpo.

Um aspecto relevante, também expresso por Aristóteles na *Constituição de Atenas*, presente na *Politéia* de Platão, é a crítica que Sócrates e Adimanto fazem a algumas leis existentes em Atenas. Elas não teriam aplicação na cidade ideal, uma vez que somente pela educação seriam sanados os problemas que aquelas leis procuram normatizar. Citamos:

(Sócrates) - Essas questões de negócio relativas a contratos que fazem as diferentes classes na praça, umas com as outras, e, se quiseres, os contratos de mão-de-obra, as ofensas e tratamentos injuriosos, instauração de processos e nomeação de jurados, e, se acaso for necessário, a exação e pagamento de impostos na praça ou no porto, ou em geral, a regulamentação do mercado, da cidade, do porto e tudo o mais dessa espécie - aventurar-nos-emos a propor qualquer legislação sobre essas questões?

(Adimanto) - Não vale a pena estabelecer preceitos para homens de bem¹⁰⁹, porque facilmente descobrirão a maior parte das leis que é preciso formular em tais assuntos.

[...] Se não passarão a vida sempre a fazer leis dessa espécie e a corrigi-las, supondo que atingem a perfeição (Ibid, p. 171-172, 425 c-e).

A crítica se dirige às leis da cidade de Atenas, que procuram nas suas variedades, controlar as atividades dos cidadãos, a fim de evitarem o conflito entre eles, que segundo Adimanto parecem não ter fim. Sócrates nos dá a perceber que as leis em Atenas ainda são necessárias porque os cidadãos, em sua maioria, não estão preocupados em aprimorarem as suas almas, evitando desejos que os afastam da temperança e da busca do conhecimento de si, tornando-os sempre instáveis e sujeitos aos confrontos. Por isso, em Atenas, a vigilância para o cumprimento das leis é grande. Ao contrário, segundo Sócrates e Adimanto, numa cidade que

¹⁰⁹ Maria Helena da Rocha Pereira traduz essa expressão como *καλὸς καὶ ἀγαθός* (belos e bons) (Ibid, p. 172, nota de rodapé 12).

está sendo fundada sobre o preceito da educação das crianças, dos jovens, para que saibam o caminho a seguir para se evitar o aviltamento de suas almas, tornando-se homens de bem, não haveria necessidade dessas leis; por si só o cidadão saberia discernir o justo do injusto. O segredo é educar o indivíduo para a cidadania, para a virtude.

Para Platão, nas palavras de Sócrates, a cidade bem fundada é aquela que é sábia (porque ponderada), corajosa, temperante e justa, da mesma forma, qualidades que devem ter a alma do guardião. Neste, a alma **racional**, simbolizada pela região da cabeça, deve comandar à **irascível** (pela qual nos irritamos, notadamente quando os desejos querem dominar a parte racional; correspondente à região do tronco, notadamente o coração) e à **irracional** ou **concupiscente** (os desejos; relativa à região do baixo ventre). A razão, portanto, deve governar por ser sábia e poder velar pela alma toda.

A importância do guardião, isto é, do filósofo rei enquanto chefe da cidade, Sócrates explica a Gláucon, com certa ressalva, por ser um dos objetivos da cidade ideal, mas contrária às leis existentes, está na **idéia das três ondas**:

- Na primeira onda, as mulheres, caso demonstrem a mesma aptidão dos homens para guardar a cidade, podem ser guardiãs, ou seja, terem a mesma capacidade do guardião, perdendo somente na força física. As mulheres dessa espécie devem ser escolhidas para coabitar e ajudar a guardar a cidade juntamente com os guardiões;
- Na segunda onda, conforme Platão (457 d), essas mulheres serão comuns a todos os homens talhados para guardiões, sem que haja a coabitação particular com um deles. Os filhos serão comuns, sem que os pais saibam quem são os seus próprios filhos, e estes os seus pais;
- Na terceira onda, a afirmação de que os filósofos devem ser reis na cidade. Citamos:

Enquanto não forem, ou os filósofos reis nas cidades, ou os que agora se chamam reis e soberanos filósofos genuínos e capazes, e se dê esta **coalescência do poder político com a filosofia**, enquanto as numerosas naturezas que actualmente seguem um destes caminhos com exclusão do outro não forem impedidas forçosamente de o fazer, **não haverá tréguas dos males**, meu caro Gláucon, **para as cidades, nem sequer julgo eu, para o gênero humano**, nem antes disso será jamais possível e verá a luz do sol a cidade que há pouco descrevemos. Mas isto é o que eu há muito hesitava em dizer, por ver como seriam paradoxais essas afirmações. **Efectivamente, é penoso ver que não há outra felicidade possível, particular ou pública** (PLATÃO, 1980, p. 252, 473 d-e, grifo nosso).

Platão, pela boca de Sócrates, **prega a junção do poder político com a filosofia**, ou seja, a cidade seria administrada com base na razão, o que por si só influenciaria os cidadãos à obediência ao guardião. O filósofo, como veremos, é aquele que busca a ciência da totalidade, sabendo distinguir o aparente (a opinião, a doxa) do essencial (do conhecimento das ciências particulares à ciência universal, as essências), buscando sempre a realização da justiça. É a única saída para se edificar uma cidade sem vícios, não havendo nenhum outro caminho que leve à justiça, tanto para os homens como para a cidade.

No Livro VI, Platão, por meio do diálogo entre Sócrates e Gláucon, caracteriza-se as competências dos filósofos em relação às demais pessoas:

- Os filósofos são aqueles capazes de atingir aquilo que se mantém sempre do mesmo modo, enquanto os outros se perdem no múltiplo e variável.

Significa que o filósofo está mais preparado para a chefia da cidade, pois detém um conhecimento, não das aparências, da simples opinião, independente de sua verdade ou não, mas das ciências particulares e da busca constante, na sua prática filosófica, de um conhecimento essencial, das idéias, das essências das coisas. O caminho para esse conhecimento dá-se via a distinção entre o mundo sensível (das aparências, da ilusão, do erro,

em que vivemos) e o mundo inteligível (das idéias, das essências imutáveis das coisas que nos deparamos no mundo sensível), por meio do eixo geométrico-matemático concebido por Platão. Ele compõe-se de linha reta, vertical, dividida da forma: letra A (parte de baixo) para o mundo sensível e letra B para o mundo inteligível (parte do alto), e outros segmentos que cortam essa reta (no sentido horizontal), possibilitando a elevação de A para B, da forma:

- Eixo D, da *doxasta* (mundo visível) que comporta os *eikones* (as imagens) e a *eikasia* (a ilusão). Portanto, os seres humanos que vivem nesse mundo, contemplam imagens falsas, distorcidas, cópias imperfeitas da verdadeira realidade, por exemplo, de mesas, cadeiras, e outros, cujas essências verdadeiras estão no mundo divino. Assim, os homens vivem na ilusão que detêm o conhecimento, porém o mesmo é imperfeito.

- O eixo C, ainda no reino da *doxasta*, é o relativo a *zoa* (seres vivos) e *pistis* (fé). É o mundo em que vivemos, no qual o corpo aprisiona a alma, e que contém diversos os seres que queremos conhecer e apreender por diversos motivos. Por isso, afirmamos uma crença a partir deles, pois é a base que temos para buscar o conhecimento efetivo da realidade. Assim, podemos afastar uma opinião má sobre o conhecimento de determinado ser, pois ela não nos serve para nada, e adotar uma opinião boa, que sirva de caminho para a busca de um conhecimento mais efetivo do ser pesquisado.

- O eixo E, dos noetas inferiores, corresponde a *dianoia*, a razão discursiva e o conhecimento pela ciência. Ou seja, o homem, buscando um conhecimento mais real do ser em estudo, procura, a partir da base da opinião boa, afastar-se do reino da *doxasta*, tendo acesso à ciência (matemática, geometria plana, estereometria - ciência da geometria do movimento dos sólidos no espaço, astronomia e harmonia).

- Finalmente, o Eixo E, dos noetas superiores, campo da *noesis*, da razão intuitiva e conhecimento pela filosofia. Nessa elevação da alma rumo ao conhecimento verdadeiro dos seres, ou seja, da essência imutável que se encontra no mundo inteligível, das idéias, a intuição e a filosofia, que é a busca daquele que ama a sabedoria, são fundamentais para o aprimoramento da alma. Por isso, os filósofos são aqueles que são capazes de subir até ao belo em si, a essência maior de todas, que irradia a sua beleza e força às demais essências, e o contemplar na sua essência.

Essa ascensão da alma, do sensível ao inteligível, é o exercício da dialética platônica, que encontramos no Livro VII de sua obra *A República*, na figura do indivíduo aprisionado no fundo da caverna, que passa a vida contemplando imagens distorcidas e falsas acreditando que é a própria realidade, e num determinado dia, conseguindo safar-se, dirige-se para o exterior da caverna, deparando-se com a luz do brilho do sol, atordoando-o momentaneamente, mas diante de sua insistência em contemplar novas paragens, descobre que a realidade, na claridade da luz que representa o bem, a maior das essências, representando o mundo das essências, que a verdade é diferente daquilo que percebia no mundo da caverna (figurando o mundo sensível). Esse indivíduo é o filósofo de acordo com Platão. Tendo encontrado o caminho da verdade, por meio dessa dialética ascendente, tem como missão à volta à caverna, para mostrar aos outros que os verdadeiros seres estão fora, no mundo inteligível. Mesmo que lhe custe dissabores, pela descrença daqueles que estão presos à ilusão, erro, em não acreditar no que afirma, e possa, ainda, custar-lhe a vida, esse é o papel do filósofo. Foi o que fez Sócrates no cumprimento da missão divina que lhe foi confiada. Esse caminho de volta, é o que se denomina de dialética descendente.

O resultado da dialética ascendente é sempre elevar a alma para o caminho do conhecimento verdadeiro dos seres. O filósofo, no sentido platônico de verdadeiro amigo da sabedoria, o que lhe compete ser sábio, temperante, justo e corajoso, bem como os demais homens, com a morte do corpo e a liberação da alma deste, volta ao mundo divino, em que será julgada pelos atos realizados no mundo sensível. Por isso, é importante que durante a vida no mundo sensível nenhum mal seja cometido ao corpo, pois ele deixa marcas na alma, e esta seja a mais virtuosa possível, sempre procurando o caminho do bem e do justo. O guerreiro Er, no Livro X de *A República*, descreve o que viu no mundo divino, notadamente na Assembléia que confirmará a escolha que as almas fizeram (lotes de almas de tipos distintos como: colérica, virtuosa, ambiciosa, humilde e tantos outros caracteres humanos que as almas devem escolher para voltar a transmigrar para o mundo sensível). Na volta das almas, na descida do planalto (representando a elevação do mundo divino) caminhando pela planície do *lethes* (esquecimento), pelo calor constante na região, elas vão sentindo sede, encontrando a possibilidade de saciá-la num rio que se encontra na planície, denominado de *ameles* (despreocupação). Ao beberem das águas do rio, há aquelas almas que bebem em demasia, por não serem temperantes, e esquecem daquilo que viram no mundo divino; outras que bebem menos, por isso durante a nova vida terão algumas lembranças de aspectos que viram no mundo divino; outras que bebem menos ainda por serem temperantes, apenas o suficiente para sanarem a sede, se lembrarão na nova vida o que viram no outro mundo, da verdade, das essências de todas as coisas, e procurarão recuperar o caminho de volta, do contato com o divino e as suas virtudes. Esses são os filósofos. Por isso, novamente, procuram ensinar às outras almas a diferença entre a *doxa* e a *epistème*. É o conhecer pela recordação, pela *anamnese*.

A dialética, conforme Platão, enquanto método

é o único que procede por meio da destruição das hipóteses, a caminho do autêntico princípio, a fim de tornar seguros os seus resultados, e que realmente, arraste aos poucos os **olhos da alma da espécie de lado bárbaro em que está atolada e eleva-os à altura**, utilizando como **auxiliares para ajudar a conduzi-los as artes** que analisamos (PLATÃO, 1980, p. 349, 533 d).

O sentido de deixar a aparência da ilusão, da doxa, para elevar-se no caminho da verdade, do mundo divino, das essências, utilizando as ciências citadas nos noetas inferiores, na *dianoia*.

- Os filósofos são aqueles capazes de guardar as leis e os costumes da cidade;
- A natureza filosófica não pode ter nenhuma baixeza; porquanto a mesquinhez é o que há de mais contrário a uma alma que pretende alcançar sempre a totalidade e a universalidade do divino e do humano;
- A alma do filósofo, desde nova, deve ser justa e cordata;
- Uma alma filosófica é aquela necessariamente dotada de memória.

Na perspectiva de Platão, a partir dos elementos que distinguem o filósofo de outras pessoas, podemos compreender a censura de Sócrates, no diálogo *Crítion*, à multidão. É impossível para esta, que acredita que a figura do filósofo, notadamente na cidade de Atenas, é inútil, por não entenderem da melhor das ocupações, a chefia da cidade. É impossível, portanto, para a multidão, por conta dos preconceitos, da não aceitação à ascese filosófica, que exige um *pónos* (sacrifício) na busca do conhecimento, ser filósofa. Por isso, os filósofos são criticados por ela.

À pergunta de Adimanto: dos governos atuais, qual Sócrates, entendes que se coaduna com a Filosofia? Sócrates lhe responde:

Nenhum, mas queixo-me disso mesmo, de que nenhum dos atuais sistemas de governo, é merecedor do carácter de um filósofo. Por esse motivo é que ele se altera e deteriora; tal como uma semente estranha, semeada num terreno diferente, costuma adulterar-se e se submete, adaptando-se ao local, assim também esta espécie, na atualidade, não pode reter a sua força própria, mas degenera num carácter diverso. Mas, se vier a **deparar-se-lhe uma constituição excelente, como excelente é a sua qualidade, então a experiência demonstrará que ele era na realidade divino, e o resto - maneira de ser e ocupações - humano** (PLATÃO, 1980, p. 290, 497 c, grifo nosso).

Certamente, Sócrates está querendo dizer que é preciso que o filósofo seja rei e a cidade que ele chefia tenha uma constituição baseada nos caracteres da alma dos filósofos, como já vimos anteriormente: sabedoria, coragem, temperança e justiça, para que haja a devida harmonia. Em se encontrando uma constituição excelente, ela deve ser uma administração de um filósofo rei, que está ligado ao divino, pela busca do conhecimento essencial, do exercitar a justiça e o bem.

Em aceitando as informações constantes em Diógenes Laértios, a cidade ideal de Platão não era somente um modelo ideal, mas uma tentativa real de edificação: “[...] visitou Dionísios, o Jovem, pedindo-lhe terras e homens para viver de conformidade com a constituição de sua autoria. O Tirano prometeu, mas não cumpriu a palavra” (1977, p. 90, [21]).

O caminho para a concretização da cidade ideal, administrada pelo filósofo, por meio de um contrato social edificado pelos cidadãos, é a educação, como veremos a seguir.

7.3 A EDUCAÇÃO NA FORMAÇÃO DOS CIDADÃOS VIRTUOSOS: CORREÇÃO DO ENSINO TRADICIONAL NA GRÉCIA

O objetivo deste capítulo é discutir algumas questões fundamentais da relação entre a poesia e a filosofia presentes nos séculos VII a.C. ao III a.C., referentes à influência da poesia na educação dos jovens gregos, à importância dos poetas nas narrativas dos deuses, heróis e guerreiros gregos, à hegemonia da poesia na compreensão do mundo em oposição ao pensamento filosófico que visa a explicar o universo e a origem da vida (arkhé) a partir do pensamento racional, bem como as relações entre os cidadãos na cidade democrática, notadamente Atenas, na construção da política, do debate público e da palavra da Peithó (persuasão) em oposição à palavra poética. Para tanto, os interlocutores dessas cosmovisões de mundo, são os poetas Homero e Hesíodo em confronto com os primeiros filósofos denominados de physikói (os físicos) ou pré-socráticos, e, finalmente, Platão, ao contrapor de maneira decisiva a poesia da cidade real à filosofia da cidade ideal, ao criticar a influência perniciosa dos poetas no ensino às crianças, principalmente, ao mostrarem os deuses em situações desairosas, fundamentalmente nos livros II, III e X da obra *A República*.

7.3.1 A importância da poesia na paidéia grega: a cidade real

No século IX a.C., aproximadamente, surge um poeta denominado Homero que irá marcar profundamente a poesia grega, não só em seu século mas nos séculos vindouros. A sua influência estende-se à poesia trágica grega de Ésquilo, Sófocles, Eurípides; à poesia romana de Ovídio, Virgílio, entre outros, à poesia de Dante, Camões, Cervantes, Shakespeare e demais. Em seu século, Homero cantou duas rapsódias que são marcos na literatura universal até hoje: *A Ilíada* e a *Odisséia*. Nessas composições poéticas, Homero, narra grandes acontecimentos da civilização

micênica, ocorridos nos séculos XII a.C., entre eles o confronto entre Agamêmnon e Aquiles, confrontos bélicos entre os gregos e os troianos; a volta ao reino de Ítaca do Rei Ulisses, vinte anos distante de seu lar, por ter ido ao socorro dos demais reis da civilização micênica na luta contra *Ílion*, Tróia. Homero é o poeta que inspirado pelas Musas, notadamente pela mãe de todas elas, *Mnemósyne* (deusa da memória), canta muito mais que uma guerra entre dois povos que representam o Ocidente (os aqueus, os gregos) e o Oriente (os frígios, os lídios, os troianos), e os seus costumes distintos: ele canta os reinos de Argos (Agamêmnon), de Esparta (Menelau), de Pilos (Nestor), de Ítaca (Ulisses), de Ftía (Peleu e seu filho Aquiles), os seus costumes, as suas tropas militares, suas peculiaridades. Canta os deuses do olimpo (Zeus, Hera, Hefestos, Ares, Poseidon, Atena, entre outros, em suas ações, desejos, potencialidades, interferência no mundo dos humanos, ora ajudando-os, ora punindo-os). Canta os grandes heróis (Aquiles, Heitor, Ájax, Ulisses...) e suas relações com os demais mortais e os imortais. Canta, como num autêntico compêndio de enciclopédia universal, a organização política dos reinos, a assembléia dos guerreiros nos acampamentos dos gregos para decidirem os rumos da guerra; ensina sobre o *ethos* (costumes) que são uma verdadeira *ética*, conduta moral ao ser adotada pelos Reis, heróis, mortais, na condução de suas vidas, a fim de se evitar a *hýbris* – a desmedida -, castigada pelos deuses por condutas não condizentes por Reis e heróis, e, fundamentalmente, destacar a importância dos deuses na vida humana, conforme se encontra na seguinte passagem da *Odisséia*, pronunciada por Pisístrato, filho de Nestor (Rei de Pilos), a Telêmaco, quando este estava em Pilos à procura de notícias de seu pai, o Rei Ulisses: “Todos os homens têm necessidade dos deuses” (HOMERO, 1981, p. 29).

Homero, o maior dos poetas, celebra a função da poesia: narrativa dos acontecimentos dos deuses, reis, heróis e homens mortais por inspiração, direta, divina, e, enaltece a distinção dos poetas junto aos deuses e aos mortais, por meio das palavras de Ulisses, na sua estada no reino

dos Féaces, quando o Rei de Ítaca emocionado e vertendo lágrimas, homenageia o poeta, cego, Demódoco, que acabava de cantar as peripécias de alguém denominado de Ulisses:

Para os homens que vivem na terra, os aedos são merecedores de honra e de respeito, porque a Musa lhes ensinou seus cantos; e a Musa ama a casta dos cantores. (HOMERO, 1981, p. 78)

São essas narrativas, e outras mais, também encantadoras, constantes nos cantos de Homero, celebrando a civilização micênica, base da formação da Grécia, que o tornam o grande educador das crianças gregas, pois elas decoravam os cantos e os recitavam a fim de aprenderem sobre a civilização em que viviam, além dos caracteres divinos e humanos de seus heróis, marcando a identidade da Grécia em relação aos demais povos.

A poesia de Homero torna-se a grande lição para o jovem grego, pela função didática que se dá a ela na formação da *Paidéia* (cultura grega). A poesia de Homero, bem como a poesia de Hesíodo (século VII a.C.), notadamente *A teogonia*, que narra o surgimento do universo a partir dos deuses originários, e, posteriormente, a tomada de poder por Zeus na luta contra o seu Pai, Cronos, são utilizadas como explicações, hegemônicas nas *polis* gregas, do surgimento do universo, do mundo, das relações divinas e humanas. Homero e Hesíodo ao narrarem a organização do *cosmo* pelos deuses, as funções que cada um deles ocupa no universo, as relações entre os deuses e os homens, fundamentam a *teologia grega*, conforme entendem Aubreton, Vernant e outros estudiosos.

Essa hegemonia da poesia de Homero e Hesíodo na explicação do universo, do mundo e dos homens, perdura durante vários séculos, sem perder a força de seus exemplos e situações, utilizando-se da palavra do *mito* (de cunho dogmático e uma verdade intuída, portanto, sem necessidade de prova), mesmo, quando, com menor força de aceitação pelo povo grego, do aparecimento da palavra da *peithó* (persuasão). É a palavra que propicia o debate, fruto do confronto de opiniões diversas nas disputas políticas entre os cidadãos, que engendra a política, e, que possibilita o terreno fértil para o surgimento da filosofia, uma vez que esta

necessita da individualidade para a expressão plural das diversas concepções de *arkhé* (origem, princípio) dos filósofos. A *peithó* e a Filosofia são frutos das transformações ocorridas nas cidades gregas a partir do surgimento da lei escrita, da moeda, das leis humanas e do grande acontecimento que é a *polis* (cidade-estado) e a idéia de cidadania. Com essas transformações, a realeza micênica vai perdendo a sua influência ao longo dos séculos, provocando o acesso do poder não mais pela consagüinidade ou pela hereditariedade, mas, na cidade-estado, pela escolha em *eklésia* (assembléia política) na qual todo cidadão tem o mesmo direito à fala (*isegoria*) e o mesmo direito perante à lei (*isonomia*).

Nesse novo cenário, que marca os séculos VII e VI a.C., embora a poesia continue com a sua função didática e Homero continue sendo o grande poeta, decorado, lido (a partir do século VI a.C. com a publicação de Pisístrato das obras de Homero), repetido e imitado, a hegemonia da poesia, na cidade real, notadamente, em Atenas, começa a sofrer a concorrência de um novo tipo de explicação do mundo, agora, não necessariamente mítico e divino, mas racional, buscando a *arkhé* (a origem, o princípio da vida, a organização do *cosmo*) na realidade sensível, às vezes também supra-sensível, de elementos da natureza, como a água em Tales de Mileto; a água, o ar, a terra e o fogo em Empédocles; o *pneuma* (o ar) em Anaxímenes; o *átomo* em Leucipo; o *nous* (o espírito) em Anaxágoras; o *ápeiron* (o indefinido, o indeterminado) em Anaximandro, que já antecipa a discussão sobre a biodiversidade que ocorre no século XX e XXI, ao afirmar que o ser indeterminado é o regulador dos elementos da natureza (água, ar, terra e fogo) evitando que nela ocorra a *pleonaxia* (excesso), ou seja, para que nenhum dos elementos predomine sobre os demais, mas equilibrem-se constantemente gerando a bela ordem. Imagine-se que na natureza de repente houvesse somente o fogo (o calor) controlando os demais elementos? O *ápeiron*, em Anaximandro impede que isso ocorra, gerando um revezamento contínuo entre os elementos da natureza.

Nos séculos VII e VI a.C. a poesia, antes hegemônica, sente-se ameaçada pela nova forma, dos filósofos, de explicar o universo, o mundo, e, também, as ações humanas, agora, utilizando-se da *prosa* como forma de comunicação das suas reflexões. Friedrich Nietzsche, em sua análise do fragmento que restou da obra *Peri Phýseos* (Sobre a natureza) do pensador Anaximandro de Mileto, enfatiza:

Enquanto o tipo universal do filósofo, na imagem de Tales, como que apenas se delineia de neblinas, já a imagem de seu grande sucessor nos fala muito mais claramente. Anaximandro de Mileto, o primeiro escritor filosófico dos antigos, escreve como escreverá o filósofo típico (...) em inscrições sobre pedra, estilo grandioso, frase por frase, cada uma testemunha de uma nova iluminação e expressão do demorar-se em contemplações sublimes. O pensamento e sua forma são marcos de milha na senda que conduz àquela sabedoria altíssima (NIETZSCHE, 2000, p. 51).

Segundo a tradição filosófica, retomada por Nietzsche, Tales de Mileto é considerado o Pai da Filosofia, mas por ser o primeiro, a imagem do filósofo ainda está se delineando, sem a devida clareza e compreensão do seu trabalho filosófico e de sua real função na cidade. Entretanto, com Anaximandro de Mileto, que inaugura a escrita filosófica, em prosa, toda tradição filosófica passa a segui-lo, no padrão de exigência da expressão das investigações filosóficas: o pensamento do filósofo e a sua forma de explanação do mesmo devem buscar a explicação racional dos seus estudos, de forma coerente, sem quaisquer antíteses.

Nessa medida, notadamente, a partir do século VI a.C. em diante, chocam-se, na tensão da busca da hegemonia de explicação do mundo e dos seus fenômenos, a poesia e a filosofia. A cidade real, democrática, ainda dá peso à poesia, pois os acontecimentos são sempre marcados por lembranças e recorrências às palavras dos poetas, pois pairam muitas dúvidas acerca da filosofia e da dessacralização do mundo, mas, aos poucos, com a emergência de outros filósofos de densidade de reflexões filosóficas (Sócrates, Platão, Aristóteles e outros), o confronto entre poesia e filosofia se avulta, a filosofia ocupa o seu espaço na cidade, a figura de Homero, embora respeitada, é criticada, o temor e a devoção com relação aos deuses

diminuem, e os poetas trágicos, notadamente no século V a.C., sentem as novas exigências de compreensão da política, da sociedade, da cultura, refletidas pelos filósofos e demais pensadores, de atividade mais prática, ou seja, de atuação no campo da economia, da retórica, das leis, que são denominados de *sofistas* (sábios), que acreditam ser possível ensinar a ética, a virtude, sem se preocuparem com a possibilidade de uma verdade ideal, universal. Nesse sentido, como exemplo, a poesia trágica de Eurípides, espelha muito bem esses conflitos. Na tragédia *As troianas*, a personagem Hécuba, esposa do Rei Troiano Príamo, mãe do grande guerreiro Heitor e outros filhos, depois da derrocada de Tróia e prestes a tornar-se escrava de Ulisses, o que não acontece por interferência do deus Poseidon que a leva à morte fazendo com que caia do mastro do navio de Ulisses e se afogue no mar, profere as seguintes palavras acerca da sua crença em relação aos deuses: “Ó deuses! São fracos, em verdade, os protetores que agora invoco; mas ainda é costume invocar os deuses, quando o infortúnio nos aflige. Este é o meu canto de cisne”. (EURÍPIDES, 1988, p. 116). Hécuba não tem mais uma crença verdadeira em relação aos deuses, mas o que a leva a invocá-los, a pedido das mulheres de Tróia desesperadas pela sorte que lhes resta com a destruição de Tróia, baseia-se, num costume, apenas, não mais a certeza de que eles podem fazer algo por ela e pelas mulheres troianas.

A *pólis* (cidade-estado), além dos poetas, tem novos personagens: os sofistas e os filósofos, e aos poucos, a poesia vai diluindo-se como única forma de compreensão da realidade, apesar da fama que possuem Homero, Hesíodo e os poetas trágicos.

7.3.2 Algumas críticas dos filósofos a Homero

Diante da fama de Homero na civilização grega e do uso de suas rapsódias na formação do jovem grego e na vida prática do homem maduro, não é de se estranhar que ele fosse criticado

pela nova forma de expressão que surge na Grécia, notadamente a Filosofia, que busca não só a simples expressão, ou seja, uma simples manifestação de uma cosmovisão de mundo, que pode ser artística, poética, mas a busca, pelo pensamento racional, da verdade dos fenômenos que ocorrem no mundo, portanto, a essência das coisas. Isto não significa aceitar tacitamente que a Filosofia é superior à poesia ou às demais manifestações artísticas, mas destacar, tão somente, ao longo da tradição filosófica, que ela se colocou como a busca das essências das coisas, isto é, da verdade dos fenômenos, em buscando ultrapassar a *aparência das coisas* rumo à *essência das coisas*.

Antes de destacar-se a crítica mais contundente à poesia de Homero por parte de Platão, embora sempre respeitasse o poeta, é interessante conhecerem-se as críticas realizadas por outros filósofos, devido a querelas religiosas ou filosóficas, notadamente a forma como os deuses são mostrados dotados de paixões (poder, amor...) e de fraquezas (condenar e humilhar os seus desafetos), citados por Buffière (1956):

- Heráclito de Éfeso quer que Homero seja eliminado dos concursos, conforme Diógenes Laércio, IX;

- Pitágoras, segundo o seu biógrafo Hierônimos de Rhodes, viu, durante a sua descida aos infernos, a alma de Homero suspensa em uma árvore e rodeada de serpentes: castigo justo pelos pensamentos ímpios do poeta com relação aos deuses, conforme Diógenes Laércio, VIII;

- Xenófanes de Colofão (2^a. metade do século VI a.C.) engaja-se com veemência na luta contra a poesia. Ele fustiga as concepções antropomórficas da divindade, conforme relatado por Clément d'Alexandrie, Stromates, VII:

Se os bois ou os cavalos tivessem mãos, se eles pudessem pintar com suas mãos e fazer o que fazem os homens, os cavalos dariam aos deuses a forma de cavalos, os bois lhe dariam a forma de bois...” (Relatado por Clément d’Alexandrie, Stromates, VII).

Homero e Hesíodo são acusados “de ter atribuído aos deuses tudo o que os homens condenam: o roubo, o adultério, a falsidade” (Sextus Empiricus, *Adversus Math.*, IX).

Esses e outros ataques da razão contra a *teologia* dos poetas já impressionaram Píndaro e Ésquilo. O primeiro, corrige à sua maneira a imoralidade de certos mitos; Ésquilo faz eco de tal objeção contra a impiedade de Zeus, que prendeu seu velho pai Cronos (Eumênidas, 640).

7.3.3 A crítica de Platão à poesia de Homero

Platão, certamente um dos maiores filósofos de todos os tempos, tinha consciência da importância de Homero e da influência de sua poesia na cidade real, a cidade de Atenas, na educação dos jovens e na constituição dos demais elementos da *paidéia grega* (hábitos da mesa, hospitalidade, importância dos deuses, dos heróis e guerreiros, na arte náutica, na geografia, nos costumes dos demais povos cantados em suas rapsódias etc). Platão sabia que o povo da cidade real (Atenas) tinha certa desconfiança pela figura do filósofo: nas reflexões sobre a organização da cidade, da política, da religiosidade, da coragem, do questionamento aos jovens sobre a importância dada à vida prática em detrimento da vida contemplativa, da importância dada ao corpo em detrimento da alma, do papel dos deuses na cidade; aspectos, esses, discutidos por Sócrates em praça pública (*ágora*), cujo resultado foi a acusação ao filósofo de corromper a juventude, questionar a organização da cidade e, no campo religioso, cultuar novos deuses, uma vez que ele dizia ouvir um *daimon* (voz divina), impondo-lhe uma

missão divina: de interrogar as pessoas que diziam saber alguma coisa e que na verdade não sabiam, conforme elas descobriam ao final das interrogações feitas por Sócrates.

Na obra de Platão, *A República*, há uma metáfora acerca da imagem que o povo fazia do filósofo como sendo aquele que vivia com a cabeça voltada para as estrelas (**μετεωροσκόπος**), para o firmamento, que caminhava nas nuvens, deixando de viver a vida prática e útil. A resposta de Sócrates a essa imagem, explicada a Adimanto, é no sentido de argumentar que numa viagem de navio, a fim de se chegar a um porto seguro, a condução do navio deve ser feita pelo capitão, com experiência e conhecimento de navegação e não por marinheiros que não tenham habilidade para a condução da nau. É o capitão que tem a **κυβερνητική**, ou seja, a arte de comandar um navio, e, para levá-lo ao porto seguro necessita, para se orientar, voltar os seus olhos para o alto, para as estrelas, a fim de buscar a orientação rumo ao porto de chegada. Da mesma forma, o filósofo é aquele que tem a arte de comandar a nau do Estado, por ser um homem superior, sempre em busca da verdade, trilhando o caminho do justo, do belo e do bom.

Platão, apesar da imagem que o povo fazia dos filósofos, considerava a cidade real (Atenas) como uma cidade justa. Mas na medida em que Sócrates é condenado no tribunal ateniense à morte e sua execução se dá por meio da ingestão da *cicuta* (veneno), a cidade de Atenas perde o seu brilho e sua justeza. Platão, depois dessa terrível experiência da morte do seu grande mestre, Sócrates, aquele que o influenciou para o caminho da filosofia, após algum tempo de reflexão, elabora o modelo da cidade justa, da cidade bela (**Καλλί-πολι**). Essa cidade a ser edificada concedia a honra do governo ao filósofo, àquele que estava preparado para a arte de governar baseada no princípio da justiça, da beleza e da bondade, justamente, por o filósofo ter essas qualidades em sua alma. De outra maneira, para que um Rei pudesse governar era necessário que ele se tornasse um Rei Filósofo.

Na concepção platônica de educação da cidade ideal, diferentemente da real, notadamente, Atenas, na qual a poesia tinha uma função didática, a *República*, exigia uma concepção distinta da poesia para a educação das crianças, conforme se constatará ao se analisar os livros II, III e X da obra *A República* de Platão.

7.3.3.1 Livro II

Sócrates e Adimanto estudam o programa de educação que será aplicado na cidade ideal. O primeiro aspecto que o legislador deve vigiar são as fábulas ou mitos dos poetas, que são contadas às crianças desde a mais jovem idade. Segundo as palavras de Sócrates (377 c):

- Logo, devemos começar por vigiar os autores de fábulas, e selecionar as que forem boas, e proscrever as más. As que forem escolhidas, persuadiremos as mães e as mães a contá-las às crianças, e a moldar as suas almas por meio das fábulas, com muito mais cuidado do que os corpos com as mãos. Das que agora se contam, a maioria deve rejeitar-se. (PLATÃO, 1980, p. 87).

Esta citação, marca a célebre *censura platônica* à poesia, e enfatiza a importância da *alma*, em relação ao corpo, pois ela é imortal e sede do conhecimento. E toda educação, em Platão, visa ao aprimoramento da *alma* para que ela busque o caminho do belo (o florescimento na busca da verdade das coisas), do bom (fazer o bem sempre, mesmo que se receba um mal) e o justo (seguir o caminho da justiça, a prática do bem, da serenidade, ascendendo rumo ao caminho da verdade, da essência das coisas). Para que haja essa *ascese da alma*, do *sensível* (do mundo em que se vive no qual o corpo aprisiona a alma, das aparências, da opinião, das paixões que toldam a alma dos não prudentes) ao *inteligível* (ao divino, à verdade das coisas).

Sobre os autores das maiores fábulas, Sócrates afirma (377 d):

- As que no contaram Hesíodo e Homero – esses dois e os restantes dos poetas. Efetivamente, são esses que fizeram para os homens essas fábulas falsas que contaram e continuam a contar (PLATÃO, 1980, p. 88).

O que se deve censurar nos poetas citados é “(...) a mentira sem nobreza” , ou seja, segundo Sócrates (377 d,e):

- É o que acontece quando alguém delineia erradamente, numa obra literária, a maneira de ser de deuses e heróis, tal como um pintor quando faz um desenho que nada se parece com as coisas que quer retratar (Ibidem, p. 88).

Sócrates exemplifica (378 a):

- Em primeiro lugar – respondi – a maior das mentiras e acerca dos seres mais elevados, que foi feita sem nobreza, é que Uranos¹¹⁰ tenha tido o procedimento que Hesíodo lhe atribui, e depois como Cronos se vingou dele. E os atos de Cronos e o que sofreu por parte do filho¹¹¹, ainda que supuséssemos ser verdade, não deviam contar-se assim descuidadamente a gente nova, ainda privada de raciocínio... (Ibidem, p. 89).

Segundo Platão, as crianças estavam privadas de raciocínio por não saberem, ainda, discernir entre o bem e o mal.

Para se ressaltar, ainda mais, a *censura platônica*, Sócrates afirma a Adimanto (378 c, d):

- Nem, de modo algum – prossegui eu – que os deuses lutam com os deuses, que conspiram e combatem – pois nada disso é verdade – se queremos que os futuros guardiões da nossa cidade considerem uma grande vileza o odiarem-se uns aos outros por pouca coisa. Não se lhes devem contar ou retratar¹¹² lutas de gigantes e outras inimizades múltiplas e variadas, de deuses e heróis para com parentes ou familiares seus. Mas, se de algum modo queremos persuadi-los de que jamais um cidadão teve ódio a outro, nem isso é sancionado pela lei divina, é isto que deve ser dito, de preferência, às crianças, por homens e mulheres de idade, e, quando elas forem mais velhas, também os poetas devem compelir-se a fazer-lhes composições próximas deste teor (PLATÃO, 1980, p. 91).

¹¹⁰ *Teogonia*, 154-181, onde se conta como Uranos, que escondia nas profundezas da Terra os seus filhos, foi mutilado e destronado por Cronos.

¹¹¹ *Teogonia*, 453-506. Do mesmo modo, Cronos pretendia destruir todos os seus filhos, mas Réia subtraiu-lhe Zeus, dando-lhe uma pedra a engolir em vez do filho recém-nascido; quando cresceu, Zeus dominou o pai, fê-lo vomitar os outros filhos e alcançou o poder supremo.

¹¹² “Uma alusão ao *peplos* ofertado a Atena por ocasião das Panetenéias, pois o motivo do seu bordado era precisamente o triunfo dos deuses olímpicos sobre os gigantes” (PLATÃO, 1980, p. 90).

Bem como, de acordo com as palavras de Sócrates (378 d):

Mas que Hera foi algemada pelo filho, e Hefestos projetado a distância pelo pai, quando queria acudir à mãe, a quem aquele estava a bater¹¹³, e que houve combate de deuses, quantos Homero forjou¹¹⁴, é coisa que não deve aceitar-se na cidade, quer essas histórias tenham sido inventadas com um significado profundo, quer não. É que quem é novo não é capaz de distinguir o que é alegórico do que o não é. Mas a doutrina que aprendeu em tal idade costuma ser indelével e inalterável. Por causa disso, talvez, é que devemos procurar acima de tudo que as primeiras histórias que ouvirem sejam compostas com a maior nobreza possível, orientadas no sentido da virtude (Ibidem, p. 90).

Nos exemplos citados de crítica aos poetas, Platão é fiel ao seu modelo de cidade ideal, na qual a virtude, a justiça, o caminho do bem, devem ser realizados pelos guardiões, os filósofos, que têm em sua *alma* as virtudes necessárias para bem governar e manter a cidade justa. Cabe à educação às crianças, seguir esse modelo, pois entre elas, de acordo com a *virtude da alma* de cada uma, estarão os futuros guardiões e os demais membros que defenderão a cidade: os guerreiros. Mas, sobretudo, Platão é fiel à sua concepção do *divino*, conforme os ditames da *primeira lei da teologia* constante na obra *A República*, conforme as palavras de Sócrates (379 c):

- Logo – prossegui eu – Deus, uma vez que é bom, não poderia ser a causa de tudo, como diz a maioria das pessoas, mas causa apenas de um pequeno número das coisas que acontecem aos homens, e sem culpa do maior número delas. Com efeito, os nossos bens são muito menos do que os males, e, se a causa dos bens a ninguém mais se deve atribuir, dos males têm de se procurar outros motivos, mas não o deus (PLATÃO, 1980, p. 92).

Assim, os exemplos de ações maldosas realizadas pelos deuses nas poesias de Homero não são úteis à formação das crianças, bem como não condizem com a imagem do divino que

¹¹³ *Iliada* I, 586-596.

¹¹⁴ *Iliada* XX, 1-74; XXI, 385-513.

moldou todas as formas: as essências existentes no *mundo essencial, ideal*, conforme Platão, e, ao final, ficaria contemplando a maior de todas as essências que é o *bem*.

Portanto, os exemplos a seguir, a fim de se finalizar as críticas às narrativas constantes nas obras de Homero, segundo as afirmações de Sócrates, são significativas para se demonstrarem a diferença dos deuses dos poetas e do deus, o demiurgo, de Platão (379 d, e):

- Então – prossegui eu – não deve aceitar-se o erro, cometido por Homero ou qualquer outro poeta, ao dizer este absurdo acerca dos deuses:

*que no limiar de Zeus repousam duas vasilhas,
cheias de destinos, uns bons, outros maus*¹¹⁵;

e aquele a quem Zeus der uma mistura de ambas

umas vezes compete-lhe o mal, outras o bem;

mas aquele a quem não der essa, mas apenas a segunda sem mistura,

a esse a fome terrível o perseguirá sobre a divina terra

ou que, para nós, Zeus é o distribuidor

quer de bens quer de males (PLATÃO, 1980, p. 92).

Em Platão, há uma segunda *lei de teologia* que mostra a diferença do deus platônico em relação às ações dos deuses narrados por Homero: Deus não é *feiticeiro* e, portanto, não pode aparecer cada vez de uma forma, assumindo figuras bem variadas, iludindo os homens. Sócrates afirma (381 d):

E que não nos digam tantas outras mentiras deste gênero. E que, por sua vez, as mães, convencidas pelos poetas, não atemorizem os filhinhos, contando-lhes histórias errôneas, de como certos deuses vagueiam de noite, com a aparência variada de estrangeiros ou forasteiros, a fim de que, ao mesmo tempo, nem blasfemem contra os deuses, nem tornem os filhos mais medrosos (Ibidem, p. 96).

¹¹⁵ Na *Iliada*, XXIV, 527-528, em vez de *κηρών*, nesta tradução como “destinos”, *δώρων*, que significa “dons”. A tradutora Maria Helena da Rocha Pereira explica: “É impossível dizer se esta, e outras divergências, nas citações homéricas de Platão provêm do fato de ele as fazer de cor, se de diferenças em edições de Homero anteriores à época alexandrina” (PLATÃO, 1980, p. 92)

O deus de Platão, também, pela sua absoluta simplicidade e verdade em palavras e atos, não pode mentir, diferentemente das ações dos deuses cantados por Homero. Sócrates afirma (383 b): “- Ora nós, que elogiamos muita coisa em Homero, não louvaremos uma, que é o envio do sonho por Zeus a Agamêmnon”, conforme *Iliada* II, 1-34 (Ibidem, p. 99).

Ao final do II Livro, Sócrates diz a Adimanto, que concorda em tudo com Sócrates e que seria capaz de os tomar como leis, sobre os atos desairosos dos deuses dos poetas:

(...) não consentiremos que os mestres as usem na educação dos jovens, se queremos que os nossos guardiões sejam tementes aos deuses e semelhantes a eles, na máxima medida em que isso for possível ao ser humano (Ibidem, p. 100).

7.3.3.2. Livro III

Nesse livro, volta-se à discussão de passagens constantes nas poesias de Homero, sobre situações indignas de se representarem os deuses (por exemplo, Zeus a Hera) a se lamentarem pela perda de um filho (Sarpédon) na batalha entre gregos e troianos, bem como o *riso* dos deuses, conforme *Iliada* I, 599-600, que narra a cena no Olimpo, quando Hefestos, que é coxo, anda a servir néctar aos outros deuses. Sócrates dirige uma crítica ao *riso* “(...)porquanto quase sempre que alguém se entrega a um riso violento, tal fato causa-lhe uma mudança também violenta” (PLATÃO, 1980, p. 107).

Por mais consideração que Platão, nas palavras de Sócrates, tivesse por Homero, a representação deste, dos homens ilustres, por exemplo, Aquiles, demonstram uma impiedade dos sentimentos do herói, por receber prendas e ser ambicioso; bem como, Fênix, pedagogo de Aquiles, que insensatamente, segundo Platão, aconselha Aquiles que só deve renunciar a sua cólera (diante da afronta feita ao herói por Agamêmnon ao tomar a escrava Briseida) caso receba presentes dos Aqueus.

Após vários exemplos retirados das poesias de Homero sobre os deuses e heróis, Platão, afirma, por meio de Sócrates, que a poesia é uma *imitação* e que o poeta Homero, ao narrar, confunde-se com o personagem, imitando-o, ao cantar situações importantes da epopéia. Sócrates afirma a Adimanto (393 d, e):

Se, porém, o poeta não se ocultasse em ocasião alguma, toda a sua poesia e narrativa seria criada sem a imitação. (...) vou explicar-te como é que isso aconteceria. Se Homero, depois de ter dito que Crises veio trazer o resgate da filha, na qualidade de suplicante dos Aqueus, sobretudo dos reis, em seguida falasse, não como se se tivesse transformado em Crises, mais ainda como Homero, sabes que não se tratava de imitação, mas de simples narração (Ibidem, p. 117).

Platão afirma que aqueles que imitam não conseguem imitar todas as coisas de maneira conveniente, a fim de criar uma boa reputação, e, portanto, não se tornam bons profissionais como os que fazem uma coisa só. Portanto, essa deve ser a característica do *guardião*, conforme Sócrates (395 c):

(...) os nossos guardiões, isentos de todos os outros ofícios, devem ser os artífices muito escrupulosos da liberdade do Estado, e de nada mais se devem ocupar que não diga respeito a isso, não hão-de fazer ou imitar outra coisa. Se imitarem, que imitem o que lhes convém desde a infância – coragem, sensatez, pureza, liberdade, e todas as qualidades dessa espécie. Mas a baixeza, não devem praticá-la nem ser capazes de a imitar, nem nenhum dos outros vícios, a fim de que, partindo da imitação, passem ao gozo da realidade (Ibidem, p. 121).

Por conseqüência, a comparação com as narrativas de Homero, nas quais os deuses e heróis realizam atos indignos desses seres, é inevitável: caso o guardião imite algum ato, a sua imitação deve ser bons atos, excluindo todos os demais, a fim de que se mantenha incólume na sua prerrogativa de cuidar do Estado, do governo da cidade ideal.

Mas a *imitação* não é atributo somente da poesia, mas também da prosa, e presente em outras artes. Assim, diz Sócrates a Gláucon, irmão de Adimanto; esses irmãos de Platão, que

não só os poetas que se deve vigiar “(...) e forçá-los a introduzirem nos seus versos a imagem do caráter bom, ou então a não poetarem entre nós” (Ibidem, p. 132), mas: a arte da tecelagem, de bordar, de construir casas, e o fabrico dos demais objetos. Se em todas essas coisas há beleza e fealdade, deve-se evitar “(...) de introduzir na sua obra o vício, a licença, a baixeza, o indecoro, quer na pintura de seres vivos, quer nos edifícios, quer em qualquer outra obra de arte?” (Ibidem, p. 132).

Dessa forma, na cidade ideal, a poesia e a prosa, bem como as demais artes, devem estar a serviço da introdução dos bons exemplos, evitando os maus exemplos, a fim de que as crianças, notadamente aquelas talhadas para serem guardiões, recebam bons exemplos na sua educação, formação.

7.3.3.3 Livro X

O Livro X retoma a censura à poesia naqueles caracteres expostos nas páginas anteriores, e recoloca a questão da *imitação*, da *mimese*, quando Sócrates dialogando com Gláucon, afirma (595 b): “(...) todas as obras dessa espécie se me afiguram ser a destruição da inteligência dos ouvintes, de quantos não tiverem como antídoto o conhecimento de sua verdadeira natureza” (PLATÃO, 1980, p. 451). Para se entender o sentido de *mimese* diagnosticado por Platão, é necessário compreender a sua natureza.

Para se explicar a *mimese*, Sócrates parte da idéia da aceitação de uma *idéia* só em relação a um grupo de coisas. Por exemplo, a criação de camas e mesas. Elas são idéias distintas, na medida em que dizem respeito a seres distintos. Pensemos em analisá-las a partir de três possibilidades: Deus, o pintor e o marceneiro. A criação de Deus corresponderia a uma única idéia, tanto para cama como para a mesa, pois só existiria uma de cada, de maneira perfeita. Dessa cama e mesa criadas por Deus, todas as demais camas e mesas participariam como

criações oriundas do modelo *ideal*, de Deus *artífice natural*, o “(...) único artífice que fabrica tudo que os demais fazem per si” (PLATÃO, 1980, p. 453). A cama e mesa fabricadas pelo marceneiro, a partir da idéia divina, seriam reais na medida em que são feitas concretamente, embora não tão perfeitas quanto aquelas *ideais*. Todavia, a cama e mesa pintadas pelo pintor em seu quadro, por serem uma cópia imperfeita de uma cama e mesa real, seriam cópias da cópia, portanto, *aparência*.

A partir desse raciocínio, notadamente, a questão da *aparência*, Platão a equipara à poesia, de acordo com as palavras de Sócrates a Gláucon (599 a, b):

- Temos então a considerar, depois disto, a tragédia e o seu corifeu, Homero, uma vez que já ouvimos dizer que esses poetas sabem todos os ofícios, todas as coisas humanas referentes à virtude e ao vício, e as divinas. Efetivamente, um bom poeta, se quiser produzir um bom poema sobre o assunto que quer tratar, tem de saber o que vai fazer, sob pena de não ser capaz de o realizar. Temos, pois, de examinar se essas pessoas não estão a ser ludibriadas pelos imitadores que se lhes depararam, e, ao verem as suas obras, não se apercebem de que estão três pontos afastados do real, pois é fácil executá-las mesmo sem conhecer a verdade, porquanto são fantasmas e não seres reais o que eles representam; ou se tem algum valor o que eles dizem, e se, na realidade, os bons poetas têm aqueles conhecimentos que, perante a maioria, parecem expor tão bem (Ibidem, p. 458).

Desses poetas, inclusive Homero, não nos importa se algum deles era médico ou só imitador da linguagem dos médicos, mas sobre os assuntos, segundo Platão, mais elevados e mais belos, que Homero cantou: as guerras, o comando dos exércitos, a administração das cidades e a educação do homem, é justo que se questione, conforme diz Sócrates a Gláucon (599 d; 600 a):

diz-nos [meu caro Homero] que cidade foi, graças a ti, melhor administrada, como sucedeu com a Lacedemônia, graças a Licurgo, e com muitas outras cidades, grandes e pequenas, devido a muitos outros? (...) Há alguma guerra de que se tenha lembrança, no tempo de Homero, chefiada por ele, que o tivesse por conselheiro e que fosse levada a bom termo? (...) se não o foi na vida pública, ao menos na particular não constará que Homero, durante a sua vida, tenha dirigido a educação de algumas pessoas, que o estimassem pela sua companhia e que transmitissem à posteridade o estilo de vida homérico... (Ibidem, p. 459-461).

A conclusão a que chegam Sócrates e Gláucon, diante dos argumentos expostos, é que os poetas, a começar por Homero, são todos *imitadores* da imagem da virtude e de todos os demais assuntos sobre o que compõem, mas não atingem a *verdade*. Assim, o imitador da realidade, o criador de fantasmas, nada entende da realidade, porque produzem a *aparência* pela imitação. O poeta, pois, fará a sua imitação com relação às coisas que canta, por criar a *aparência*, sem saber se ela é boa ou má, mas, aquilo que parecer belo à multidão que ignora a verdade das coisas imitadas. Assim, segundo Sócrates (602 b):

(...) o imitador não tem conhecimentos que valham nada sobre aquilo que imita, mas que a imitação é uma brincadeira sem seriedade; e os que se abalançam à poesia trágica, em versos iâmbicos ou épicos, são todos eles imitadores, quanto se pode ser (PLATÃO, 1980, p. 466).

Da mesma forma, os pintores, por serem *imitadores* da realidade, nos seus quadros, criam a *aparência*, por exemplo, ao pintarem um lago, por meio de cores diversas, por uma ilusão de ótica, ao esboçarem a noção de profundidade, de dimensão do lago, numa pintura de sombreados, que pode afetar a natureza do homem, a sua alma. Mas, de acordo com Platão, nas palavras de Sócrates (602 e):

(...) não se inventaram a medição, o cálculo, a pesagem, como auxiliares preciosos contras esses inconvenientes, de tal modo que não prevalece em nós a aparência de maior ou menor, mais numeroso ou mais pesado, mas o que se calculou, mediu ou pesou? (Ibidem, p. 467).

Platão afirma que a medição, o cálculo, a pesagem, são fundamentais para que afastemos a *aparência* e busquemos a *verdade*, na medida em que podem ser operações, enquanto trabalho da razão, que está em nossa alma. Parte da alma do homem denominada de *alma racional*, localizada na região da cabeça, a melhor parte de nós que quer seguir a razão, e que deve

dominar as outras partes de alma existente no homem: a *alma irascível*, localizada na região do tronco do corpo humano, e, a *alma concupiscente*, localizada na região do baixo ventre. A parte de *alma irascível* é a mais propensa para a imitação, diferente da parte *racional*, sempre igual a si, mesmo quando se quer imitá-la é difícil. Assim, o poeta imitador não nasceu com a inclinação para a disposição de alma racional, mas com a tendência para o caráter arrebatador e variado, por ser mais fácil de imitar. Haveria, pois, uma simetria entre o pintor e o poeta, conforme Sócrates (605 b):

De fato, parece-se com ele no que toca a fazer trabalho de pouca monta em relação à verdade; e, no fato de conviver com a outra parte da alma, sem ser a melhor, nisto também se assemelha a ele. E assim teremos desde já razão para não o recebermos numa cidade que vai ser bem governada, porque desperta aquela parte da alma e a sustenta, e, fortalecendo-a, deita a perder a razão, (grifo meu) tal como acontece num Estado, quando alguém torna poderosos os malvados e lhes entrega a soberania, ao passo que destruiu os melhores. Da mesma maneira, afirmaremos que também o poeta imitador instaura na alma de cada indivíduo um mau governo, lisonjeando a parte irracional, que não distingue entre o que é maior e o que é menor, mas julga, acerca das mesmas coisas, ora que são grandes, ora que são pequenas, que está sempre a forjar fantasias, a uma enorme distância da verdade (...) Contudo não é essa a maior acusação que fazemos à poesia: mas o dano que ela pode causar até às pessoas honestas (...) isso que é o perigo (Ibidem, p. 472).

Certamente, o que já foi argumentado sobre a *censura* de Platão à poesia enfatizou em que aspectos ela é perniciosa à cidade ideal, às crianças, aos homens, aos guardiões, desde que a parte de *alma racional* não comande o raciocínio dos exemplos cantados nas obras do poeta, fazendo com que a parte de *alma irascível* desvirtue-se, pela sedução das aparências nas composições poéticas, da razão e da busca da verdade. A fim de se terminar, para não se alongar em demasia nessas considerações, as próximas citações marcam, substancialmente, na relação entre poesia e filosofia, um embate na cidade real, a ser afastado na cidade ideal, sem que haja necessidade de qualquer comentário posterior, pela força das palavras proferidas por Sócrates a Gláucon (607 a, b e 608 a):

- Por conseguinte, ó Gláucon, quando encontrases encomiastas de Homero, a dizerem que esse poeta foi o educador da Grécia, e que é digno de se tomar por modelo, no que toca a administração e a educação humana, para aprender com ele a regular toda a nossa vida (...) e concordar com eles em que Homero é o maior dos poetas e o primeiro dos tragediógrafos, mas reconhecer que, quanto a poesia, somente se devem receber na cidade hinos aos deuses e encômios aos varões honestos e nada mais. (grifo meu). Se, porém, acolheres a Musa aprazível na lírica ou na epopéia, governarão a tua cidade o prazer e a dor, em lugar da lei e do princípio que a comunidade considere, em todas as circunstâncias, o melhor (607 a).

(...) Aqui está o que tínhamos a dizer, ao lembrarmos de novo a poesia, por, justificadamente, excluirmos da cidade uma arte desta espécie. Era a razão que a isso nos impelia. Acrescentemos ainda, para ela não nos acusar de uma tal ou qual dureza e rusticidade, que é antigo o diferendo entre a filosofia e a poesia (grifo meu). Realmente, lá temos a “cadela ganhar ao dono” e a “que ladra” e o “homem superior a proferir palavras vãs”, e o “bando de cabeças magistras” e os “que pensam sutilmente”, como afinal “vivem na penúria” e mil outras provas da antiguidade do antagonismo entre elas¹¹⁶. Mesmo assim, diga-se que, se a poesia imitativa voltada para o prazer tiver argumentos pra provar que deve estar presente numa cidade bem governada, a recebemos com gosto (grifo meu), pois temos consciência do encantamento que sobre nós exerce; mas seria impiedade trair o que julgamos ser verdadeiro (607 d).

(...) enquanto [a poesia imitativa] não for capaz de se justificar, escutá-la-emos, repetindo para nós mesmos os argumentos que expusemos... (608 a). (PLATÃO, 1980, p. 475-476).

Ao final desses argumentos de Sócrates a Gláucon, percebe-se que o embate na cidade real, notadamente Atenas, entre a poesia e a filosofia é antigo, demonstrando que havia, também, entre os poetas uma imagem negativa da filosofia, por esta buscar o caminho da racionalidade, da busca da verdade, da busca da essência das coisas, em afastando as narrativas dos poetas, consideradas como *meras aparências*.

O que está em jogo, principalmente, nos séculos V a III a.C., é a expressão da poesia (que por meio dos mitos fala de uma *verdade intuída*; que os poetas eram os antigos mestres da verdade) e da expressão da filosofia (que pela racionalidade busca *a verdade das coisas* por meio de uma exposição coerente e lógica do pensamento sobre as coisas do mundo). Quem é de fato a *Rainha da verdade do mundo*: a poesia ou a filosofia?

¹¹⁶ Conforme a tradutora Maria Helena da Rocha Pereira, todas as expressões entre aspas devem provir de citações dos poetas, provavelmente da lírica, mas não é possível identificá-las (PLATÃO, 1980, p. 476, nota de rodapé 30).

7.3.3.4 Considerações finais

O intuito deste capítulo não foi tomar partido sobre uma hegemonia da poesia ou da filosofia na Grécia antiga, notadamente a partir do surgimento da pólis (cidade-estado), elegendo, pela sua importância a cidade de Atenas, mas, argumentar que tanto a poesia como a filosofia eram formas de expressões sobre o mundo, a vida, o homem, os fenômenos do mundo, diferentes na forma de compreendê-los, pois a poesia, principalmente, a épica de Homero e de Hesíodo, utiliza-se dos mitos teogônicos para explicarem a relação dos deuses, dos heróis e dos homens mortais, por meio de grandes ações dos deuses e dos heróis; enquanto a filosofia, ao buscar a *arkhé* (origem, princípio da vida, por meio da prosa) procurava sistematizá-lo pelo uso da racionalidade, não necessariamente utilizando-se do universo mítico comum aos poetas. Aos poucos, esse embate de gigantes, vai tomando contornos mais contundentes com o aparecimento dos filósofos de grande expressão como Sócrates, Platão e Aristóteles, que se rivalizavam na importância com os poetas Homero e Hesíodo, fundamentalmente, pelos escritos de Platão e Aristóteles e a força de suas idéias, seja o *idealismo platônico* ou o *realismo aristotélico*. De qualquer forma, as expressões, poesia e filosofia, legaram à cultura universal, fabulosas contribuições, que são estudadas e discutidas até os dias de hoje.

Procurou-se neste trabalho, também, por meio dos argumentos expostos por Platão, nas considerações de seu grande mestre Sócrates, responder a questão sobre o afastamento dos poetas da cidade ideal. Platão deixa claro que a *poesia imitativa*, que apresenta os deuses, os heróis, os homens mortais, em situações desairosas, indignas dos deuses e de homens superiores, deveria ser afastada da cidade a fim de não prejudicar às crianças na sua educação, por serem os futuros guardiões e guerreiros da cidade, e, portanto, os ensinamentos que deveriam ser ministrados a elas e aos jovens, seriam aqueles baseados na bondade, na beleza, na justiça, na *verdade racional* da parte de *alma racional*, que é aquela melhor dos homens.

Em 607 a, Sócrates afirma que se a poesia, na sua presença na cidade ideal, cantar hinos aos deuses e encômios (louvores) aos varões honestos, ela pode permanecer; agora, se ela, a poesia imitativa, permanecer com elementos negativos à educação dos jovens, que ela procure convencer sobre ser permitida na cidade, caso contrário, para o bem dos guardiões, dos guerreiros, dos homens, do Estado bem governado com justiça, ela não teria lugar.

Não haveria como, na concepção de Platão, aceitar na cidade ideal algo pernicioso para a moralidade dos homens e a boa edificação da alma deles, como a poesia imitativa. Platão sabe que na cidade real a poesia é bem aceita porque nem sempre a justiça e a verdade na busca dos conceitos dos assuntos importantes da cidade real são almejadas; o que prevalece, sem a discussão filosófica, sem a dialética platônica, na qual dois indivíduos colocam as suas opiniões sobre determinado assunto, depurando-o no caminho da verdade, na medida em que as opiniões errôneas são afastadas e vai se avançando no refinamento da resposta, não é a *epistême* (a verdade, o conhecimento), mas a *doxa* (a opinião desprovida de qualquer critério de verdade).

De qualquer forma, Platão tem os seus motivos, além da ascese filosófica no caminho do conhecimento essencial, há a morte de seu mestre Sócrates. Este era o homem mais justo de todos vivendo, ainda, numa cidade real (Atenas) tida como justa. Mas, a partir da execução de Sócrates, Atenas deixa de ser justa e Platão procura um novo modelo de cidade, ideal, mas em busca de sua concretização. Afinal, um dos acusadores de Sócrates foi Meleto, um poetastro, que não deixava de ser um poeta. Vingança? Pelos argumentos citados não creio. Mas não deixa de ser uma possibilidade.

Finalmente, para aqueles que não acreditam que a cidade ideal de Platão possa ser possível, por ser uma utopia, Sócrates responde a Gláucon (592 b):

Compreendo. Referes-te à cidade que edificamos há pouco na nossa exposição, àquela que está fundada só em palavras, pois creio que não se encontra em parte alguma da terra (...) - Mas talvez haja um modelo no céu, para quem quiser contemplá-la e, contemplando-a, fundar uma para si mesmo. De resto, nada importa que a cidade exista em qualquer lugar, ou venha a existir, **porquanto é pelas suas normas, e pelas de mais nenhuma outra, que ele (o Filósofo; acréscimo e grifo nosso) pautará o seu comportamento** (PLATÃO, 1980, p. 450)

Convidamos, pois, modestamente, o leitor à leitura, esperando que ele tenha, ao lado do saber, modesto, que procuramos desenvolver, o sabor de seduzir para a leitura de textos filosóficos e literários de autores da antiguidade clássica e de formação do pensamento ocidental.

8 CONCLUSÃO

Quando finalizamos um trabalho monográfico, sempre ficamos com a impressão de que poderíamos ter feito melhor do que fizemos. Entretanto o trabalho pronto representa o que podíamos no momento realizar, diante de aspectos diversos presentes nas atividades acadêmicas. O importante, frente ao que se poderia ter feito e o que se fez, é ter a consciência de saber que o trabalho final procurou ser fiel ao tema por meio da ordenação lógica dos capítulos, a fim de concretizar o esforço de defender e corroborar a tese defendida.

No decorrer do trabalho alguns capítulos foram tirados, outros acrescentados, no intuito de justificar o sentido do nosso tema “Pólis: reflexo das almas humanas. Contrato Social, Ética e Cidadania no diálogo *Crítón* de Platão”. Acreditamos, sinceramente, que conseguimos desenvolver o tema proposto, ao analisarmos a importância da cidade nos séculos V e IV a.C., notadamente na cidade de Atenas, a partir de três momentos principais:

- A concretização da cidade democrática, baseada em hierarquias políticas e sociais bem definidas, englobando as atividades dos cidadãos nos vários fazeres do dia a dia. A eles cabe a responsabilidade de dirigir a cidade no seu aparato político, jurídico, bem como de instâncias de fiscalização dos dirigentes, permitindo inclusive ações nos tribunais contra a malversação do dinheiro público e do abuso do poder. Essa hierarquia, na cidade de Atenas, muito parecida com aquelas das pequenas e médias cidades do nosso país, é bem caracterizada pela obra *A constituição de Atenas* de Aristóteles. Dá-nos a impressão que Atenas, numa linguagem foucaultiana, era um grande observatório do poder, em que os cidadãos vigiavam-se mutuamente, para a boa realização da cidadania, no intuito do funcionamento efetivo das diversas leis da *pólis*. Aristóteles inventaria um histórico das várias constituições elaboradas na cidade de Atenas, resultantes de disputas armadas, inclusive guerra civil, das diversas classes

políticas e sociais que exigiam uma maior participação no poder, até a elaboração da constituição democrática. Esta garantia os direitos de isonomia e isegoria aos cidadãos, além dos debates públicos para a elaboração, votação e alteração de leis (*nomos*) que garantissem a harmonia social.

- Por sua vez, Vernant, analisando as contribuições para a política e cidadania da cidade democrática, além dos ideais de igualdade presentes nela, um dos fatores principais foi a passagem das leis divinas, transmitidas pelos reis das cidades gregas aos seus súditos, para as leis humanas, elaboradas mediante a discussão dos cidadãos. É nesse necessário da cidade de Atenas, na qual a palavra da persuasão (*pheitó*) é fundamental para o jogo político, que a Filosofia, notadamente Sócrates, Platão e os sofistas, foram pensadores atuantes na análise dos indivíduos e da sociedade ateniense. A frase de Vernant “A filosofia é filha da cidade” é significativa para demonstrar a atmosfera de atuação de pensadores diversos na pólis.

- Nesse caminho, a atuação filosófica de Sócrates e de seus discípulos junto aos jovens, políticos, artesãos, comerciantes e tantos outros, discutindo temas diversos, como o amor, a religiosidade, a justiça, a política, a coragem, a sabedoria, o papel dos sofistas, a sabedoria e outros temas, que se confrontando com noções rígidas de alguns cidadãos com relação ao poder político, social e religioso na cidade de Atenas, levaram a denunciar Sócrates ao tribunal de Atenas pelos motivos de corromper a juventude, não seguir os cultos religiosos da cidade e de criar outros deuses, por causa do *dáimon* socrático. Portanto, a partir da condenação de Sócrates, de sua prisão, que o filósofo ateniense nos proporcionou uma discussão, freqüente nos círculos de Sócrates, Platão e dos sofistas, sobre a presença de um contrato social na cidade de Atenas, na formação de sua *politéia*, buscando o amálgama dos cidadãos nos acordos firmados para o bem estar da cidade.

O ponto alto dessa discussão no nosso entendimento, tema de nossa tese, é o diálogo *Crítion* de Platão. Nele Sócrates defende, como demonstramos em nosso trabalho, incondicionalmente as Leis da cidade de Atenas, por acreditar que uma cidade orgânica se mantém quando os cidadãos, que fizeram um contrato social e político com as leis da cidade, obedecem-nas. Nesse sentido, cada cidadão que afronta uma lei, está colocando em risco a sua sobrevivência e da cidade. Portanto, uma cidade é mais bela, organizada e virtuosa quando mais são virtuosos os seus cidadãos, na preservação da lei e da harmonia político e social. A *pólis* é o reflexo da soma das virtudes de seus cidadãos.

A comprovação de nossa tese, ou seja, a existência de um contrato social no pensamento de Sócrates foi claramente demonstrada na análise do diálogo em grego e suas várias traduções em língua portuguesa e francesa, além de outras obras de comentadores.

Por outro lado, com relação a cidade ideal de Platão, a sua *politéia*, acreditamos que ao analisar os modelos de cidade propostos na obra *A República*, bem como a discussão sobre o papel da escolha do chefe capaz de administrar uma cidade virtuosa, conseguimos demonstrar a impossibilidade, em termos racionais, de um guardião ser imposto e mantido à força na condução da cidade, pois isso contrariaria a própria noção de justiça de Platão. Há um contrato social e político implícito na obra em destaque de Platão, que se caracteriza na escolha do filósofo rei como guardião, visto as virtudes que possui, notadamente a procura do conhecimento pela dialética, e, posteriormente, para que a cidade seja cada vez mais virtuosa pelo modelo de educação a ser desenvolvido na cidade.

Encontramos apoio para a nossa tese de um contrato social em Sócrates e Platão, com semelhanças à noção dos contratualistas dos séculos XVII e XVIII, notadamente nas análises realizadas por Guthrie em seu livro *Os sofistas*.

As demais obras que trabalhamos, seja de Aristóteles, *Poética* e *Constituição de Atenas*, seja dos tragediógrafos gregos (Sófocles e Eurípides), seja de Foucault, na análise do mito de

Édipo e Homero, além de outras, foram para subsidiar as nossas análises sobre as obras de Platão em destaque, notadamente à referente a discussão de Sócrates com as leis da cidade de Atenas, demonstrando a complexidade do tema proposto por nós, mas nos dando confiança de que a intuição que tivemos na nossa graduação da importância do *Críton* de Platão, foi, mais tarde, na realização deste trabalho, constatada racionalmente pelas colaborações das obras pesquisadas.

Os autores que comentam genericamente não haver em Platão, por extensão em Sócrates, a possibilidade de um contrato social, muito menos com semelhanças com as idéias dos pensadores dos séculos XVII e XVIII, pelo menos nos autores que tratamos neste trabalho, negam, mas não justificam a sua recusa; diferentemente, mesmo que modestamente, do que procuramos realizar.

Sabemos que este trabalho não se esgota aqui, nem depois da defesa pública, porque novas possibilidades de pesquisas estão abertas, crescendo novas obras e provocando novas dobras do pensamento no tema escolhido. Esperamos que tenhamos contribuído para o aumento do conhecimento do tema tratado.

REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. 2ª. ed. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1982.
- ANAXIMANDRO DE MILETO. Comentado por Friedrich Nietzsche. In: **Pré-Socráticos**. São Paulo: Nova Cultural, 2000.
- ARISTÓTELES. Poética. In: **Aristóteles**. Tradução de Eudoro de Souza. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- ARISTÓTELES. **Constitución de Atenas**. Introducción, traducción y notas de Antonio Guzmán Guerra. Madrid: Alianza Editorial, 2007, p. 34-139.
- BAILLY, Anatole. **Le grand Bailly - Dictionnaire grec français**. Paris: Hachette, 2000.
- BARROS, Gilda Nicéia Maciel de Barros. **Sólon de Atenas: a cidade antiga**. São Paulo: Humanitas FFLCH/USP, 1999.
- BENOIT, Hector. **Sócrates: o nascimento da razão negativa**. 2ª. Ed. São Paulo: Editora Moderna, 1996 - (Coleção Logos).
- BUFFIÈRE, Félix. **Les mythes d' Homère et la pensée grecque**. Paris : Les Belles Lettres, 1956.
- CHÂTELET, François; DUHAMEL, Olivier; PISIER-KOUCHNER, Evelyne. **História das idéias políticas**. Tradução de Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro : Jorge Zahar Editor, 1997.
- CHAUÍ, Marilena. **Introdução à história da filosofia - dos pré-socráticos a Aristóteles**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1994.
- CLASTRES, Pierre. **Arqueologia da violência: Ensaio de antropologia política**. Tradução Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982.
- _____. **A sociedade contra o Estado: pesquisas de antropologia política**. Tradução de Theo Santiago. 2ª. edição. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978.
- CORNFORD, Francis Macdonald. **Antes e depois de Sócrates**. Tradução de Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- DICIONÁRIO DE VERBOS FRANCESES**. 5a. edição. Porto: Edições ASA, 1980.
- DUMONT, Darl J.; SMITH, Randall M. **Musaios**. Release A, 2001. Los Angeles, Califórnia: Copyright 1992-2001. CD-ROM.
- DUMONT, Jean-Paul. **Elementos de história da filosofia antiga**. Tradução de Georgete M. Rodrigues. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2004. 814p.

EURÍPIDES. **As troianas**. RJ: Ediouro, 1988.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. **Novo Dicionário Eletrônico Aurélio versão 5.0**. 3 edição. Editora Positivo, 2004.

FINLEY, M. I. (organizador). **O legado da Grécia**: uma nova avaliação. Tradução de Yvette Vieira Pinto de Almeida. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

FLORENZANO, Everton. **Dicionário de Ouro Espanhol-Português e Português-Espanhol**. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, s/d.

FONSECA, Fernando V. Peixoto da. **Dictionnaire Français-Portugais**. Paris: Librairie Larousse, 1986.

FOUCAULT, Michel. **La verdad y las formas jurídicas**. Barcelona : Gedisa, 1980.

GOLDSCHMIDT, Victor. **A religião de Platão**. 2ª. ed. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1970.

_____. **Os diálogos de Platão**. Estrutura e método dialético. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

GÓMEZ-LOBO, Alfonso. **La ética de Sócrates**. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1989.

GUIMARÃES, Ruth. **Dicionário da Mitologia Grega**. São Paulo: Editora Cultrix, 1986.

GUTHRIE, W. K. C. **Os sofistas**. Tradução João Resende Costa. São Paulo: Paulus, 1995.

HOBBS, Thomas. **Leviatã ou Matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil**. Tradução de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. 2ª. edição. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os pensadores).

HOMERO. **Ilíada** (em versos). Tradução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2005.

_____. **Odisséia**. Tradução do grego, introdução e análise de Donald Schüler. Porto Alegre, RS: L&PM, 2007. v. 3.

_____. **Odisséia**. Tradução de Antônio Pinto de Carvalho. Introdução e notas de Médéric Dufour e Jean Raison. São Paulo: Abril Cultural, 1981,

JAEGGER, Werner Wilhelm. **Paidéia**: A formação do homem grego. Tradução Artur M. Parreira. 2ª. edição. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

JAGUARIBE, Hélio (organizador). **A democracia grega**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981, 149p.

JEANNIÈRE, Abel. **Platão**. Tradução de Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995, 170p.

LAÉRTIOS, Diôgenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Tradução do grego, introdução e notas Mário da Gama Kury. 2ª. edição. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1977.

LIMA, Paulo Butti de. **Platão: uma poética para a filosofia**. São Paulo: Perspectiva, 2004.

LOCKE, John. Carta acerca da tolerância; Segundo tratado sobre o governo; Ensaio acerca do entendimento humano. In: **Locke**. Tradução de Anoar Aiex e E. Jacy Monteiro. 2 edição. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os pensadores).

MAIRE, Gaston. **Platão**. Tradução de Rui Pacheco. Lisboa: Edições 70, 1986.

MONDOLFO, Rodolfo. **Sócrates**. Tradução de Lycurgo Gomes da Motta. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1963.

MOSSÉ, Claude. **Atenas: a história de uma Democracia**. Tradução de João Batista da Costa. 2ª. edição. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.

_____. **O processo de Sócrates**. Tradução: Arnaldo Marques. Revisão técnica e apresentação Neyde Themí. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1990.

MURACHCO, Henrique Graciano. **Língua Grega: visão semântica, lógica, orgânica e funcional**. 2ª. edição. São Paulo: Discurso Editorial; Petrópolis: Editora Vozes, 2002. volumes 1 e 2.

MURACHCO, Henrique Graciano; MAIA JÚNIOR, Juvino Alves. **Curso de grego clássico: introdução à língua grega**. João Pessoa: Zarinha Centro de Cultura/Editora Universitária UFPB, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich. **Introduction à l' étude des dialogues de Platon**. Traduit de l' allemand et presente par Olivier Berrichon-Sedeyn. Paris: Éditions de l' éclat, Combas, 1991.

_____. **Obras incompletas**. Tradução e notas de Ruibens Rodrigues Torres Filho. 2ª. edição. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Os pensadores).

PEREIRA, Isidro. **Dicionário grego-português e português-grego**. 7ª. edição. Braga: Livraria Apostolado da Imprensa, 1990.

PEREIRA, Lucinalva dos Santos. O amor humano na busca do amor divino na filosofia socrático-platônica. In: **VEREDAS FAVIP - Revista de Ciências e Cultura**, Caruaru: SESVALI Editorial, v. 2, n. 1, p. 30-37, janeiro a junho de 2005.

PESSANHA, José Américo Motta: Platão: as várias faces do amor. In: **Os sentidos da paixão**. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 77-103.

PINTO, F. Cabral. **Sócrates: um filósofo bastardo**. Lisboa: Livros Horizonte, 1985.

PLACES. Édouard des. **Platon oeuvres completes - Lexique**. Paris: Les Belles Lettres, 1964.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates; Críton**. Introdução, versão do grego e notas de Manuel de Oliveira Pulquério. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1997. 76p.

_____. **Crítão - Menão - Hípias Maior e outros**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 2ª. edição. Belém: EDUFPA, 2007.

_____. **Diálogos**. Eutífron - Apologia de Sócrates - Críton - Fédon. Tradução de Márcio Pugliese e Edson Bini. São Paulo: Hemus, 1977.

_____. **Êutífron, Apologia de Sócrates, Críton**. Tradução, introdução e notas de José Trindade Santos. 4ª. edição. Lisboa: Imprensa Nacional - Casa da Moeda, 1983.

_____. **As Leis, ou da legislação e epinomis**. Tradução de Edson Bini. Bauru, SP: EDIPRO, 1999.

_____. Apologia de Sócrates. Tradução de Jaime Bruna. In: **Sócrates**. 2ª. edição. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os pensadores).

_____. **Alcibíades I e II**. Tradução de F. L. Vieira de Almeida. Lisboa: Editorial Inquérito Limitada, s/d.

_____. Político. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. In: **Platão**. 2ª. edição. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Os pensadores).

_____. **A República**. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 3 edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1980.

_____. **Teeteto e Crátilo**. Tradução direta do grego por Carlos Alberto Nunes. 2 edição. Belém: Universidade Federal do Pará, 1988.

_____. **Timeu, Crítias, O segundo Alcibíades, Hípias Menor**. Tradução direta do grego por Carlos Alberto Nunes, 3 edição revisada, Belém: Universidade Federal do Pará, 2001.

PLATON. **Oeuvres Complètes**. 14^e. Tirage. Texte établi et traduit par Maurice Croiset. Paris : Les Belles Lettres, 2002.

_____. **La République**. Livres I-III. Texte établi et traduit par Émile Chambry. Avec introduction d' Auguste Diès. Paris : Les Belles Lettres, 1959.

_____. **La République**. Livres IV-VII. Texte établi et traduit par Émile Chambry. Paris : Les Belles Lettres, 1949.

_____. **La République**. Livres VIII-X. Texte établi et traduit par Émile Chambry. Paris : Les Belles Lettres, 1934.

_____. **Apologie de Socrate, Criton/Phédon**. Traduction nouvelle, introduction, notices et notes de Bernard Piétte et de Renée Piétte. Paris: Librairie Générale Française, 1992.

REALE, Giovanni; ANTISERI, Dario. **História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média**. 8ª. edição. São Paulo: PAULUS, 1990. v. 1.

RIBEIRO JR., W.A. **Doxógrafos, fragmentos e outras fontes**. Portal Graecia Antiqua, São Carlos. Disponível em <http://greeciantiga.org/fil/fil01.asp>. Data da consulta: 04.08.2008.

ROBLEDO, Antonio Gómez. La ley en el pensamiento platônico. In: **Platón: los diálogos tardíos**. Actas del Symposium Platonicum 1986. México, DF: UNAM; Academia Verlag; Sankt Augustin, 1987.

ROCHA, Everardo. **O que é mito**. 5ª. ed. São Paulo: Brasiliense, 1991.

SANTOS, Maria Januária Vilela. **História Geral**. São Paulo: Ática, 1977.

SCHLEIERMACHER, Friedrich Daniel Ernest. **Introdução aos diálogos de Platão**. Tradução de Georg Otte; Revisão técnica e notas de Fernando Rey Puente. Belo Horizonte: Editora UFMG; Departamento de Filosofia - FAFICH/UFMG, 2002.

SÓFOCLES. **Rei Édipo**. Prefácio, tradução e notas de J. B. Mello e Souza. 19ª. ed. Rio de Janeiro: Ediouro, 1998.

TEATRO VIVO. **Introdução e história**. São Paulo: Abril Cultural, 1976.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO. Sistema Integrado de Bibliotecas. Grupo DiTESES. **Diretrizes para apresentação de dissertações e teses da USP**: documento eletrônico e impresso. Vânia M. B. de Oliveira Funaro, coord. et al. São Paulo: SIBI-USP, 2004.

VERNANT, Jean-Pierre. **As origens do pensamento grego**. Tradução de Ísis Borges B. da Fonseca. 3ª. edição. São Paulo: Difel, 1981.

WATANABE, Lygia Araujo. **Platão por mitos e hipóteses**: um convite à leitura dos diálogos. São Paulo: Editora Moderna, 1995

WOLFF, Francis. **Sócrates: O sorriso da razão**. Tradução Franklin Leopoldo e Silva. 2ª. edição. São Paulo: Editora Brasiliense, 1982.

XENOFONTE. Ditos e feitos memoráveis de Sócrates. Tradução de Líbero Rangel de Andrade. In: **Sócrates**. 2ª. edição. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os pensadores).