



Prisma Jurídico
ISSN: 1677-4760
prismajuridico@uninove.br
Universidade Nove de Julho
Brasil

Toledo Fernandes, Plínio
As razões de Sócrates ou o conflito de modelos no Críton de Platão: uma polêmica
Prisma Jurídico, núm. 5, 2006, pp. 257-274
Universidade Nove de Julho
São Paulo, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=93400516>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica
Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal
Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

As razões de Sócrates ou o conflito de modelos no *Críton* de Platão: uma polêmica

Plínio Fernandes Toledo

Especialista em Filosofia Contemporânea – UFMG;

Mestrando em Ciências da Literatura – UFRJ.

Baependi – MG [Brasil]

plinio@estancias.com.br

▼ Este artigo explora, de forma sumária, o conflito entre dois modelos de direito detectado a partir da análise da postura adotada por Sócrates diante das leis da cidade, conforme é apresentada por Platão no diálogo intitulado *Críton*.

Palavras-chave: Argumento. Conflito. Recusa.

1 Cenário

Pelo menos no que concerne ao substancial, não cabe dúvida sobre a historicidade do *Críton*, de Platão. Sem dúvida Críton, da mesma idade e do mesmo *demo* que Sócrates, era seu amigo mais próximo, mesmo que, em relação ao vigor intelectual, não fosse aquele que mais se aproximasse dele. No entanto, é ele quem trava a mais difícil batalha para salvar Sócrates. É ele quem até o último momento luta contra a tenacidade inalterável do amigo. É Críton, enfim, quem apresenta as razões que Sócrates recusa, uma a uma, com determinação de ferro.

Contra as razões de Críton, Sócrates opõe as suas próprias razões e, assim, refutando o esforço argumentativo do discípulo, sela o próprio destino rumo à execução de sua pena. Que estranho esforço daquele que, afinal, argumenta contra si mesmo. Mas é isso o que o diálogo nos mostra? Ou as razões de Sócrates só podem ser entendidas pelo fato de ele ter incorporado, em sua vida, a prática daquela sabedoria da qual é o exemplo mais perfeito: a filosofia? A filosofia sela o destino do personagem platônico porque o põe em confronto com o que se impõe, como regra exterior e irreconhecível, diante daquilo que lhe consiste.

O sentido da recusa de Sócrates, que se esquia de fugir e aniquila as razões de Críton, deve ser entendido, caso se pretenda compreender não só o diálogo em questão, mas também a origem da firmeza moral do mestre ateniense que se apóia integralmente numa forma de saber fundada sobre as exigências do ser. Ela também ilustra um conflito entre o cidadão e a cidade e o caráter individual e a legalidade política como forças que se opõem e apenas, artificialmente, podem conciliar-se. O final do diálogo nos mostra essa conciliação na aceitação passiva de Sócrates em sua defesa das leis ou, em um lance retórico, a ironia irrompe, em um último momento, como uma maneira de avalizar uma contradição que a vida não pôde resolver?

A recusa de Sócrates, magistralmente desenhada por Platão na primeira parte do diálogo, funda-se em uma postura que se ampara numa es-

colha individual e livre, cuja consecução parece não estar vinculada a determinados fatores externos que podem promovê-la ou impugnar. O sentido do projeto socrático deriva da unidade do ser e do agir, do discurso e da ação, do conhecimento e da vida, produz uma personalidade ética, completamente harmoniosa, que se desloca no interior de suas circunstâncias, movida por suas razões e pela certeza da importância de manter a coerência de sua proposta e missão, mesmo à custa do sacrifício de sua vida. Estamos diante de um modelo de comportamento que se ampara não na lei, mas na determinação da consciência moral que estabelece uma modo de agir derivado de uma forma de pensar e em consonância com ela. Não se trata da concordância entre o cidadão e as leis da cidade, mas da exigência ditada pela livre decisão do sujeito moralmente livre. Em que medida os dois modelos se diferenciam, ou até mesmo se opõem, é o que buscamos compreender ao ler o *Críton*.

2 Um modelo na tragédia

Ironicamente, o *Críton* não nos estaria dizendo que as exigências do indivíduo são inconciliáveis com as determinações da cidade? Se extraíssemos as conseqüências políticas de tal enunciado, teríamos de concordar com a afirmação de Sérgio de Holanda, segundo a qual “o Estado não é uma ampliação do círculo familiar e, ainda menos, uma integração de certos agrupamentos de certas vontades particularistas, de que a família é o melhor exemplo” (BUARQUE DE HOLANDA, 1988, p. 101). As leis são coercitivas e se instauram em detrimento das vontades particulares e de sua submissão a um mecanismo impessoal que as regula, mediante a imposição de diretrizes abstratas.

Não existe entre o indivíduo, seu círculo familiar e o Estado uma gradação, mas, antes, uma discontinuidade e até uma oposição. Segundo ainda Sérgio Buarque de Holanda,

A indistinção fundamental entre as duas formas é prejuízo romântico que teve os seus adeptos mais entusiastas durante o século décimo nono. De acordo com esses doutrinadores, o Estado e as suas instituições descenderiam em linha reta, e por simples evolução da família. A verdade – sustenta o historiador –, bem outra, é que pertencem a ordens diferentes em essência. *Só pela transgressão da ordem doméstica e familiar é que nasce o Estado e que o simples indivíduo se faz cidadão, contribuinte, eleitor, elegível, recrutável e responsável ante as leis da Cidade. Há nesse fato um triunfo do geral sobre o particular, do intelectual sobre o material, do abstrato sobre o corpóreo e não uma depuração sucessiva, uma espiritualização de formas mais naturais e rudimentares, uma procissão das hipóstases, para falar como na filosofia Alexandrina. A ordem familiar, em sua forma pura, é abolida por uma transcendência.* Ninguém exprimiu com mais intensidade a oposição e mesmo a incompatibilidade fundamental entre os dois princípios do que Sófocles. Creonte encarna a noção abstrata, impessoal da Cidade em luta contra essa realidade concreta e tangível que é a família. (BUARQUE DE HOLANDA, 1988, p. 101, grifo nosso).

Da mesma forma, não seria lícito afirmar que nesse ciclo de peças, que se inicia com a Apologia, passa pelo Críton e termina com o Fédon, Platão não estaria a nos apresentar, como Sófocles na *Antígona*, o mesmo combate entre a realidade efetiva do indivíduo e a noção impessoal da Cidade e suas leis? E a impossibilidade do cumprimento da concretude da vida ética, na qual a aceitação da lei é uma conquista da consciência individual, e não a imposição de uma norma abstrata mediada pela vontade geral? Enquanto, na *Antígona*, o indivíduo se confronta com as normas ditadas pela vontade política ancorada no ressentimento em nome dos valores ancestrais radicados na família, no *Críton* ele o faz em nome de seu

caráter e da unidade substancial entre pensamento e vida que a prática da filosofia busca concretizar.

Na *Apologia*, Sócrates parece mais preocupado em tratar, com certo desprezo irônico, seus acusadores do que em se defender. Segundo Nietzsche, a defesa de Sócrates figura entre aqueles processos peculiares, nos quais o réu aparece como seu acusador, ao tratar com desdém aqueles que sustentam as instituições que o condenam (PLATONE, 1996, p. 24-30). Concordando com Nietzsche, Carlos Garcia Gual arrisca:

Se Sócrates não tivesse feito a sua defesa com esse seu estilo tão pessoal de exercitar a ironia, os jurados atenienses não o teriam condenado à morte e essa morte não teria suscitado o escândalo e as apologias de seus discípulos e, então, Platão não o teria tomado como protagonista de seus *Diálogos* e, em consequência, a história da filosofia grega e ocidental teria sido distinta do que foi. (GUAL, 1998, p. 9).

O confronto do indivíduo com as leis da cidade e o valor absoluto da intenção moral em Sócrates confirma-se em pesquisa recente de Pierre Hadot. Segundo ele, “[...] no diálogo socrático, a verdadeira questão que está em jogo não é *isso de que se fala*, mas *aquele que fala* [...]” (HADOT, 1999, p. 54, grifos do autor). O indivíduo é posto em primeiro plano como sugere Nícias, personagem de Platão no *Laques*. Ainda segundo Hadot, Sócrates, a partir do acordo mútuo de indivíduo para indivíduo, que exige o autotestemunho do seu interlocutor em cada etapa da discussão, opera nele uma tomada de consciência; ele se autoquestiona, é forçado a voltar-se para si mesmo. (HADOT, 1999, p. 56) No capítulo intitulado “O apelo do *indivíduo* ao *indivíduo*”, aponta o *turning point* histórico fundamental da posição socrática: “É no elogio a Sócrates pronunciado por Alcibíades que surge, pela primeira vez, na história, a representação do Indivíduo, caro a

Kierkegaard, do 'Indivíduo como personalidade única e inclassificável.' (HADOT, 1999, p. 57, grifos nossos).

Sócrates é *átomos*: estranho, extravagante, absurdo, inclassificável, esquisito. É o que ele dirá de si mesmo no *Teeteto*: "Eu sou totalmente esquisito (*átomos*) e não crio senão *aporia* (perplexidade)" (PLATONE, 1996, 149 a.). A exigência do indivíduo que busca autonomia em confronto com o que o força de fora: não está situada aqui uma novidade introduzida por Sócrates?

3 As razões de Sócrates

Como entender as razões de Sócrates em relação às de Críton? Como ligá-las à gratidão, demonstrada pelas leis da pólis, sem violar a coerência do diálogo? A conciliação entre a escolha individual e a exigência legal é possível? O diálogo nos diz exatamente o contrário, ou seja, aquilo que denominamos tragédia da razão reside na impossibilidade de conciliar duas esferas distintas de "justiça" que não se tocam por pertencerem a distintos planos de validade e de legitimidade: as da autoridade moral, radicada na liberdade de escolha e na autodeterminação individual, na autodeterminação "atópica do indivíduo Sócrates", e a da autoridade política, fundamentada na obediência e no conformismo social (*Apologia*, 31 c-e)? A tragédia de Sócrates não residiria na impossibilidade de o indivíduo autêntico, portanto estranho aos parâmetros gregários da comunidade, conciliar-se com os ditames das leis políticas? Não estaria na contradição entre o projeto individual e a coerção da coletividade? Onde reside o modelo do direito senão no poder que se reveste de várias formas, mas sempre se apresenta como a impossibilidade de o homem ajustar-se, em harmonia com as disposições de seu caráter, ao direito de ser o que é? A sentença de Píndaro: "Torna-te o que tu és" é a verdade microscópica de uma tensão entre o eu mesmo e a alteridade de uma ordenação abstrata;

o julgamento de Sócrates é a prova da contradição; a recusa das razões de Críton à aparente aceitação que se pauta pela distância irônica daquilo que é inaceitável: a submissão da consciência individual a uma idéia plasmada em oposição àquilo que a constitui.

3.1 As razões de Sócrates, eis o problema.

O próprio Sócrates, porém, ao contrário do que possa parecer, não faz nenhuma ironia no final de seu discurso de defesa ao declarar: “No entanto, agora chegou o tempo de partir. Eu parto para morrer, e vós para viver. Mas para quem está reservado o melhor lote é desconhecido de todos, exceto de Deus?” (PLATONE, 1996, p. 46, tradução nossa). Quem vive a verdadeira vida está situado em que tipo de limite: o genérico da lei ou o particular da consciência moral? Ou melhor, vive a liberdade absoluta da tensão estabelecida pela busca que torna a proximidade com o divino o sentido que transcende a relatividade do obedecer à lei porque ela é a lei. Essa célebre intuição tornou-se socialmente efetiva por meio do monumento que Platão ergueu em sua obra. Já no tempo de Cristo, quatro séculos mais tarde, a autocompreensão do homem incorporou-se à cultura da ecúmena helenístico-romana, e, de novo, a verdade universal da existência teve de ser ligada a uma morte representativa: o dramático episódio de Jó 12 é o equivalente cristão à *Apologia* do filósofo. Ambos representam o conflito dos modelos da conduta: o da exigência absoluta contra a exigência relativa da legalidade.

No *Críton*, a *phrónesis* socrática, definida como o conhecimento eficiente do bem, revela-se ser, ao mesmo tempo, algo teórico e prático. Sócrates é representado, nesse contexto, não na postura familiar do dialético que educa seus interlocutores, confundindo-os, mas como um indivíduo que deve justificar, diante de si mesmo e dos outros, os motivos de sua ação aparentemente injustificável. Se ele foi condenado por uma sentença

injusta que refletiu tão-só a incompreensão de seus contemporâneos em relação à natureza de sua missão, então por que não aceitar a fuga? Estamos, portanto, diante de uma questão crucial, cuja resposta depende da correta compreensão da natureza da missão e do projeto filosófico socrático. Isso somente será possível se conseguirmos determinar precisamente as razões que Sócrates opõe às solicitações de Críton.

O que nos impressiona na leitura do *Críton* não é apenas a força dos argumentos, tampouco a visibilidade das razões apresentadas, mas o substrato existencial que lhes confere sentido: o destino de um homem determinado por seu caráter, talhado de tal forma que as determinações da razão harmonizam-se completamente com as diretrizes da ação. O que legitima verdadeiramente a recusa de Sócrates diante das razões de Críton? Consideramos que a resposta a esta questão lança uma luz considerável não só sobre a estrutura e o conteúdo do diálogo que tencionamos examinar, mas também sobre o tipo de proposta que funda certa forma de compreender a filosofia, como um tipo de tensão estabelecida de busca interior, na qual pensamento e ação se unificam naquele tipo de harmonia dórica entre *logos* e *ergon*, mencionado por Platão no *Laques*.

A recusa de Sócrates, diante da facilidade circunstancial da fuga e sua legitimação racional, mediada pela refutação das razões de Críton, deve revelar-nos, em última instância que, desde Sócrates, a opção por um modo de vida integral não se situa no fim do processo da atividade filosófica como se fora um apêndice acessório, mas, ao contrário, na origem, em uma complexa interação entre a reação crítica a outras atitudes existenciais, a visão global de certa maneira de viver em consonância perfeita com a forma de pensar e de ver o mundo e a própria decisão voluntária.

Para nosso propósito, podemos dividir o texto do diálogo em duas partes fundamentais: na primeira, Sócrates, argumentando contra as razões defendidas por Críton para a sua fuga, refuta-as em nome de princípios que constituem a essência de sua concepção filosófica e do tipo de *phrónesis* que define a unidade de sua tarefa (PLATONE, 1996, 43 A–49 A-E); na

segunda, a *Prosopopéia das leis*, tece um monólogo, no qual demonstra uma espécie de “dever de gratidão” pelas leis de um Estado que injustamente impugnou seu projeto, condenando-o à morte (PLATONE, 1996, 49 E–54 B-D). Diante desses dois modelos de legalidade, estabelece dois conflitos. No primeiro, o sujeito, em nome de sua missão, se confunde, em unidade substancial, com sua vida; no segundo, o *cidadão irônico*, louva a cidade que o impede de viver uma vida sem fraturas. Neste caso, o abstrato elevado acima do indivíduo lhe rende tributo em seu momento crítico.

Após um breve Prelúdio (43A–44B), em que Críton anuncia a chegada da nave sacra de Delos (43 A–D) e revela-se o sonho premonitório de Sócrates do regresso à pátria (43 D–44 B), inicia-se o discurso de Críton, convidando-o a fugir do cárcere (44 B–46 A). Tal discurso, por meio da apresentação de três razões, tenta convencer Sócrates a fugir:

- 1 – Se Sócrates não fugir, as pessoas condenarão seus amigos por não tê-lo ajudado (44 B–D);
- 2 – Todas as dificuldades práticas comportadas pela fuga são superáveis (44 E–45 C);
- 3 – Permanecendo no cárcere, Sócrates prejudica a si mesmo, seus filhos e amigos (44 C–46 A).

Em seguida, Sócrates inicia seu discurso, no qual apresenta as razões para não fugir, substancialmente distintas das apresentadas por Críton. Destacamos as que tocam mais de perto nossa linha interpretativa e a ilustram:

- 1 – A vida de um homem deve ser coerente com sua doutrina (46 B–47 A);
- 2 – Não se deve seguir a opinião de todos, mas apenas daquele que sabe (47 A–D);

- 3 – Não se deve valorizar a vida como tal, mas, antes de tudo, o viver segundo a virtude e a justiça (47 D–48 B);

Sócrates enuncia sua defesa em relação às leis da pólis (49 E–54 D), em que se destacam alguns pontos:


- 1 – Por que Sócrates possui um dever de obediência em relação às Leis? (51 C–52 A);
- 2 – A incoerência e inconsistência da vida de Sócrates no exílio (52 D–54 A);
- 3 – Sócrates não deverá viver, se não for em consideração à justiça (54 B–D).

Para, finalmente, o diálogo encerrar-se num “Epílogo” (54 D–E).

Segundo sustentamos, Sócrates não poderia validar uma proposta e cometer uma ação que resultaria na impugnação de seu discurso, sem que, ao mesmo tempo, invalidasse sua vida e a razão de ser de seu projeto como um todo. O motivo primeiro para recusar a fuga radica-se na escolha consciente de um tipo de vida que implica a decisão subjetiva de adequar a ação aos princípios racionais que constituem o fundamento teórico de sua missão, conferindo-lhe um tipo de condição individual, absolutamente própria, que projeta seu destino acima das vicissitudes de suas circunstâncias sociais¹. Denominamos “exigência absoluta” aquela situada no plano da interioridade moral que apresenta a imagem do homem como um todo harmonioso, autônomo, independente dos fatores externos que possam, eventualmente, levar a sociedade e/ou a autoridade política à aceitação ou à recusa de seu projeto. Tal exigência funda-se no tipo de harmonia, cuja finalidade é a constituição de uma forma de vida, na qual pensamento e ação se unificam na integridade do caráter individual. Significa a harmonia interior do indivíduo autocrático, cuja ação concorda com os princípios morais que regulam a totalidade de suas relações.

Na segunda parte do diálogo, no entanto, Sócrates, dirigindo seu discurso às leis da pólis ateniense, tece uma espécie de elogio dessas mesmas leis, sugerindo um tipo de obrigação de atribuir autoridade influente a uma maioria, a exigência política de gratidão pelos benefícios recebidos pelas promulgações dessa mesma maioria, cristalizadas no arranjo legal que sustenta a cidade e ampara o cidadão. Apresenta-se um segundo tipo de exigência, diferente da primeira, que obrigaria Sócrates, enquanto cidadão pertencente a um Estado legalmente constituído, a aceitar a sentença e a recusar a fuga em nome de um aparente dever de gratidão para com as leis da pólis. Chamamos de “exigência relativa” aquela situada no plano da exterioridade do direito e referente ao dever político da gratidão. Tal exigência se funda num tipo de harmonia política, cujos fins estabelecem a necessidade de buscar a concordância da ação individual às determinações exteriores da norma que obriga o indivíduo, com um caráter de relatividade, em razão de situar-se no horizonte de uma comunidade historicamente situada, a conformar-se aos seus ditames legais. Nesse contexto, torna-se válida ao ser estabelecida e pode ser mudada somente se houver uma deliberação, cuja expressão é a autoridade política. A norma não corresponde necessariamente à ação real, uma vez que, quando essa ação não equivale à norma prevista, ela é violada. Essa violação, que pode ser uma inobservância ou uma inexecução, exige uma resposta externa da autoridade constituída².

Essas duas esferas, a da intenção moral, representada em Sócrates pela harmonia dórica, e a do direito, pela sanção que busca, no contexto da pólis ateniense, salvaguardar a lei da erosão das ações contrárias, não são necessariamente redutíveis nem conciliáveis, a não ser no interior de uma comunidade política justa, na qual as leis constituídas pudessem ser a representação objetiva das exigências morais do indivíduo. Nesse caso, a lei política perderia seu caráter distintivo, e a esfera jurídica seria dissolvida diante da efetividade de uma comunidade de homens justos, o que não era o caso da sociedade ateniense na época de Sócrates, de acordo com o que Platão nos informa em uma célebre passagem da “Carta VII”:



Finalmente compreendi que todos os Estados atuais são mal governados, pois sua legislação é quase irremediável sem enérgicas providências unidas a felizes circunstâncias. Fui então irresistivelmente levado a louvar a verdadeira filosofia e a proclamar que, somente à sua luz, se pode reconhecer onde está a justiça na vida pública e na vida privada. (PLATONE, 1996, 326b, tradução nossa).

Platão anuncia uma conciliação possível, mas não no contexto em que se encontrava a vida política ateniense que condenou Sócrates. A pólis ateniense e suas leis, por mais benéficas que possam ter sido ao cidadão e por mais que Sócrates se esforçasse em louvar seus benefícios, foram-no apenas em um sentido relativo, uma vez que lhe permitiram viver, mas não viveram por ele; possibilitaram escolher, mas não lhe determinaram a escolha e seus resultados; deixaram-no propor-se livremente fins, mas não determinaram quais. Se o filósofo deve alguma gratidão em relação às leis de um Estado que o amparou, ele possui consigo mesmo uma dívida de natureza vária em relação aos princípios que lhe permitiram construir a vida, em consonância com seu pensamento. O dever que a moral obriga é incondicional, e apenas a suprema liberdade de seguir as suas próprias leis o justifica.

O contraponto entre o circunstancial e o essencial é mostrado por Sócrates em uma passagem significativa da *Apologia*, em que se afirma: “[...] a bondade não provém da riqueza, mas é a bondade que transforma a riqueza ou qualquer outra coisa, em público ou na vida privada, em algo valioso para o homem” (*Apologia*, 31 c-e) e, no *Górgias*, deixa claro que não aprova nenhuma forma de pólis, chegando a afirmar que “não conhecemos ninguém que se tenha revelado um bom estadista nesta nossa cidade [...]” (PLATONE, 1996, 516 C–517 A, tradução nossa). Mais à frente diz: “Creio que sou um dos poucos – para não dizer o único – dos atenienses que tentam praticar a verdadeira arte do estadista” (PLATONE, 1996, 521 D, tradução nossa). Como é possível aceitar o

discurso de Sócrates, louvando as leis da cidade sem levar em consideração a perspectiva crítica situada no contexto de sua missão que estabelece uma diferença radical entre seu projeto pessoal e as leis constituídas, ou seja, mantém-se apenas se o reportarmos àquela forma de unidade existencial que determina o caráter integral e autônomo do projeto filosófico em confronto com a fratura causada pela lei abstrata que se interpõe entre o indivíduo e a sociedade política?

Em outra passagem significativa da *Apologia*, Sócrates afirma o tipo de autonomia em relação às determinações exteriores que buscamos esclarecer, quando sentencia: “Portanto, atenienses, podeis ou não me condenar, mas não mudarei meu comportamento, mesmo que eu tenha de morrer mil vezes” (CORNFORD, 2001, p. 34). Esse tipo de coerência que se verifica na atitude de Sócrates firma-se na busca consciente de uma vida que não renuncia à totalidade de sua natureza, mas integra, numa mesma personalidade harmoniosa, todas as determinações de sua experiência existencial. Como é possível o ajuste entre a interioridade do princípio que regula a moralidade e a exterioridade da norma que sustenta o direito numa sociedade que o próprio Platão considerou injusta?

4 Polêmica

Quando as exigências da individualidade não se coadunam com as obrigações da coletividade, à qual das duas se deve renunciar? Sabemos que Sócrates não abdica de sua escolha, mas sabemos também que não foge de suas conseqüências. O *Críton* nos mostra o *intermezzo* do desfecho que é antecipado na *Apologia* e concluído no *Fédon*. Um desfecho desfavorável ao filósofo que, sem renunciar à sua liberdade e autodeterminação, submete-se à exigência legal da comunidade política.

Levanta-se, então, o problema: ao apresentar estes dois tipos de exigência no contexto de um desfecho trágico, a da intenção moral e a da

norma jurídica, o *Críton* de Platão estaria tentando demonstrar a impossibilidade de conciliação entre as exigências do projeto filosófico e as determinações legais do direito estabelecido pela sociedade ateniense? Entre o modelo da autoridade teórico-moral e o da político-jurídica, baseados em princípios e graus de validade distintos: um no conhecimento das leis universais e na adequação do comportamento moral a esse conhecimento, outro fundado no poder e na confiabilidade? Um construído em liberdade, outro fundado na coação e na tirania da opinião da maioria? Sócrates demonstraria, assim, a consciência de que não há por que recusar o que lhe foi determinado pelas leis da cidade, tendo em vista que essas leis não tocam a essência de sua proposta? Os modelos não se coadunam apenas; eles nem sequer se reconhecem.


Não é a gratidão em relação às leis que obriga Sócrates a recusar a fuga e a aceitar o seu destino, mas a consciência de estar investido de uma autoridade que não deve buscar, como motivo principal, a aceitação coletiva e, portanto, não pode querer conciliar-se com as exigências da coletividade? Vale dizer: a aceitação, ou não, do projeto filosófico não representa uma exigência do próprio projeto. Não é isso o que se busca com ele, portanto é indiferente a sua aprovação, ou não, pela autoridade política e pela opinião da maioria que lhe são absolutamente exteriores. Assim, a razão última de Sócrates não se apresentaria na defesa das leis da pólis, mas, antes, na refutação das razões de Críton, cujo sentido repousa, substancialmente, na recusa do filósofo em separar o conteúdo do seu pensamento do substrato existencial que lhe confere significado. Eis uma diferença fundamental que Platão buscou realçar. Grande parte de seus escritos foi, de fato, dedicada a mostrar que o Sócrates que bebeu a taça de cicuta não era um sofista, mas, ao mesmo tempo, procura tornar claro, para nós, que Sócrates, devido à sua singular arte da dialética, necessariamente deveria parecer um sofista aos olhos da corte ateniense, ou seja, que a natureza da arte praticada por ele e as exigências fundamentais de sua filosofia não haviam sido compreendidas por aqueles que exerciam

o comando da cidade. Mais uma vez a dificuldade em lidar com a *atopia* socrática. Por outro lado, Platão encontra em Sócrates a viva realidade de como uma pessoa poderia apegar-se resolutamente àquilo que concebia como correto – inequívoca, incondicionalmente e em completa liberdade e autoconfiança de uma personalidade inteira e autocrática que independia de quaisquer influências externas.

Platão deve ter-se perguntado como um Sócrates foi possível em uma pólis, cujo senso político, como o de Atenas daquele tempo, estava a tal ponto corrompido. Que tipo de poder e autoridade poderia capacitar alguém, em contraste com a forma usual de proceder, a apegar-se ao que é justo, embora isso estivesse além de toda questão e disputa passíveis de compreensão por aqueles de seu tempo e lugar? Apenas algo poderosamente real em sua própria existência, uma certeza ligada ao conhecimento da verdade que condiciona a forma de ser e de agir e que transcende todo comportamento estabelecido pela convenção social e todo o conjunto das crenças (*doxai*) sustentadas pela sociedade. Esse seria um estado no qual a justiça, isto é, a completa unidade do individual e do universal, deveria ser a realidade, e a verdadeira política, aquela cujo significado dependesse inteiramente de homens como Sócrates.

5 O naufrágio na ironia

Cornford afirma que, na *Apologia* de Platão, Sócrates recusa-se a aceitar o perdão em detrimento da busca da sabedoria e da missão, cujo sentido, afirmamos, radica-se no esforço de construir uma forma de vida em completa harmonia com as diretrizes teórico-morais do ser e do conhecer. Aceitar o perdão significaria, ao mesmo tempo, invalidar a sua missão e o sentido de sua busca, porque resultaria na admissão de uma culpa que transferiria à cidade a autoridade suprema sobre aquilo que só se pode fundar em completa liberdade e autonomia. Se Sócrates aceita



o perdão, implicitamente admite o sentido da impugnação de sua busca por parte da cidade, condenando-se a si mesmo. O mesmo se dá com a possibilidade da fuga. Ela não é possível porque as circunstâncias a favorecem, ou seja, porque, desde o princípio, não se dá como possibilidade, pois não se pode admiti-la, tampouco praticá-la sem que se cometa, ao mesmo tempo, o absurdo de permitir a invalidação desse conhecimento, chamado de “autoconhecimento”, que leva ao reconhecimento daquele ser – a alma em cada um de nós – cuja perfeição é o verdadeiro sentido da vida. Sustentamos que a dívida de gratidão em relação à pólis não pode constituir o tema do diálogo nem justificar as razões de Sócrates. A razão de Sócrates é de outra natureza e sustenta-se numa moralidade de aspiração espiritual que deve ocupar o lugar da moralidade corrente baseada na submissão social.

A reflexão sobre o conflito entre o sujeito e a cidade, entre o moral e o jurídico e a tragédia da razão, que se radica na inconciliabilidade dos modelos em luta, parte da situação socrática e, assim, sela seu destino, que tem o mesmo tamanho de seu fracasso. Ao tentarmos seguir o exemplo de Sócrates, pisamos em solo inseguro. Dele possuímos a palavra e, por isso mesmo, não temos nada. Na palavra socrática, algo de diferente e de oposto se escondia diante do manifesto; pelo menos era isso que, constantemente, o exterior indicava. Nele, navegamos ao mesmo tempo que naufragamos. Recorde-se Kierkegaard:

Se dizemos que o que constituía o substancial em sua existência era ironia (é claro que aí há uma contradição, mas também te de haver), e ainda por cima postulamos que a ironia é um conceito negativo, vê-se facilmente quão difícil se torna fixar uma imagem dele; sim, até parece impossível, ou então pelo menos tão trabalhoso como pintar um duende com o barrete que o torna invisível. (KIERKEGAARD, 2005, p. 26).

O insubmisso Sócrates submete-se à lei. Qual o sentido dessa aparente submissão? Ela é, na verdade, submissão ou, ao contrário, afirmação do sentido dos princípios que validaram sua busca num plano superior àquele ocupado pelas exigências ordinárias da comunidade política? Apontamos uma saída quando percebemos o problema, ou a negatividade escorregadia do irônico nos dribla para além de toda saída?

Ao abordarmos o conflito dos modelos, a ironia da solução nos deixa de mãos vazias. Cabem aqui as indagações; caberiam também as respostas? Entretanto, se o essencial em filosofia é fazer a pergunta, devemos contentar-nos com os caminhos que a pergunta nos abre, mesmo admitindo o desconforto a que ela, finalmente, nos abandona. Se não nos acertarmos com a verdade, cumpriremos a vida da razão.

The reasons of Socrates or the conflict of models in Criton by Plato: a controversy

▼ This article searches, in a summary way, the conflict between two models of rights, detected from the analysis of the position adopted by Socrates face of the city laws, conform it is presented by Plato in the dialog entitled Criton.

Key words: Argument. Conflict. Refusal.

Notas

- 1 Sobre a noção de unidade entre caráter e destino, Erich Auerbach esclarece que “desde sua origem, na Grécia, a literatura européia tinha a noção de que o homem é uma unidade constituída de corpo (aparência e força física) e espírito (razão e vontade), e que *seu destino como indivíduo vem dessa unidade*.” (AUERBACH, 1997, p. 13).
- 2 Quanto à questão da “Teoria da gratidão” como caso especial da obrigação geral de ajudar pessoas ou entidades que nos beneficiam, remetemos o leitor a Hurd, H. M. (2003). Ronald Dworkin (1986) possui também uma teoria da obrigação fundada na gratidão porque, segundo ele, numa “comunidade verdadeira”, os cidadãos têm obrigação de obedecer à lei proveniente do fato de eles terem recebido benefícios da comunidade.

Referências

AUERBACH, E. *Dante, poeta do mundo secular*. Tradução Raul de Sá Barbosa. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997.

BUARQUE DE HOLANDA, S. *Raízes do Brasil*. 20. ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1988.

CORNFORD, F. M. *Antes e depois de Sócrates*. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

DWORKIN, R. *Law's Empire*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1986.

GUAL, Carlos Garcia. *Acerca de "El Proceso de Sócrates" de Gregorio Luri*. Barcelona: Mondadori, 1988.

HADOT, P. *O que é a filosofia antiga?* 1. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

HURD, H. M. *O combate moral*. 1. ed. Tradução Edson Bini. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KIERKEGAARD, S. A. *O conceito de ironia: constantemente referido a Sócrates*. 2. ed. Tradução Valls, Á. L. M. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2005.

PLATONE. *Tutti gli scritti*. 3. ed. Milano: Rusconi, 1996.

REALE, Giovanni. *História da filosofia antiga*. 1. ed. v.1. Tradução Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1993.

VOEGELIN, E. *The collected works of Eric Voegelin*. v. 12, Published Essays, 1966-1985. Baton Rouge/Londres: Louisiana State University Press, 1988. Disponível em: <[http://pwp.netcabo.pt/netmendo/Voegelin%20\(Evang.%20e%20Cultura\).htm#_ftnref48](http://pwp.netcabo.pt/netmendo/Voegelin%20(Evang.%20e%20Cultura).htm#_ftnref48)>. Acesso em: 16 nov. 2006.

recebido em 1º jun. 2006 / aprovado em 25 ago. 2006

Para referenciar este texto:

TOLEDO, P. F. As razões de Sócrates ou o conflito de modelos no Crítón de Platão: uma polêmica. *Prisma Jurídico*, São Paulo, v. 5, p. 257-274, 2006.