

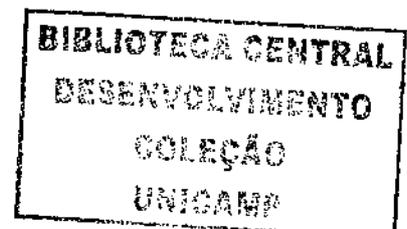
**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

**Sócrates e o problema da desobediência civil: um estudo da
Apologia e do Críton de Platão**

Orientador: Prof. Dr. Alcides Hector Rodriguez Benoit

Maria do Socorro da Silva Jatobá

**Campinas
2006**



UNIDADE	BC
Nº CHAMADA	UNICAMP
	J318s
V	EX
TOMBO BC	69387
PROC.	16.123-06
C	<input type="checkbox"/>
D	<input checked="" type="checkbox"/>
PREÇO	1,00
DATA	29/07/06

FICHA CATALOGRÁFICA ELABORADA PELA
BIBLIOTECA DO IFCH - UNICAMP

Bib ID 383787

J318s Jatobá, Maria do Socorro da Silva
Socrátes e o problema da desobediência civil: um estudo da
Apologia e do Crítón de Platão / Maria do Socorro da Silva
Jatobá. - - Campinas, SP : [s. n.], 2006.

Orientador: Alcides Hector Rodriguez Benoit.
Tese (doutorado) - Universidade Estadual de Campinas,
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Platão. 2. Filosofia antiga. 3. Ética. 4. Desobediência civil.
I. Benoit, Alcides Hector Rodriguez. II. Universidade Estadual de
Campinas. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

(cc/ifch)

Palavras - chave em inglês (Keywords): Philosophy, Ancient.
Ethics.
Disobedience, Civil.

Área de concentração : Filosofia.

Titulação : Doutor em Filosofia.

Banca examinadora : Alcides Hector Rodriguez Benoit, Flávio Oliveira, Lucas
Angioni, Maria Carolina Alves dos Santos, Gerson Pereira.

Data da defesa : 29/03/2006.

MARIA DO SOCORRO DA SILVA JATOBÁ

**SÓCRATES E O PROBLEMA DA DESOBEDIÊNCIA CIVIL: UM
ESTUDO DO CRÍTON E DA APOLOGIA**

**Tese de Doutorado apresentada ao Departamento
de Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas da Universidade Estadual de Campinas
sob a orientação do Prof. Dr Alcides Hector
Rodriguez Benoit.**

Este exemplar corresponde à redação
final da Tese defendida e aprovada
pela Comissão Julgadora em
29 / 03 / 2006

BANCA

Prof. Dr. (orientadora) Alcides Hector Rodriguez Benoit

Prof. Dr. (membro) Flávio Ribeiro de Oliveira

Prof. Dr. (membro) Lucas Angioni

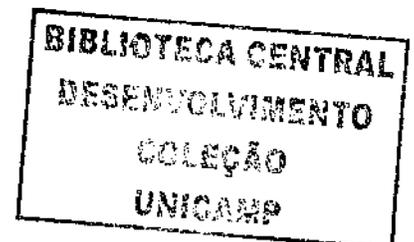
Prof. Dr. (membro) Maria Carolina Alves dos Santos

Prof. Dr. (membro) Gerson Pereira Filho

Prof. Dr. (suplente) Gabrieli Rafaeli

Prof. Dr. (suplente) Francisco Benjamin de Souza Neto

Março/2006



200615-14

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Alcides Hector Rodriguez Benoit, pela orientação, gentileza, liberdade para trabalhar, paciência e, sobretudo, pela inestimável confiança.

Aos meus pais, Alfredo e Diva Jatobá, porque me ensinaram o mais importante.

Aos Professores Flávio Oliveira, Fabrício Possebon, Carlos Arthur Nascimento, Luciana Romeri, Marco Zingano e José Antônio Alves Torrano, com os quais estudei.

À querida amiga Emília de Moraes, pela solidariedade, amizade, discussões filosóficas e presença firme e decisiva no momento mais difícil.

Aos amigos, Marilina Bessa, João Alberto Serra Pinto, Auxiliomar Ugarte, Lúcia Rocha Ferreira, Valcicléia Pereira da Costa, Bernadete Andrade, Lilane, Patrícia e Dione Pinheiro de Melo, pela presença amiga.

À D. Zenira Ferreira, pela atenção e carinho.

Aos Professores Doutores, Flávio Oliveira, Gerson Pereira Filho, Lucas Angioni e Carolina Alves dos Santos, pela disponibilidade de espírito para lerem e corrigirem meu trabalho.

À Mathilde Hosannah, prima e amiga em todas as horas.

Aos Drs. João Ziccardi e Otávio Távora, pelo empenho, competência, seriedade, solidariedade e humanidade.

A João Soares do Lago Jr., Luís Carlos e Sílvia Gibello, pela confiança.

Aos meus irmãos, Fátima, Norma, Alfredo, Afonso, Maria do Carmo e Maria de Nazaré, pela presença amiga incondicional e permanen-

te. À Tayra, Carlos Alberto, Lucas, João Alfredo e Livia, pelo dom do encantamento e pelas alegrias, grandes alegrias.

Ao Departamento de Filosofia da Universidade Federal do Amazonas, por minha liberação. À CAPES, pelo auxílio financeiro.

Ao Senador Eduardo Suplicy, pela fineza de espírito.

A Deus, sempre, pelas dores, alegrias, feridas e curativos.

À Norma Jatobá, minha irmã, e aos amigos Otávio Távora e
Adriana dedico, com gratidão e alegria, este trabalho.

SUMÁRIO

Resumo.....	09
Abstract	10
Apresentação	11
Capítulos:	
1.0 Antigone e Sócrates: um confronto e aproximação entre Sófocles e Platão	41
- 1.1 O sujeito moral e a desobediência ou obediência às leis.....	52
2.0 Sócrates entre o <i>daimónion</i> e o <i>demos</i>	99
- 2.1 Sócrates estrangeiro.....	99
- 2.2 O sotaque socrático: a verdadeira <i>aporia</i>	126
- 2.3 <i>Logodaídalos</i> : o artífice das palavras.....	126
3.0 É preciso que lute o povo pela lei, tal como pelas muralhas.....	127
- 3.1 Algo em comum.....	127
- 3.2 Como se deve viver? O senso comum e a reflexão filosófica.....	136
- 3.3 Paradoxo da desobediência consentida.....	162
- 3.4 A Personificação das Leis.....	177
- 3.5 O discurso das leis.....	180
- 3.6 O estatuto onto-filosófico das leis.....	185
4.0 Sócrates, cultor de Apolo.....	191
- 4.1 O deus flechicerteiro: o sentido épico e trágico de Apolo.....	191
- 4.2 A identidade do deus.....	201
- 4.3 Sócrates, o herói filosófico.....	211
Bibliografia.....	217

Nous parlerons contre les lois insensées, jusqu'à ce qu'on les réforme; et en attendant nous nous y soumettrons. Celui qui, de son autorité privée, enfreint une loi mauvaise, autorise tout autre à enfreindre les bonnes. Il y a d'inconvénients à être fou avec les fous qu'à être sage tout seul.

(Diderot, Supplément au voyage de Bougainville)

Pois que a fortuna dirige e a fortuna faz balançar sempre a felicidade e a infelicidade. E ninguém pode ser profeta sobre a humana condição.

Sófocles, Antígona, 1157.

Que seja fácil, se quiserem, fazer melhores leis. É impossível fazê-las tais que delas não abusem as paixões dos homens, como abusaram das primeiras. Prever e pesar todos esses abusos por vir é talvez uma coisa impossível para o homem de Estado mais consumado. Colocar a lei acima do homem é um problema que eu comparo ao da quadratura do círculo em geometria. Resolvi esse problema e o governo fundado sobre essa solução será bom e sem abuso. Mas até lá estejam certos de que onde acreditarem fazer reinar leis serão os homens que reinarão.

Rousseau, Considerações Sobre o Governo da Polônia e sua Reforma Projetada

RESUMO

Trata-se de examinar, nesta tese, o problema da desobediência civil a partir de um confronto entre a *Apologia* e o *Críton*. Isto porque nas duas obras encontramos diferentes e contrárias maneiras de apresentar a questão. Na primeira, não apenas considera-se a possibilidade da desobediência às ordens humanas quando estas ferirem determinações e preceitos divinos, como também uma afirmação de sua necessidade, isto é, de ser preciso, sob certas circunstâncias, desobedecer. Na Segunda, encontramos a questão sem qualquer possibilidade de admissão da desobediência, uma vez que se concentra sobre a obediência legal, isto é, sobre a necessidade incondicional de obediência às leis. Nosso trabalho parte de uma análise da *Antígone* de Sófocles e se detém, logo depois, sobre a *Apologia* e o *Críton*.

ABSTRACT

This is about the question of obedience and disobedience in Ancient Greece. We have investigated the question since Sofocles' *Antigone* and Plato's *Apology* to Plato's *Criton*. It is a very important question to know when and in which condition one is available to disobedience the law. We think this question is posed by Plato in his *Criton*. By the other side, the *Apology* seems to be completely certainly about the necessity to disobey sometimes. Firstly, when the human laws are in opposite with the divine laws. It is the theme of Sofocles' *Antigone*. She disobey the human laws to obey the divine laws.

Apresentação:

Em 1849 foi publicado nos Estados Unidos o ensaio de Henry David Thoreau denominado *Civil disobedience*. Este ensaio, já clássico, retoma, ao apresentar as razões que levaram o autor a se recusar a pagar as taxas requeridas pelo governo americano,¹ uma antiga e importante discussão filosófica e jurídica: quando, em que circunstâncias e sob quais razões é legítimo desobedecer às leis? Ao cunhar a expressão *Desobediência civil*, Thoreau discute a relação entre ética e obediência, justiça e leis, consciência ética e legalidade.

Ao ser incorporada ao vocabulário da filosofia política, passou a fazer parte daquilo que se convencionou chamar de *direito à resistência*, uma parte importante das discussões relacionadas à prática e às questões que também envolvem o direito enquanto objeto de reflexão filosófica. A Desobediência civil se apresenta, portanto, como uma das formas legítimas de violação da lei, justificada como eticamente correta por todos aqueles que a praticam, uma vez que resistir pode ser considerado um direito de todos. Embora ilegal, é considerada legítima porque fundamenta-se em princípios éticos superiores, é passiva, coletiva e pública. Por quê é passiva? Porque está vinculada à parte preceptiva da lei e não à punitiva, o que quer dizer que seus praticantes estão dispostos a sofrer as conseqüências, a cumprir as penas que seus atos suscitarem. Assim, embora não reco-

nheçam ao Estado o direito de impor obrigações que violem a consciência moral, reconhecem-lhe o direito de punir a violação das leis. A desobediência ativa é aquela que incide sobre as duas partes da lei, tanto sobre a preceptiva quanto sobre a punitiva. Os seus atores e defensores querem subtrair-se à pena embora tenham infringido a lei. A desobediência civil não é um simples desejo de subverter a ordem, de contestar as leis ou ser contra o governo enquanto instituição. Como dissemos antes, esta é uma violação da lei que se pretende justificada na medida em que a resistência é um direito de todos e seu objetivo é modificar a lei injusta, não se submeter a qualquer forma de coação e conquistar leis melhores e mais justas. Não supõe a desestabilização da ordem ou a supressão do Estado. Questiona e pressiona o governo e a ordem estabelecida mas não supõe, necessariamente, a sua destruição. Eis o que nos diz Thoreau:

Porém, para falar de um modo prático e como um cidadão, ao contrário daqueles que chamam a si mesmos de antigovernistas, eu clamo não já por governo nenhum, mas imediatamente por um governo melhor.²

O respeito e a obediência às leis estão condicionados à lei moral, aquela que obriga uma pessoa a ser justa e leal consigo e com os outros. Sendo uma ação moral e não apenas política, a desobediência civil é presidida por uma consideração e reflexão quanto ao conteúdo da lei e o ato de

¹ Thoreau recusou-se a pagar as taxas em questão porque estas seriam usadas para a guerra injusta que os EUA travavam contra o México. Foi preso, mas alguém pagou-lhe a fiança e as taxas em questão e ele foi novamente posto em liberdade.

² Thoreau, Henry David. *A desobediência civil*. Tradução de Sergio Karam. Porto Alegre: L&PM, 1999, p. 8.

desobedecer está condicionado à não violência. Assim, a ação de obedecer às leis está condicionada a não ferir a própria consciência. Nisto reside a principal diferença entre a desobediência civil e os demais atos de transgressão da lei: é uma ação que se pretende justificada porque além de pretender atingir um objetivo determinado - modificar uma determinada ação de uma autoridade quando esta for injusta - tem como principal meio de luta, provocar, por meio de ações pacíficas (jejum, rasgar documentos como o do certificado de serviço militar, não pagar taxas etc.), a adesão da população. Esta interação entre a consciência e a obediência às leis supõe, claro está, um princípio superior que é, neste caso, um princípio moral.

Deve um cidadão, sequer por um momento, ou minimamente, renunciar à sua consciência em favor do legislador? Então, por que todo homem tem uma consciência? Penso que devemos ser homens em primeiro lugar, e depois súditos. Não é desejável cultivar pela lei o mesmo respeito que cultivamos pelo direito. A única obrigação que tenho o direito de assumir é a de fazer a qualquer tempo aquilo que considero direito.³

Naturalmente, a consideração de um princípio moral superior, no caso a fidelidade à própria consciência, estabelece uma relação de assimetria entre o indivíduo e o Estado, colocando o indivíduo como superior ao Estado. O indivíduo teria, por natureza, direitos fundamentais e inalienáveis e o Estado deveria ser o guardião desses direitos na medida em que foi criado por indivíduos para realizar a função primeira de protegê-los e aos seus direitos, assegurando a todos uma convivência pacífica. Quando

o indivíduo desafia o Estado recusando-se a obedecer uma lei determinada não está, portanto, tentando destruir o Estado e sim procurando mostrar ao Estado onde ele está ferindo um direito e a consciência de seus cidadãos. Nesse sentido, a desobediência civil tem um caráter quase pedagógico⁴ uma vez que procura transformar o Estado ou o legislador e não destruí-lo.

Tempos modernos, problema moderno, pensamos. Falar em Desobediência Civil em Sócrates leva-nos imediatamente a pensar, ainda que involuntariamente, se este conceito pode ser reportado aos gregos, melhor dizendo, se não seria anacrônico o seu emprego e nesse sentido, indevido o seu uso. Talvez sim. Talvez, contudo, limitados por nosso próprio vocabulário, condicionados à nossa tradição cultural e à nossa história, não nos restem muitas alternativas, quando nos debruçamos sobre o passado para investigá-lo, pensá-lo, torná-lo, enfim, objeto de nossas reflexões senão, de algum modo, sermos anacrônicos. O certo é que assim ficou configurado e convencionado um dos problemas que envolvem o estabelecimento de uma unidade entre a *Apologia de Sócrates* e o *Crítion*.

Seduzidos pelo problema, o argumento da desobediência na *Apologia* (30 a) e a aparentemente incondicional obediência às leis professada no *Crítion*, o elegemos como nosso objeto de pesquisa de tese de doutorado. Desse modo, traçamos um percurso e elegemos um método de

³ Idem, p. 9.

⁴ Quando falamos de caráter pedagógico estamos nos referindo ao propósito político da obediência civil de ensinar a reação aos homens como um modo de modificar, de alterar para melhor uma determinada circunstância social e legal quando esta for injusta.

análise do problema: a confrontação e exame de textos que abordam o problema da desobediência civil na Grécia Antiga e, por isso mesmo, sugerem problemas que apontam para a emergência de uma noção de sujeito moral, fortemente determinado, agindo autonomamente, sem se importar com as conseqüências de seus atos.⁵ Nosso objetivo é esclarecer e discutir os textos, levantar e apontar os problemas. Naturalmente, pensamos uma hipótese de solução. Mas, ela é apenas *uma* entre outras possíveis. Não temos a pretensão de oferecer ao problema uma solução definitiva. Mesmo porque, no platonismo, não há soluções definitivas; todas são provisórias. Os textos nos desafiam com sua profusão de teses, de personagens, de desvios, de problemas.

Por isso, anunciado o fim, retirado o *clímax* da apresentação, parodiamos Borges⁶ e dizemos: a verdade é que não temos revelações a oferecer, mas apenas apresentar nossas perplexidades diante dos textos. Assim, o presente trabalho constitui um exercício, enquanto tentativa de compreensão da questão levantada, porém está longe de apresentar uma solução definitiva. É, portanto, como solução provisória que apresentamos nossa interpretação do problema. E isto não se deve a nenhum gesto de modéstia de nossa parte, mas tão somente à compreensão da complexidade e do longo caminho a ser percorrido na busca de uma análise e solução satisfatória.

⁵ Com as conseqüências negativas e não com as conseqüências morais.

⁶ Borges, Jorge Luis. O enigma da poesia in *Esse ofício do verso*. Tradução de José Marcos Macedo e organização de Calin-Andrei Mihailescu. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. p.10

Iniciamos nossa pesquisa, confrontando a *Antígone* de Sófocles com a *Apologia*. Isto porque, na peça de Sófocles, segundo pensamos, o problema da desobediência de Antígone apresenta-se como a mola propulsora para a discussão de uma questão moral de grande importância já reportada por nós quando nos referirmos ao texto de Thoreau: quando, como e em que circunstâncias pode ser legítimo desobedecer aos governantes ou aos poderes e leis constituídas? As figuras trágicas de Antígone e Creonte nos oferecem uma espécie de mapeamento de caracteres e procedimentos passionais extremamente ricos para a abordagem do nosso tema. É claro, no entanto, que a obra de Sófocles é, antes de tudo, um texto poético, uma obra de arte e, como tal, se apresenta e faz sentido. Escrita para ser representada para um público heterogêneo, devendo ser compreendida por aqueles que a viam e ouviam, não é uma obra teórica destinada a um público intelectualizado. Era, em sua época, uma obra popular.

Contudo, o ponto que mais nos interessa em Sófocles, sobretudo nesta peça em particular, é a observância da emergência de um perfil de sujeito ou, neste caso, de sujeitos morais, inteiramente responsáveis por seus atos: o homem aparece como causa própria de suas ações, como aquele que tem em si mesmo e não em algum ponto fora de si o móvel a partir do qual age. Claramente, Sófocles trabalha a partir de uma noção forte de *vontade* e *autonomia* não apenas no plano do pensamento mas, sobretudo, no plano relativo à *práxis*, à ação humana. Essas categorias são, com freqüência, negadas pelos historiadores e comentadores moder-

nos, tanto da literatura quanto da filosofia,⁷ acostumados a pensar que a noção de *sujeito*, de *vontade* e de *autonomia* remetem a conceitos recentes, introduzidos no pensamento moderno a partir da definição de sujeito pensante da filosofia cartesiana. Se não houver uma palavra que expresse o conceito, decidimos por sua inexistência. Ainda que as obras e o pensamento nelas apresentado demonstre claramente o contrário.⁸

⁷ Os mais conhecidos e notáveis pertencem à famosa escola de psicologia histórica francesa: Louis Dumont, Louis Gernet, Jean-Pierre Vernant e Marcel Detienne. Contudo, tanto Vernant quanto Detienne parecem ter sido influenciados por Bruno Snell, o grande helenista. Na esteira de Snell, os dois negam a existência da noção de vontade e outras categoria afins. Para Vernant, não existiria a vontade porque toda determinação viria de fora do indivíduo, e ele não julgaria por si mesmo e, dessa forma, sua ação não seria voluntária. No entanto, os versos 278-281 da *Antígone* de Sófocles, demonstram exatamente o contrário. Vejamos. Após a imposição do decreto que proibia a concessão de honras fúnebres a Polinices, entra um guarda anunciando que alguém desobedeceu o edito e cobriu o corpo com uma fina camada de pó, cumprindo, dessa forma, os rituais de sepultamento devidos ao morto. Diz o guarda: *Enfim, vou dizer-to. Há pouco ainda, alguém deu sepultura ao cadáver e se retirou; espalhou sobre o corpo o pó seco e fez-lhe as oferendas que são devidas.* As palavras do guarda, ao anunciarem tamanha audácia em desobedecer o edito do rei, provocam a ira de Creonte. Porém, diante do ocorrido e da reação de Creonte, o corifeu ousa perguntar se não seria este ritual uma obra divina (278-279). prontamente e de modo bastante irritado, Creonte manda o corifeu se calar chamando-o de velho desarazado. A reação do monarca e os termos utilizados por ele ao refutar a consideração do corifeu quanto à possibilidade do enterro ter sido obra de uma ação divina, de modo tão contundente e enfático, não foram escolhidos à toa pelo tragediógrafo. Sua escolha indica claramente, a intenção de demonstrar que, aos olhos de Creonte, não haveria qualquer dúvida quanto à obra ser fruto de uma ação humana, de desobediência humana e não de ingerência divina sobre a proibição que ele decretara. É humano o decreto e humana a desobediência a ele. Nossa interpretação é reforçada pela introdução imediatamente a seguir do chamado “Hino ao Homem”, cantado logo após a saída do guarda. Louvando e celebrando as conquistas e conhecimento humano, o hino também apresenta os terríveis efeitos que fazem parte da ação e da condição humana. Assim, a suposição do coro e a reação de Creonte à mesma, são inequívocas demonstração da vontade e determinação humanas como uma decisão de agir de modo moralmente aceitável, diante de um decreto que aparece como moralmente inaceitável. Tanto que o próprio corifeu pensa ser uma reação divina à lei de Creonte. Embora discordemos da posição de Vernant quanto a estes pontos, somos admiradores e tributários de seus trabalhos.

⁸ Não encontramos a ação voluntária apenas em *Antígone*, *Ájax* e *Filoctetes*. Mesmo em uma peça como *Édipo-Rei*, onde o destino tem uma influência tão determinante no desenrolar das ações humanas, não está ausente a vontade, a determinação humana, isto é, o caráter voluntário das deliberações humanas. Na realidade, isto não é uma característica apenas do teatro de Sófocles ou do teatro grego de um modo geral. Desde os primeiros documentos literários que dispomos, a *Iliada* e a *Odisséia* de Homero, já encontramos a tensão entre a vontade humana e os desígnios e propósitos divinos. Toda a ação de Aquiles, na *Iliada*, por exemplo, é movida por suas paixões, por sua decisão em não mais seguir Agamêmnon e em sua decisão de matar Heitor. Mesmo considerando o destino que lhe é próprio: vir a morrer tão logo mate Heitor. Ele decide, escolhe ter uma vida breve mas gloriosa. Por isso, ele não recua diante dos perigos que estão no desejo de vingar a morte do amigo dileto, Pátroclo, mesmo sabendo e sendo advertido pela mãe, a deusa Thétis, antes de fazê-lo, que esta ação o levaria à morte. Ainda em Homero, Zeus, o pai dos deuses e dos homens, senhor absoluto do mundo dos vivos, no primeiro canto da *Odisséia* (I, vv.32-35) profere as seguintes palavras: *Caso curioso, que os homens nos culpem dos males que sofrem! Pois, dizem eles, de nós lhes vão todos os danos, conquanto/ contra o Destino, por próprias loucuras, as dores provoquem* (Tradução de Carlos Alberto Nunes).

Quando Sófocles nos apresenta dois heróis igualmente importantes em embate, em *Antígone* - é bom que não nos esqueçamos, Creonte é um personagem tão ou mais complexo que a personagem que nomeia a peça - vemos a configuração artística do questionamento sobre os critérios e fundamentos da ação humana. As obras de arte têm um modo peculiar de despertar a reflexão sobre algo: provocando um reconhecimento ou repúdio naquele com quem dialoga, a quem se destina. Ao apresentar personagens enredados por paixões e motivações familiares, religiosas e políticas, com dificuldades para encontrar a justa medida que caracteriza a discussão racional, a única capaz de mediar as conseqüências da desmedida violência das paixões humanas em embate, o espectador, o leitor e até mesmo o crítico é levado a pensar sobre a vida, a morte, o significado e o sentido de nossas ações no mundo. Mesmo por um breve e precioso instante, a capacidade de pensar é despertada. Ao lado dela, surgem o espanto e a admiração. Estes, levados adiante, assumem diversas formas, entre elas a reflexão.

A personagem de Antígone nos comove, encanta e inquieta, por seu ardor, sua juventude, sua coragem, seu sofrimento, intransigência, soberba e, sobretudo, pela intensa defesa de um direito de seu irmão Polinices, a quem foi negado os ritos fúnebres. Imediatamente, maravilha das grandes obras de arte, sofremos com a sua desgraça e identificamo-nos com sua resistência. Sobretudo, surpreendemo-nos com ela. É a personagem que mais introduz surpresas na peça. Quando pensamos que

sua piedade tem um alicerce nas relações de *philia* consangüínea e, não obstante, universal, ficamos atônitos com o discurso proferido nos versos 909-912.⁹ Nesses versos, Antígone diz preferir o irmão em detrimento de um marido e de filhos, porque seus pais estão mortos e não mais poderão dar a ela um irmão, enquanto ela poderia ter um outro marido e filhos. Não hesita, nem por um momento, em sua decisão pelo irmão, ainda que isto custe a ela o Hades. Aliás, considera mesmo ser seu dever agradar os lá de baixo que os de cima uma vez que lá é seu lugar definitivo (vv. 71-76). Será bela sua morte se ocorrer por causa dos rituais fúnebres que vai conferir ao irmão. O que vemos até aqui, contudo, é o reconhecimento por parte da personagem de que não há saída: na impossibilidade de se subtrair ao destino ou ao acaso, só resta ao humano resignar-se com nobreza diante da inconstância de sua condição num mundo também ele inconstante e fugaz. Sofrer com dignidade e altivez é a mais nobre postura e a única alternativa.

Se Antígone desperta nossa simpatia e compaixão, Creonte, por sua vez, parece-nos, a princípio, o protótipo do governante autoritário,

⁹ Estes versos, à primeira vista, parecem estar em conflito com a tese que abraçamos: aquela segundo a qual Antígone seria a legítima porta-voz da piedade e das leis divinas, não escritas, tradicionais e em nome delas se opõe ao edito de Creonte - não aceitamos, contudo, que Creonte seja o representante das leis escritas e da cidade; segundo nosso ponto de vista, que desenvolveremos mais adiante, no Capítulo I desta tese, o representante da *pólis* é o Coro -. Quanto aos versos objetos desta polêmica, alguns especialistas chegaram mesmo a defender que seriam uma interpolação, não pertenceriam ao texto original: Jebb, por exemplo. Knox, por outro lado, aceita-o como uma auto-defesa desesperada de Antígone. Kitto, considera-o como um eco irônico e sarcástico de Heródoto, 3. 119. Dawe também mantém o passo e apresenta o comentário que Aristóteles faz aos mesmos em sua *Poética*, 1417 a. Sendo já conhecidos por Aristóteles, presumimos que dificilmente seriam uma interpolação. Eles nos surpreendem e ainda não temos uma solução para o problema. Pensamos mesmo que sejam um desafio propositalmente apresentado por Sófocles a fim de não nos deixar calcificar uma única imagem dos personagens. Uma defesa do caráter ambíguo de Antígone e Creonte, porque ambi-

embriagado pelo poder recém-adquirido. Sua determinação em proibir os ritos fúnebres ao invasor de Tebas e sua igual determinação em punir aquele que o desobedecer, todavia, não são produtos de uma mente obtusa e irresponsável. Sagaz, mordaz e cruel, sua personalidade domina a cena trágica e, como Antígone, defende apaixonadamente seus princípios. Não é uma personagem sem lei, à margem da civilização e forçando, sem razão, a imposição de sua vontade. Seu traço trágico, além da desgraça inesperada que abala sua casa - a perda de sua esposa e de seu filho, Hêmon - é a confusão que faz entre sua vontade, a vontade da cidade e o “esquecimento” do divino. Ele acredita estar agindo em nome da *dike* e tem uma autoconfiança que o conduzirá ao precipício. Ao final, também dele nos com-padecemos, porque compreendemos o mesmo que as personagens da peça: na vida, um erro de avaliação, um instante de obstinação apaixonada e ausência de bom senso, de *sophrosyne*, pode causar sofrimentos e danos irreparáveis. Aquele que não possui *sophrosyne*, comete excessos que o levam, dentro da ordem social, seja ela monárquica ou democrática, a experimentar a vergonha pública, à perda do respeito por parte de seus cidadãos.

De um modo geral, o termo *sophron*, desde Homero designa o “são de espírito” e, por isso mesmo, é considerado digno do respeito de todos; aquele que conhece seus limites, sabe qual é o seu lugar no mundo. Contudo, na cultura grega antiga, o *sophron* pode ser compreendido a par-

guo, seria a defesa da condição, do estatuto da vida humana, por ser ele também, um estatuto ambíguo: incli-

tir de uma perspectiva religiosa, à maneira dos preceitos délficos do *conhece-te a ti mesmo* e do *nada em excesso*; de uma perspectiva política e social, à maneira do cumprimento das leis e no plano ético, à maneira da moral popular, isto é, manter a discrição e a moderação.¹⁰ É aquele que conhece os seus limites, que possui moderação e segue as normas estabelecidas, aquele que obedece as leis tradicionais e respeita os valores tradicionalmente dados. É um termo que se encontra absolutamente próximo das noções de *aidós* (vergonha) e *nemesis* (desaprovação pública). É um termo central para a discussão e compreensão da moral grega, com suas normas de interdição, sanção, laços de solidariedade (*philia*) e boa ordem (*eukosmia*), como vemos no *Protágoras*, 319ss. É um termo fundamental na ética, na filosofia socrática. É o termo e tema central do *Cármides*, onde costumeiramente é traduzido por prudência ou temperança. É um termo essencial nas discussões da *República* e do *Górgias*. Também desempenha grande papel nas tragédias gregas, principalmente nas sofocleanas. No caso de *Antígone*, *sophrosyne* é exatamente o que falta aos dois personagens, Antígone e Creonte. Logo depois de ser apanhada pelo guarda, após cobrir o corpo do irmão pela segunda vez, o coro, surpreso ao saber que foi Antígone quem ousou desobedecer a lei que proibia oferecer sepultamento a Polinices, se pergunta se ela foi presa em estado de *aphrosunê*. Se é ela mesma, a filha de Édipo, a responsável pela execução do ato proibido. A

na-se para o bem e para o mal.

¹⁰ Cf. OLIVEIRA, Francisco. "O conceito de *sophrosyne*". In: PLATÃO, *Cármides*. Introdução, versão e notas. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1981. p. 30-40

aphrosune de Antígone consistirá na ação autônoma, como se ela tivesse leis próprias e ignorasse, no sentido de desafiar, o decreto do rei. Também Creonte será assim considerado por haver recusado oferecer sepultamento àquele que considera um traidor, ferindo, assim, uma lei superior à sua. E a peça se concluirá com a recomendação do coro, com seu elogio e mesmo com a incitação ao homem para agir após pensar bem (*to phronein*).

Dois personagens, dois seres humanos em confronto, alegando propósitos e motivos justos. Duas leis em confronto, duas razões distintas e, aparentemente legítimas, para cumprir uma determinada lei e violar outra. Representando as leis humanas, Creonte não admite qualquer dúvida ao decreto emitido. Antígone, por outro lado, tampouco admite esquecer as leis divinas e tradicionais e insiste em preservá-las abrindo mão da própria vida. Através deles, Sófocles nos confronta com o destino humano precário, difícil e, quem sabe, sem sentido. Como compreender, então, a ação humana? Por ora, deixemos Sófocles e voltemo-nos a Sócrates.

Na *Apologia*, jorra o discurso. Irrompe o *lógos*. De início, volta-se sobre si mesmo, indaga, distingue-se, posiciona-se, afirma-se distinguindo-se dos demais: sofistas, poetas, filósofos da natureza. É um *lógos*, pungente, forte, desafiador já em seu começo, em sua irrupção. Estamos em aproximadamente 399 a.C, e, como se as portas se abrissem tal qual se abre o discurso, percebemo-nos em um tribunal antigo, onde “ouviremos” um acusado de impiedade e corrupção da juventude pronunciar o que seria seu discurso de defesa. No entanto, este discurso e esta defesa

se afiguram como uma discussão a respeito da conduta humana e de seus desdobramentos: seu alcance político, moral e filosófico.

Desse modo, quando o personagem requer ser compreendido como um estrangeiro a quem seria perdoado o “sotaque” (*Apologia* 17 c-d), somos surpreendidos pela imagem utilizada e descobrimos que Sócrates, o acusado e “autor” do discurso, utiliza a metáfora do estrangeiro para chamar atenção sobre a sua condição de inexperiente em um tribunal mas, sobretudo, para ressaltar as relações problemáticas que envolvem o filósofo e a cidade. Sendo o sotaque uma marca de singularidade a indicar o não pertencimento de alguém a um lugar e sim a outro, o “sotaque” socrático exprime a sua identidade, a sua não familiaridade ao modo de funcionamento do tribunal mas, revela ainda, a sua absoluta estranheza aos procedimentos políticos e morais ali desenvolvidos. Como, de alguma forma, estes são representativos do modo de proceder da própria cidade, adotar o procedimento de um “estrangeiro”, de alguém que tem um sotaque ao falar, imprime a diferença e toma posição contrária às desenvolvidas no tribunal. A absoluta singularidade socrática fica caracterizada por essa metáfora. Assim, a relação entre o filósofo e o tribunal, entre este e sua cidade será regida por esse “sotaque”.

Relação complexa, na medida em que o filósofo não se reduz a um cidadão comum, cumpridor de seus deveres e conhecedor de seus direitos; mas é aquele, também, que submete a cidade e seus cidadãos a um exame e investigação permanentes, a um processo de refutação sem fim, esta re-

lação põe em relevo os aspectos fundamentais, segundo a ótica do filósofo, da condição de cidadania e da condição humana e peculiar daqueles que não se contentam em viver a vida mas que se põem a examiná-la e a procurar seu sentido (*Apologia*, 38 a; 41b-c). Examinar é indagar, inquirir, procurar conhecer o que é, o que são as coisas, a vida, a morte, o bem, a justiça, a coragem, a temperança, a própria capacidade de refletir, de questionar, de pensar, enfim. O exame supõe a necessidade de conhecer, de tornar familiar a ordem e configuração do real, de estabelecer o que é real. Assim, podemos dizer que a pergunta essencial, para Sócrates, é: como se deve viver?¹¹ Na verdade, a questão sobre a definição das condições e modos de vida introduz uma outra igualmente essencial, quem sou eu?

Responder esta questão envolve, por outro lado, o reconhecimento e estabelecimento de uma distância e, ao mesmo tempo, de uma aproximação possível entre o homem e a realidade. Quando se põe a examinar a vida, o filósofo empreende uma busca capaz de determinar e estabelecer critérios para melhor definir e compreender sua interação e relação com outros homens, com sua cidade, com sua própria alma, inclusive. É preciso, para bem examinar a vida, conhecer a si mesmo (*Primeiro Alcibíades*, 124a-19b), submetendo-se a um rigoroso processo de auto-avaliação conduzido pelo *lógos* nos contornos da razão. A ausência, a falta que faz o conhecimento de si é expressa no *Fedro*, onde o problema é assim formulado:

¹¹ PLATÃO. *Górgias*, 500c. *Como estás vendo, é de suma importância o assunto de nossa discussão, um dos mais sérios com que possa ocupar-se qualquer pessoa, até mesmo de pouca inteligência, a saber, de que*

E eu não tenho, de modo algum, tempo para essas coisas. A razão, meu amigo, aqui a tens: ainda não fui capaz, como manda a inscrição delfica, de me conhecer a mim mesmo. Parece-me ridículo que, desconhecedor ainda dessa realidade me dedique ao exame do que me é estranho. Em face disso, deixando essas lendas de parte e aceitando a tradição a seu respeito, eu, - dizia-o ainda agora - não as examino a elas mas a mim mesmo, quer me descubra forma mais complexa e fumegante de orgulho do que Tifos, quer o animal mais manso e mais simples, que goza por natureza de um destino até certo ponto divino e desprovido de fumos.¹²

A fala acima citada refere-se às fábulas. Quanto a elas, Sócrates aceita o que diz a tradição. A questão mais importante é examinar-se a si mesmo, descobrir-se. Sócrates está se reportando ao famoso preceito escrito no frontispício do Oráculo de Delfos, o famoso *Conhece-te a ti mesmo*. Vernant argumenta a esse respeito, que o preceito delfico não significa um ato de introspecção a remeter para um eu oculto e invisível, a convidar para uma auto-análise. Segundo ele, o preceito assinala somente a necessidade de demonstrar aos homens seus limites em relação à divindade. Isto porque, para Vernant, o homem grego antigo não possuía nada parecido com um eu interior, uma subjetividade; não existiria, assim, nada semelhante à noção de sujeito moderno. Para ele, então, a reinterpretção socrática do preceito, com inédito alcance filosófico, teria o único sentido de remeter ao conhecimento da alma. O conhecimento da alma, *psyché*, eqüivaleria a conhecer o que se é.¹³ No entanto, Vernant desconsidera ou não deu maiores atenções, à especificidade do conceito de morte em Sócrates que reside, fundamentalmente, na separação entre corpo e alma. A separação revela a

maneira é preciso viver: se do modo.

¹² Platão, Fedro, 229 e-229 a. Tradução de José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1997.

¹³ Vernant, Jean-Pierre. (1994) "Introdução". In: *O homem grego*. pp. 18-19.

imortalidade da alma, sua sobrevivência à frágil existência corporal e a sua consideração como aquilo mesmo que define, individualiza e identifica a pessoa. Temos, aqui, portanto, do ponto de vista filosófico, claramente delineada a figura de um sujeito, a constituição de uma identidade singular e diferenciada, com um forte apelo subjetivo na medida em que a alma é colocada no centro da identidade individual, como observa o próprio Vernant.¹⁴ Todo o esforço de diferenciação de Sócrates ao longo dos diálogos platônicos conferem ênfase à questão da identidade. Está sempre ressaltando a diferença de Sócrates em relação aos demais cidadãos e dos demais homens. Naturalmente, não podemos considerar o “eu” como a instância organizadora, como o sujeito consciente apenas de seu pensamento e passível de uma existência incorpórea que constitui uma identidade essencial à maneira cartesiana. Mas, isto não significa, também, a inexistência de um sujeito ou identidade em outros moldes, fundamentado em uma consciência pessoal que implica, sempre e significativamente, a constatação da existência do outro. Aliás, a própria constatação da existência do “mesmo” e do “outro” leva à afirmação de um sujeito que se distingue e confirma pela relação com o outro. É uma relação de interdependência mas, também, de contínua diferenciação. O nome próprio é uma outra categoria que identifica e singulariza, individualiza a pessoa como o outro que tem existência, vida, sentimentos, sensações próprias, intransferíveis. Não precisamos admitir a existência do sujeito segundo o conceito ou à

¹⁴ VERNANT, JEAN-Pierre. *Mito e política entre os gregos*. Tradução de Cristina Muracho. São Paulo: E-

maneira que o definem Descartes ou Kant para admitirmos a existência de um sujeito no pensamento antigo grego.

Por isso, segundo pensamos, haveria sim uma noção de sujeito, de interioridade e de subjetividade entre os gregos antigos. Naturalmente, e por razões óbvias, não podemos compará-lo à noção de sujeito cartesiano, como dissemos acima. Mas a literatura, épica ou trágica, bem como a filosofia de Sócrates e Platão são documentos cuja análise é mais do que suficiente para nos conduzir a uma investigação mais apurada da questão. Principalmente, porque para Sócrates, viver supõe, principalmente, viver bem; pensar por si mesmo e agir, decidir, deliberar com os outros e consigo mesmo, relacionar-se com a família, com o *demos* e com a *pólis*. Para Sócrates, objeto de um exame e reflexão metodicamente conduzidos, a vida e as ações humanas devem ser marcadas pelo signo da justiça e do bem. Mas, o que é agir e, principalmente, o que é a ação moral? Como defini-la e exercê-la? De que modo a encontramos em *Antígone*, na *Apologia* e no *Críton*? Uma vez conceituadas do ponto de vista interno de cada obra, consideradas em suas particularidades e discussões internas, seria possível estabelecer algum elo em comum, isto é, o que distinguiria e identificaria os pressupostos da obra literária e das obras filosóficas?

As obras objeto de estudo têm em comum, antes de tudo, considerar a ação humana sob a perspectiva de sua finitude, isto é, a consciência permanente de sua mortalidade. Demarcando a fronteira da sua ação está,

pois, a permanente necessidade de debruçar-se sobre os limites que a configuram e definem.

Consideram, além disso, a presença constante do Outro, sua existência e interesses, comuns ou não, como indispensáveis para entender, definir e configurar o âmbito de ação do mesmo. É pelo outro que se configura a singularidade do mesmo. No olhar do outro encontra-se não apenas esse outro, mas aquele que possibilita encontrar o mesmo. Nesse sentido, o morto é um outro que reforça a identidade do mesmo. O próprio Vernant quando destaca a saudade do morto:

(...) embora estejam mortos, a saudade deles não morreu com eles; mas imortal, embora residindo em corpos que não são imortais, esta saudade não deixa de viver para aqueles que não estão mais vivos. (2001, 386)

Sobrevivendo na memória dos vivos pela saudade que neles provocam, os mortos, principalmente quando heroicizados, chegam mesmo a provocar inveja nos vivos, porque estes ainda estão sujeitos às doenças e sofrimentos que podem vir com a decadência do corpo, com as doenças que fatalmente incidirão sobre os corpos em decadência. O morto glorioso, aquele que morre por uma justa causa, tem sua *timai*¹⁵ preservada nos cultos heróicos, sua honra e glória não envelhecem jamais. Deixaram como

¹⁵ O facto de entre os homens e deuses existir ainda uma terceira classe especial de heróis, que são denominados "semi-deuses", é uma particularidade da mitologia e da religião grega que quase não encontra paralelos. A etimologia da palavra "héro" é obscura. A palavra aparece na língua grega em duas utilizações. Na epopeia antiga ela designa pura e simplesmente os heróis, cuja fama é cantada pelo poeta. A palavra tem o seu lugar bem determinado no sistema de fórmulas. Praticamente, todas as figuras homéricas são "heróis", sobretudo os aqueus no seu conjunto. Na utilização linguística posterior, o "herói" é um falecido que exerce

herança aos vivos, a sua glória imperecível. É esta identidade do morto que Creonte pretende retirar de Polinices. Retirando dele sua morte ao proibir que seja adequadamente enterrado, apagaria sua existência da memória dos vivos. Antígone não pode permitir tal desonra a um membro de sua casa e, ao se contrapor e desobedecer Creonte, reforça e destaca a impiedade da lei de seu tio, deixando Polinices para sempre na memória da humanidade. A morte, portanto, não dissolve as diferenças. Pelo contrário, as acentuam. Pode, inclusive, salientar e intensificar as diferenças (é o caso de Antígone e Sócrates, de Aquiles e Heitor, de Ajax, Filoctetes e outros heróis míticos). Aceitá-la e enfrentá-la como marca da natureza humana, aquilo mesmo que distingue e separa deuses e homens, também serve para distinguir e separar homens de homens. Receá-la ou tudo fazer para evitá-la, pode ser sinal de covardia e ignorância (*Apol.* 28e, 29a, 32a, 35ab). A morte não desfaz as discórdias, pode apenas interrompê-las e mesmo acentuá-las. Não temer a morte é um traço de coragem, uma qualidade do herói épico e trágico; um sinal de sabedoria, na filosofia socrática.

Discutindo o estatuto do morto, o tragediógrafo, por sua vez, ao colocar em cena o embate humano em torno do destino a ser dado a um cadáver, ressaltando a humanidade dos personagens, - os deuses não comandam a cena pessoalmente na *Antígone*, estão atrás, como pano de fundo -, possibilita uma reflexão sobre o destino, a autonomia, a vontade e

a partir do seu estímulo um poder para o bem ou para mal que exige uma veneração adequada. BURKERT,

a formação do sujeito moral na Atenas dos séculos V e IV a.C. Os homens são, em certa medida, importante medida, responsáveis por suas ações. Estas podem, repetimos, em certa medida, ser consideradas como ações voluntárias e não como o resultado direto de intervenções divinas. Ocorre contudo, que como a própria Antígone ressalta na fala inicial, em sua conversa com Ismena logo na abertura da peça, os acontecimentos de suas vidas estão vinculados às antigas imprecações lançadas sobre a casa dos labdácidas. Portanto, nem só dos homens, de suas decisões e vontades, depende a ordem dos acontecimentos. As ações humanas, portanto, são voluntárias apenas na medida em que as assumem como suas e responsabilizam-se por suas conseqüências. Na *Antígone* de Sófocles, não encontramos nenhum personagem que não assuma como suas as ações perpetradas e as atribua a uma influência ou ingerência divina direta. Mas, os deuses estão lá, exercendo à distância seus poderes e configurando o quadro onde se desenrolam as ações humanas. Várias vezes são mencionadas e pairam sobre os personagens, ronda-os, principalmente Hades e Dioniso. Os deuses não estão completamente ausentes, portanto. Afinal, todo o embate original que dá início à tragédia, diz respeito às leis divinas. Os deuses, porém, não são os personagens centrais da cena trágica, não são, pelo menos não de maneira óbvia, os personagens principais que conduzem a peça ou mesmo determinam as ações humanas que disparam o conflito. Mas, certamente, são eles que disparam o curso dos acontecimentos, que

desenrolam as circunstâncias a partir das quais os humanos se colocam, posicionam e voluntariamente agem. Sendo a tragédia uma releitura do mito, através do enredo que sempre se encontra por trás da trama, acham-se, sempre, os deuses. Na *Antígone*, contudo, suas discretas presenças, acentuam e intensificam dramaticamente as decisões e responsabilidades humanas. Encontrando e assumindo inteiramente a responsabilidade e o móvel de suas ações em suas próprias determinações, aliando estas à força e imperativo de seus destinos únicos e inescapáveis, as personagens vivenciam plenamente as dificuldades e conseqüências implicadas na realização de uma ação, na determinação e execução de um ato de vontade e deliberação, radicalizando-os ao identificarem suas ações às determinações de seus destinos.

Albin Lesky, ao contrário de Vernant, admite e ressalta a importância da consciência humana e a responsabilidade dos humanos frente aos acontecimentos, como um traço essencial, da tragédia grega. Vejamos o que ele diz:

Um terceiro requisito do trágico tem validade geral e, no entanto, é especificamente grego. O sujeito do ato trágico, o que está enredado num conflito insolúvel, deve Ter alçado à sua consciência tudo isso e sofre tudo conscientemente. Onde uma vítima sem vontade é conduzida surda e muda ao matadouro não há impacto trágico.¹⁶

¹⁶ LESKY, Albin. *A tragédia grega*. Tradução de São Paulo: Ed. Perspectiva, 1999. p. 34

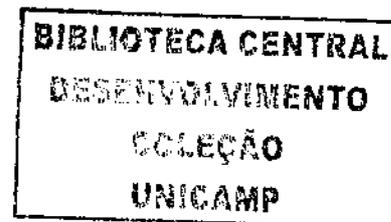
Não é a mera fatalidade que os move e conduz. Porém, tampouco são guiados por motivações e determinações exclusivamente individuais e humanas.

As personagens principais, no entanto, são meramente humanas, seres que, em embate, revelam toda a força e fragilidade de sua natureza. Por isso, escolhemos Sófocles e sua *Antígone* como uma referência oportuna para a discussão do problema da desobediência, tomando o tragediógrafo como um interlocutor de peso. Quando Sófocles diminui a presença divina em cena ou mesmo a retira, nos concede elementos fortes para a constituição do sujeito moral. Mesmo se não pretendemos elaborar teorias literárias ou filosóficas inovadoras e revolucionárias, procuramos pensar, analisar e discutir com os textos, a partir das questões que nos inquietam e convidam à reflexão, apresentando, dessa maneira, nossa leitura da peça e das obras literárias; aproximando-as, na medida do possível, e distanciando-as quando a aproximação não mais for capaz de distinguir as esferas literárias das estruturas filosóficas. Um exemplo importante que distingue e separa as duas é: a apresentação, em Sócrates, de critérios e normas a partir das quais pode-se ou não determinar a justeza das ações. Isto porque, as ações humanas serão tomadas a partir da consideração e reflexão sobre os seus fundamentos.

Após a aproximação entre Sócrates e Antígone, nos deteremos, mais especificamente, sobre a questão da desobediência e suas implicações a partir da leitura da *Apologia* e do *Crítion*, quanto à questão de exis-

tência de descontinuidade ou não entre as duas obras. Nosso ponto de partida é a relação do filósofo com a cidade: as distorções e expectativas que esta exprime em relação à filosofia e a apresentação e definição em negativo que o filósofo realiza de si mesmo: dizendo tudo que ele não é, apresenta quem ele é, através da utilização da metáfora do estrangeiro.

O filósofo, diante das expectativas e confusões operada pela cidade, cuja população parece incapaz de distinguir sofistas, físicos e filósofos, apresenta-se diante do tribunal como um estrangeiro (*Apol.* 17d) e solicita para ele a mesma compreensão a seu dialeto filosófico que seria concedida ao sotaque de um estrangeiro. Desse modo, o segundo capítulo realiza a análise do *proêmio*, explorando a metáfora do estrangeiro e a imagem do “sotaque” socrático. A identidade do filósofo pressupõe a sua diferenciação dos falsos sábios, dos sofistas, políticos e seus acusadores para, enfim, afirmar-se e distinguindo-se dos demais, e, por fim, demonstrar qual o papel do filósofo na cidade. Tal procedimento, implicará na absoluta mudança dos propósitos que o discurso socrático, aparentemente, até então apresentava ao tribunal. Enquanto todos acreditavam estar julgando e ouvindo a defesa de Sócrates, este estava, pouco a pouco, passo a passo, operando, discursivamente, o deslocamento da defesa de suas práticas, de sua pessoa, para as práticas desenvolvidas na cidade. Longe de estar agindo em sua própria defesa, o filósofo revela estar defendendo a cidade (*Apol.* 30de) que se encontra na iminência de cometer um crime ao pretender condenar



um inocente. Nesse sentido, a *Apologia de Sócrates* seria, na verdade, a Apologia da Filosofia e da cidade.

O *Proêmio* ou *exórdio* da *Apologia* apresenta as bases, os fundamentos a partir dos quais se ergue e desenvolve todo o discurso filosófico da obra.. O estilo empregado, as idéias iniciais lançadas na abertura de sua apresentação diante do tribunal, são fundamentais para compreender a redefinição operada pela defesa. Essencial, ainda, para a discussão do problema que envolve a *Apologia* e o *Críton*.

O terceiro capítulo trabalha, essencialmente, o *Críton*. Concentra-se nas discussões aí apresentadas e analisa o discurso das leis de modo a oferecer as linhas constitutivas do diálogo, analisando os discursos proferidos e explorando as conseqüências lógicas da tese defendida pelas leis, isto é, a compreensão segundo a qual fugir equivaleria a desobedecer às leis, desobedecer às leis seria injusto; logo, o filósofo não deveria desobedecê-las. A obediência, talvez, não seja incondicional e esteja fundamentada sobre a consideração de certos pressupostos teóricos e práticos. Porém, a aceitação do discurso das leis por parte de Sócrates, sim, é uma aceitação incondicional. É neste ponto, ou seja, é sobre a aceitação do discurso e, portanto, da conseqüente recusa ao plano de fuga que concentramos nossa atenção. Por quê, nos perguntamos, Sócrates nem ao menos submete a fala das leis ao crivo do *elenchos*? O discurso das leis é aceito sem qualquer hesitação, sem qualquer dúvida. O filósofo não as submete ao exercício, tão comum nos primeiros diálogos, da refutação. As leis não são

interrogadas nem contraditas sob qualquer aspecto. O discurso proferido é aceito em bloco, sem distinção, sem qualquer intervenção socrática. Além de incomum, esta incondicional aceitação do discurso das leis, como afirmação e defesa do princípio da legalidade, que estaria sendo repellido ao aceitar o plano de fuga é, no mínimo, problemático ao considerarmos o aspecto ético envolvido mas, também, o aspecto lógico da questão.

Sócrates parece compreender e aceitar a intervenção das leis e sua exigência de obediência, como condição *sine qua non* para a manutenção e preservação da ordem na cidade. Não deixa claro, no entanto, em que medida a desconsideração, a desobediência a uma única lei, aplicada de modo errado,¹⁷ é sempre bom frisar, seria suficiente para por tudo a perder. As próprias leis dizem que Sócrates fora condenado pelos homens e não por elas. Um erro humano, a condenação de um inocente e aplicação da pena máxima, justificaria a obediência? Seria, pois, o conflito entre duas esferas, duas instâncias absolutamente distintas: a esfera humana e a esfera legal? As leis ganhariam, nesse caso, um estatuto ontológico superior ao humano? Mas, não sendo elas criações humanas, quando ganhariam essa distância e superioridade em relação aos homens? Desobedecer aos homens, quando esta desobediência ferisse as leis, seria uma falta tão grave que justificasse a morte de um inocente? As próprias leis, ao longo de sua explanação, não deixam claro como e por quê, a inobservância ou de-

¹⁷ É repetido, sempre, a inocência socrática. Aliás, esta inocência é condição de toda argumentação apresentada tanto na *Apologia* quanto no *Críton*.

sacato a uma só lei, poderia abalar todo um sistema legal e toda a ordem política, social e cultural da cidade.

Porém, tampouco poderíamos concluir que esta inconseqüência lógica do argumento das leis, seja considerada condição suficiente para desprezarmos todo o argumento e considerá-lo inteiramente abusivo e autoritário. Proceder desse modo, não seria reproduzir, de modo contrário, a atitude do filósofo que aceitou-a como verdadeira e permaneceu na prisão aguardando o momento de sua execução? Claro está, que é a natureza e sentido da aceitação que está em jogo, que procuramos compreender.

Desse modo, não podemos desconsiderar uma longa tradição de sacrifícios pessoais em nome de um bem maior; do sacrifício de vidas humanas queridas em nome de uma causa superior. Não podemos proceder como se Sócrates estivesse completamente alheio e apartado desse modo de compreender e se colocar no mundo. A filosofia socrática dialoga muito de perto com a tradição épica e trágica para lhes sermos indiferentes em nossas análises e interpretações.

Assim, Aquiles, na *Ilíada*, em nome de Pátroclo e da glória imperecível, perde a vida; Ifigênia é sacrificada pelo próprio pai, Agamêmnon, na *Ifigênia em Áulis*, para não frustrar a campanha do exército grego contra Tróia; Meneceu, nas *Fenícias*, oferece a vida em sacrifício em nome da vitória de Tebas. A própria Antígone se insere perfeitamente entre os exemplos citados, afinal sacrifica-se em nome da honra e sobrevivência do nome de seu irmão e de sua linhagem superior, a um só tempo desgraçada e nobre.

A tradição mitopoética épica e trágica é forte e importante demais para ser deixada de lado, para ser, simplesmente, ignorada. Sócrates menciona, várias vezes, esta tradição ao longo dos vários e diferentes diálogos.¹⁸ A própria questão da dualidade dos saberes, sabedoria humana e sabedoria divina é uma herança homérica e hesiódica. Já a encontramos em Homero (*Iliada*, II, 484; *Odisséia*, I, 88; Hesíodo, *Teogonia*, 26-28). Não a deixaremos de lado e examinaremos o problema apresentado à luz de alguns dos exemplos mencionados. No entanto, não podemos deixar de pensar, também, quais seriam as conseqüências éticas e políticas da admissão da penalização da inocência no coração da filosofia. Estas e outras questões mobilizaram nossa atenção e conduziram a nossa análise ao longo do trabalho mas, principalmente, no terceiro capítulo da tese.

O quarto e último capítulo, propõe o filósofo, o Sócrates da *Apologia*, como cultor de Apolo e a filosofia como a forma que, nele, tomou o culto a esta divindade. A partir dessa consideração, retomamos nossas discussões sobre a desobediência professada na *Apologia* e a obediência requerida no *Crítion*. Pensamos, pois, os problemas apresentados, dentro de um contexto e momento filosófico ímpar, que seria o da eleição, por parte de Sócrates, de um certo tipo de piedade racionalista e eminentemente in-

¹⁸ Somente na *Apologia*, para citarmos um exemplo, Sócrates cita Homero quatro vezes: em 28bd (*Filho, se mauares a Heitor para vingar a morte de teu amigo Pátroclo, tu próprio morrerás; pois, dizia ela, o teu destino te espera logo depois de Heitor*). PLATÃO. *Defesa de Sócrates*. Tradução de Jaime Bruna. Col. "Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1973. Todas as nossas citações da *Apologia* serão feitas desta tradução e edição). Na *Apologia* estão citados, de cabeça, os versos da *Iliada*, XVIII, 96, 98 e 104. Em 34d, encontramos, ainda, a seguinte citação: "Eu também não deixo de ter parentes". Como lá diz Homero, não nasci dum carvalho ou dum penedo". Também nessa obra, Sócrates cita a *Odisséia*, XIX, 163. No *Crítion*, em 44b en-

telectualista da religião grega, como resultado de uma redefinição e reconceitualização da crença nos deuses que, ao contrário do que supunham seus acusadores e condenadores, não conduziria, conforme acreditaram, a uma negação e introdução de novos deuses, mas sim a uma confirmação absoluta dos deuses constituídos, sob uma nova perspectiva: a perspectiva filosófica, segundo a qual é vedado ao deus mentir porque o deus deve, em sentido filosófico e religioso, ser considerado essencialmente bom (*Apologia*, 21b; *Críton*, 54e; *República* II, 379a-b, 383a). Perspectiva, contudo, que Sócrates adota, sem desconsiderar a tradição poética e mítica, tradição que ele parecia conhecer muito e bem.

Por fim, concluimos sem responder a todas as questões levantadas, mas apresentando uma proposta de solução à questão proposta desde o projeto que resultou nesta tese, a saber, o da existência ou não de uma linha de continuidade entre a *Apologia* e o *Críton*. Não é uma solução inédita, original. Contudo é a solução que pensamos possível, a partir de nossos esforços de discutir e pensar o problema, a única que nos foi possível visualizar até aqui.

Não haveria, portanto, segundo tentaremos demonstrar argumentativamente, uma única linha de continuidade entre as duas obras, mas apenas a linha da continuidade temática. Não existindo, contudo, continuidade ou coincidência absoluta de idéias, premissas e argumentos filosófi-

contramos: Sócrates, “ao terceiro dia chegarás aos campos férteis da Ftia”, que é uma citação da *Iliada*, IX, 363. Também faz uma alusão à *Odisséia*, IV, 841.

cos entre as duas obras. Embora encontremos postulados e teses comuns não só entre *Apologia* e *Críton*, como também entre estas e *O Górgias*, o *Fêdon*, *A República*, e mesmo uma obra como *O Político*, é impossível conciliar o projeto político proposto na *Apologia* com o projeto político-filosófico desenvolvido no *Críton*. Não apenas porque a interdição à desobediência contradiz o argumento da *Apologia*, mas, sobretudo, pelo consentimento, presente no *Críton*, da penalização da inocência.

O filósofo que, na *Apologia* (36de), com ou sem ironia, isto faz pouca ou nenhuma diferença, não aceita qualquer penalização, como nos mostra a fala abaixo citada, não poderia aceitar, sem qualquer tipo de contradição, o discurso das leis.

Que sentença mereço por ser assim? Algo de bom, Atenienses, se há de ser a sentença verdadeiramente proporcionada ao mérito; não só mais algo de bom, adequado a minha pessoa. O que é adequado a um benfeitor pobre, que precisa de lazeres para vos viver exortando? Nada tão adequado a tal homem, Atenienses, como ser sustentado no Pritaneu; muito mais do que a um de vós que haja vencido, nas Olimpíadas, uma corrida de cavalos, de bigas ou de quadrigas. Esse vos dá a impressão de felicidade; eu a felicidade; ele não carece de sustento, eu careço. Se, pois, cumpre que me sentenciem com justiça e em proporção ao mérito, eu proponho o sustento no Pritaneu. (Apol. 36d)

Sócrates não se considera culpado e por isso, não é capaz de propor nenhuma pena: nem exílio, nem retratação, nem multa. Propõe, antes, a si mesmo, um prêmio: ser sustentado no Pritaneu, durante um ano, por ser justo e inocente; por despertar a cidade do sono dogmático no qual achava-se imersa. Isto nos pareceu, até agora, como absolutamente incompatível com a recusa em fugir da prisão, apesar do filósofo permanecer re-

forçando sua inocência no *Críton*. A comparação e aproximação que realizamos, no primeiro capítulo, entre Sócrates e Antígone, não tem lugar no *Críton*. Não seria possível confrontar um e outro personagem, a partir da defesa, do discurso proferido pelas leis e, mais difícil ainda, da aceitação socrática do mesmo. Ainda que compreendamos a morte de Sócrates, do princípio ao fim, como um ato absolutamente revolucionário.

Se não encontramos respostas às inúmeras perguntas formuladas, encontramos, ao menos assim esperamos, o pensamento que engendrou tantas dúvidas e dificuldades; aproximamo-nos do discurso de Sócrates nas obras examinadas e de suas *aporias*. É quando nos damos conta do valor metodológico da *aporia* e do reconhecimento da ignorância como condição essencial para o conhecimento.

1.0 Antigone e Sócrates: um confronto e aproximação entre Sófocles e Platão

...A tensão está em progresso contínuo, no seio da mudança.

K. Reinhardt, *Sophocle*

O tema deste capítulo aproxima, como pode ser percebido pelo título, um trabalho filosófico e um trabalho literário. Assim, alguns podem ser levados a perguntar o que haveria em comum entre uma obra literária e uma obra filosófica, o que aproximaria um filósofo e um tragediógrafo? Precisando ainda mais: que tipo de discussão e que forma de abordagem seria capaz de vincular Platão e Sófocles? A última preocupação revela, acima de todas as outras, a compreensão da existência de uma distância que parece natural, isto é, própria tanto à forma quanto à exposição de pensamento, entre a filosofia e a poesia, entre a reflexão filosófica e a tragédia grega.

Embora pensemos que, para além deste tema, isto é, para além da recusa em obedecer uma determinada lei ou um determinado tipo de ordem e poder, envolvendo os dois personagens que nomeiam este capítulo, exista entre eles alguns outros pontos em comum, no momento, nossa preocupação está centrada exclusivamente sobre o nosso tema. Nesse sentido, nossa investigação repousa sobre a questão da desobediência conforme apresentada na *Apologia*, renegada no *Críton*, e a desobediência de Antigone na peça homônima.

Desse modo centraremos nossa análise nos aspectos filosóficos das obras em questão ainda que uma pertença ao gênero literário e a outra figure e atravesse os dois gêneros. Quando dizemos que a *Apologia de Sócrates* freqüenta tanto o gênero filosófico quanto o gênero literário, queremos chamar atenção para a especificidade desta em relação aos demais diálogos platônicos no sentido de acentuarmos o caráter retórico, em sentido técnico e não pejorativo, isto é, a arte do bem falar, da famosa defesa socrática. Caráter este, entretanto, que não isola, compromete ou diminui suas proposições filosóficas. A *Apologia* alia literatura e filosofia como poucas, raríssimas obras o fazem, mesmo as platônicas. Se podemos considerar, como alguns o fazem, as obras de Platão como moradoras de uma região fronteira entre os dois gêneros¹⁹, certamente a *Apologia de Sócrates* é a que mais partilhas e concessões realiza.

Voltando à nossa questão: o que justifica o paralelismo temático entre as duas obras, presumimos que seja algo próprio das discussões e do processo cultural ateniense que as envolve e perpassa. As falas socráticas e os embates trágicos das personagens de Sófocles parecem demonstrar a existência de uma preocupação com as leis, com o *nómos*, com o exercício do poder, para além dos aspectos meramente jurídicos e ou políticos. Aliás, como observa muito bem Jean-Pierre Vernant,

(...) Os gregos não têm a idéia de um direito absoluto, fundado sobre princípios, organizado num sistema coerente. Para eles, há como que graus de direito. Num pólo, o direito se apoia na auto-

¹⁹ Cf. SEESKIN, Kenneth. *Dialogue and discovery: a study in Socratic method*. p. 1-17.

ridade de fato, na coerção; no outro, põe em jogo potências sagradas: a ordem do mundo, a justiça de Zeus. Também coloca problemas morais que dizem respeito à responsabilidade do homem. Desse ponto de vista, a própria Dike pode parecer opaca e incompreensível: comporta, para os humanos, um elemento irracional de força bruta.²⁰

A questão da obediência e ou desobediência às leis da cidade supõe a necessidade de problematização dos princípios que fundamentam e justificam a elaboração e promulgação das mesmas; a necessidade de reflexão sobre o sentido e significado da vida em comunidade e, principalmente, a necessidade de reflexão sobre a relação entre o divino e o mundano; a necessidade, enfim, de pensar o que significa ser homem no mundo e qual o verdadeiro sentido da vida. Para examinar e discutir estas questões, nada melhor do que apresentar e problematizar os móveis e as razões das ações humanas. Na peça de Sófocles, o embate entre os dois personagens principais e suas respectivas visões da *dike*, fazem irromper a força bruta.

O aspecto brutal da *dike*, assinalado por Vernant, envolve Antigone e principalmente Creonte, levando-o ao desespero e à solidão que só os heróis trágicos experimentam. Abandonados por todos, amigos e deuses, os heróis prosseguem obstinados em seus objetivos. Uma presença divina e invisível acompanha toda a peça. Um deus, em particular, ronda a cena trágica: Hades. Ao lado dele, Dioniso e Zeus são os deuses que se configuram como aspectos do mundo e unidades representativas do drama que Sófocles recria e desdobra. Embora constantemente mencionados e até

²⁰ VERNANT, Jean-Pierre e NAQUET, Pierre Vidal-Naquet. *Mito e Tragédia na Grécia Antiga*. Tradução de Anna Lia de Almeida Prado, Filomena Yoshie Hirata, Maria da Conceição M. Cavalcante, Bertha Halpem

mesmo invocados, eles não atuam a não ser indiretamente. Todavia estão lá, por paradoxal que pareça. E suas presenças configuram-se de modo a delinear em cena a indiscutível transitoriedade que caracteriza a existência humana em contraposição à permanência da presença divina no mundo. Designando as forças superiores que regem e constituem a vida, os deuses invocados na cena trágica de *Antígone*, lembram ao espectador os limites precários da condição humana, mas também e antes de tudo, que esta não se realiza nem na dependência absoluta das interferências divinas, nem por uma absoluta determinação da vontade humana e sim no entrelaçamento e interdependência entre as duas ordens. Na tensão permanente entre a interferência de uma força superior à vontade humana e as determinações, decisões e razões que presidem os atos humanos enquanto expressão de autonomia e autodeterminação, constitui-se o herói trágico e o herói filosófico por excelência, o Sócrates da *Apologia* e do *Críton*. Ou, revelando um outro problema, os Sócrates de Platão²¹.

Assim, os deuses invocados, temidos ou ultrajados são os deuses mesmos da tradição e a permanência e resistência de seus cultos ao longo de tantas transformações de ordem política, econômica, cultural e religiosa demonstra um processo de intercâmbio e modificação permanente entre a visão mítica tradicional aristocrática e as inovações democráticas que a-

Gurovitz e Helio Gurovitz. São Paulo: Editora Perspectiva, 1999, p. 03.

²¹ Entre os *scholars* e estudiosos da obra de Platão, existe uma controvérsia quanto à unidade da identidade de Sócrates ao longo dos diálogos. Segundo alguns, existiria mais de um Sócrates, além do reconhecido Sócrates, o jovem, o que justificaria a diferença de posicionamentos no que diz respeito à obediência enquanto uma espécie de dever moral do filósofo professada na *Apologia* e a obediência enquanto dever legal defendida no *Críton*. São personagens homônimos mas distintos.

companharam o nascimento da *pólis*, entre os deuses tradicionais e os deuses filosóficos. A visão do sagrado segundo a tradição literária trágica e a visão do sagrado segundo a filosofia. O que marca a diferença? Sobre tudo uma compreensão socrática intelectualista segundo a qual, se os deuses são paradigmas das ações humanas e se estas devem, necessariamente, tender para o bem, a piedade deve-se sustentar na virtude (*areté*) conforme encontramos na *Apologia*, 28b, 28d, 30b, 38e, bem como no *Críton*, 48bc. Chamamos de entendimento ou compreensão racionalista da piedade a consideração e determinação dos deuses e do homem como sujeitos morais cujas ações e suas finalidades últimas, podem ser racionalmente determinadas, racionalmente executadas, racionalmente aceitas ou rejeitadas. Transformados em paradigmas das ações humanas, retira-se dos deuses os defeitos e falhas morais que possam servir de justificativa para as faltas morais humanas. Enquanto modelos, devem obedecer o princípio de perfeição moral absoluta.

Por isso, realizamos uma comparação entre Sócrates e Antígone, porque em ambos há uma determinação do sujeito moral compatível com a presença e determinações divinas, cujo modelo perpassa suas decisões arriscadas, suas decisões de perder a vida em nome de um princípio e de um valor superior. Ambos elegem a justiça como um valor superior à conservação da própria vida, na medida em que a vida humana está submetida à ordem do tempo, sendo transitória e passageira, enquanto a justiça é perene e deve ser compreendida a partir de desconsiderações temporais ou

circunstanciais. A vida humana ganha, pois, um caráter marcadamente moral: o homem deve determinar qual o melhor modo de vida e este deve estar, incondicionalmente, submetido à prática do bem. Deve-se, portanto, ser capaz de determinar, em qualquer tempo e sob qualquer circunstância, em que consistem a justiça e o bem. Contudo, o respeito às leis divinas e sua consideração como superiores às humanas, deve ser considerado muito mais como um aspecto comum à desobediência de Antígone e do Sócrates da *Apologia*, do que do Sócrates do *Críton*. Este reconhecimento sustenta-se e funda-se na compreensão do sagrado como não dependente de um livro, de uma casta sacerdotal ou de um conjunto de Cânones prescritivos e tampouco, sobre uma definição do espaço do sagrado enquanto responsável pela existência humana.²² O sagrado, *hierós*, é um laço natural, uma qualidade que exprime a associação e relação entre o homem e o divino, entre o homem e forças que lhe são superiores. Nesse sentido, recupera-se a noção primordial da palavra *hierós*, provavelmente ligada a uma raiz indo-européia que tem o significado, por uma derivação e correspondência com o adjetivo védico *israh*, de *forte*, *cheio de força por uma influência divina*.²³ O sagrado, podemos compreender assim, tanto em Antígone quanto em Sócrates, é a força moral que sustém e nutre as ações humanas. Mesmo diante da presença dessa força, contudo, os homens não são marionetes divinos e sua ação está condicionada, também, à sua vontade, aos apelos de seus desejos e ao exercício de sua razão e à sua capacidade

²² Cf. Vegetti (2994).

de decisão.²⁴ À sua deliberação, enfim. Destino e deliberação podem, então, ser compreendidos como verso e reverso de uma mesma realidade. Afinal, como nos diz Albin Lesky,²⁵ a tensão entre a vontade humana e os desígnios divinos, na Tragédia, *revela a grandeza daquele que supera o inevitável ao incorporá-lo à sua própria vontade*. O que Sócrates realiza é a eliminação da tensão. Não há uma tensão e diferença entre a vontade do filósofo e os desígnios da divindade uma vez que este, o homem que sabe, realiza suas ações tomando por modelo uma divindade boa e justa e não uma divindade semelhante ao humano. Separando epistemologicamente as duas esferas, a humana e a divina, o filósofo pode ser definido como aquele que, se não conhece, tampouco supõe saber (*Apol.* 23b). Nesse sentido, Sócrates realiza uma inversão dos pressupostos trágicos: entre a ação humana e a ação divina existiria uma diferença ontológica e uma diferença de grau; uma diferença essencial, sim, mas não quanto aos aspectos negativos. A diferença reside na qualificação da relação entre o humano e o divino e na qualidade absolutamente positiva da essência e da natureza divina. Os deuses não mentem e são absolutamente bons por obra e graça de sua natureza. O homem, por sua vez, erra por ignorância, sobretudo, da superioridade do conhecimento e das ações divinas. Esta superioridade não se restringe a serem os deuses portadores de poderes superiores no que diz respeito ao vigor físico e imortalidade (*Eutifron*, 6bc). Consiste, principal-

²³ BENVENISTE, Émile. *O vocabulário das Instituições Indo-Européias*, II, p.193-198.

²⁴ Como bem observa OTTO, Walter (2005), o grego não tem uma palavra específica para vontade; o termo que significa propriamente pensamento (*gnome*) também serve para designar decisão.

²⁵ LESKY, Albin. *A tragédia grega*. p. 108.

mente, numa forma absoluta de bem que os determinam como seres morais paradigmáticos (6e) das ações praticadas pelos homens. É nisso que eles são superiores e melhores do que os homens. Assim, o homem mais consciente de sua ignorância é, justamente, o enviado dos deuses à cidade:

Podeis reconhecer que sou bem um homem dado à cidade por esta reflexão: não é conforme à natureza do homem que eu tenha negligenciado todos os meus interesses, sofrendo, há tantos anos, as conseqüências desse abandono do que é meu, para me ocupar do que diz respeito a vós, dirigindo-me sem cessar a cada um em particular, como um pai ou um irmão mais velho, para o persuadir a cuidar da virtude. (Apol. 31a-33c)

A compreensão de si mesmo como um presente divino enviado à cidade é várias vezes reforçada (Apol. 21a, 21e, 23b, 28d-e, 30a, 31a-b) e este reforço implica na discussão da relação que Sócrates desenvolve com a cidade, sua relação, mais precisamente falando, com a política. Essa relação, por sua vez, está irremediavelmente vinculada à sua compreensão de sua atividade filosófica como uma missão divina. Isto significa compreender a atividade filosófica como um modo de servir ao deus.

Grave falta, Atenienses, teria cometido eu, que, em Potidéia, em Anfípolis e Délio, permaneci como qualquer outro, no posto designado pelos chefes por vós eleitos para me comandar e ali enfrentei a morte, se, quando um deus, como eu acreditava e admitia, me mandava levar vida de filósofo, submetendo a provas a mim mesmo e aos outros, desertasse o meu posto por temor a morte ou de outro mal qualquer. Seria grave e então deveras com justiça me haveriam de trazer ao tribunal pelo crime de não crer nos deuses, pois teria desobedecido ao oráculo por temor da morte e supondo ser sábio sem que o fosse. (28-29a)

Sócrates estaria aí, professando uma nova forma de culto – a reflexão filosófica – que implicava num exame rigoroso da vida, não apenas a sua vida pessoal, mas a de todos – e na conseqüente compreensão dos limites do conhecimento humano e na exigência do cuidado de si como um requisito para a realização plena da vida e da cidadania, através da incitação à virtude. Submeter a si mesmo e aos outros ao exame contínuo, significa aplicar o *elenchos*, submeter crenças, convicções e práticas à arte da refutação a fim de determinar o que ele mesmo e cada um dos homens sabe ou pode *vida* vir a saber. Somente assim, justifica-se a existência humana, pois *que vida sem exame não é digna de um ser humano*. (38a) A reflexividade, o conhecimento, portanto, são essenciais porque estabelecem um vínculo entre a existência humana e o reino da moralidade. Vínculo necessário e indissolúvel. Não é qualquer vida que faz sentido, é aquela cujo agente se questiona, que é o resultado de uma prática cujo fim procura esclarecer os fundamentos da moralidade humana, estabelecendo parâmetros e critérios de normatização dessas práticas.

Desde criança (31d) o filósofo afirma que ouve uma “voz” que *se produz e, quando se produz, sempre me desvia do que vou fazer, nunca me incita*. Essa voz que o impede de agir, é o *daimonion*, um sinal divino de advertência quanto aos riscos que a ação pública acarretaria ao filósofo, àquele que se dedicou a examinar quais as condições para uma boa vida e que, por isso mesmo, contrariava certos interesses políticos porque demonstrava, sempre, a ignorância dos que apareciam aos olhos de todos, inclusive aos pró-

prios, como homens sábios (*Apol.* 21b-24c). Sendo o exame realizado em serviço do próprio deus (22a), através da refutação das idéias e noções apresentadas pelo interlocutor, naturalmente que este não se sentia confortável e satisfeito em ser contestado, em ser refutado. O *elenchos* é a “arma” que Sócrates empunha contra a ignorância.²⁶

Desse modo, o filósofo procede, e aqui seguimos com Aristóteles, por meio de um raciocínio indutivo que preside sobretudo suas investigações e reflexões sobre o domínio ético e político com a finalidade de alcançar e definir conceitos universais que sustentem e nutram as reflexões éticas e os procedimentos morais compreendidos como os objetos, por excelência, da reflexão filosófica. Ao partir de proposições particulares, o filósofo pretende, por meio do raciocínio indutivo, alcançar proposições gerais e universais capazes de determinar a essência das proposições tomadas como ponto de partida.²⁷

Lançando mão do expediente refutativo (o *elenchos*), Sócrates interrogará sempre, conduzindo seu interlocutor à auto-contradição e asunção de sua ignorância quanto ao objeto que ele afirmava conhecer.²⁸ Na grande maioria das vezes, é simples a pergunta formulada ao seu interlocutor: o que é x? Ao perguntar pela definição daquilo que seu interlocutor diz saber, Sócrates o conduz a respostas que nada mais serão senão exemplos daquilo que foi perguntado e não definições propriamente ditas.

²⁶ Cf. REEVE, C.D.C. *Socrates in the Apology: an essay of Plato's Apology of Socrates*, p.52.

²⁷ ARISTÓTELES, *Metafísica* A 6, 978b; M4, 1078b.

²⁸ Na *Apologia* (24d-28ab) o exemplo de utilização do *elenchos* se encontra no interrogatório de Meleto.

Diante do embaraço da evidência de seu erro, ao interlocutor nada resta senão admitir sua ignorância. Este procedimento, como veremos adiante, nos apresentará um sério problema de ordem lógica, isto é, conduzirá à formulação do famoso paradoxo socrático da virtude conhecimento.

Uma vez que Sócrates condiciona a ação justa e boa ao conhecimento da virtude, esta se afigurará como condição *sine qua non* de toda e qualquer ação moral. Será condição necessária para a determinação da ação moral. Portanto, para além da auto-determinação, o sujeito moral para ser considerado como tal, depende do conhecimento, dizendo de outro modo, encontra-se na dependência da filosofia. Assim, à primeira vista, somente o filósofo poderia ser considerado como sujeito moral. Porém, o embaraço é ainda maior porque o filósofo admite que seu conhecimento consiste no reconhecimento de sua ignorância (*o mais sábio dentre vós, homens, é quem, como Sócrates, compreendeu que sua sabedoria é verdadeiramente desprovida do mínimo valor.*), isto é, que a *anthropine sofia* tem seu valor determinado por comparação à sabedoria divina (*Apol.* 23b). Desse modo, *sophós* é um termo que só cabe ao deus, enquanto ao homem corresponde o termo de *philosophos* (*Fedro*, 278d), aquele que busca, que aspira ao saber, que tem amor à sabedoria. A partir da diferenciação entre sabedoria humana e sabedoria divina, no *Hípias Maior* (289b), Sócrates faz eco ao seguinte fragmento de Heráclito (83): *o mais sábio dos homens em face do deus se comportará como um símio, em sabedoria, beleza e tudo o mais.* O fragmento 79 *o homem como uma criança ouve o divino, tal como a criança ao homem também ressoa na divisão so-*

crática entre sabedoria humana e sabedoria divina, entre a concepção de humano e a concepção de divino, operada ao longo de toda sua filosofia e que tem lugar de destaque em seu discurso de defesa. Precisamos, pois, definir claramente, em que consiste o conceito de divino em Sócrates.

Envolvida no conceito de piedade e nele implicado diretamente, a justiça, sua definição e consideração é essencial para afastarmos da compreensão do divino, em Sócrates, um aspecto um tanto quanto difuso e fluido que, aparentemente, pairam sobre os discursos socráticos apresentados na *Apologia* e no *Críton*.

1.1 O sujeito moral e a desobediência ou obediência às leis

Situado entre estes dois pólos e tomando partido da ordem democrática é que se institui o Teatro Grego, a competição das Grandes Dionísias,²⁹ realizadas sempre no início da Primavera (março) - um concurso que durava três dias, com a apresentação de um poeta por dia, com três Tragédias e um Drama Satírico. A *Antígone* de Sófocles teria sido apresentada com grande sucesso na primavera de 440 ou 441 a.C.

Sendo a religião grega, como nos dizem Burkert (1991) e Vegetti (2004), antes de tudo, uma religião pública, todos os ritos e celebrações religiosas se afiguram como oportunidade de solidificação da relação dos

²⁹ Na medida em que Atenas se tornava mais poderosa e enriquecia, impulsionava ainda mais os grandes Festivais. Particularmente, em honra do deus Dioniso. Dessa forma havia, além das Grandes Dionísias, as Dionísias Rurais, realizadas no Inverno (Dezembro). Somente as Grandes Dionísias contavam com a partici-

cidadãos entre si e deles com a cidade. Laços que permitem a convivência de todos a partir de um sentimento comum de orgulho, até mesmo de vaidade diante uns dos outros porque todos, de algum modo, se sentem ali representados. (Vernant, 2000) Esta representação que permite a reunião de todos para, ao honrar o deus Dioniso, consolidar a sua identidade, permite a todos verem-se uns aos outros no olhar do outro; permite, sobretudo, a contemplação de suas histórias, de suas alegrias, dores e sofrimentos para além da auto-piedade, para o fortalecimento de suas almas, de seus espíritos.

O teatro permite uma certa dialética do olhar que se repete na forma dos diálogos, isto é, através da conversa entre os personagens do diálogo, como entre Sócrates e Meleto na *Apologia* e entre Críton e Sócrates, no *Críton*. O jogo de imagens e definições de identidades, quem é um, quem é o outro; quem acusa e quem se defende; quem apresenta o plano de fuga e quem o recusa possui uma força dramática que age poderosamente sobre o leitor. Esse jogo de formação de identidades permite ao leitor, tanto quanto ao público que assistia à encenação do texto trágico, um movimento de identificação com um dos personagens e de absoluto repúdio ao outro. Ao apresentar idéias em debate, Platão sugere aproximação com o teatro. Mais, voltemos à nossa argumentação quanto à ligação entre a encenação e a expressão de cidadania.

pação de poetas vindos de toda a Grécia, pois no Inverno as grandes tempestades impossibilitavam os deslocamentos de uma região para outra.

O teatro, enquanto culto de celebração ao deus Dioniso, pode ser visto como uma ocasião ímpar de reforçar esses laços, de reforçar os compromissos políticos do cidadão, porquanto seu caráter catártico, como assinala Aristóteles na *Poética*, ser um elemento aglutinador da recepção do espetáculo pela platéia, porque a todos une em torno da purificação da experiência de uma forte emoção que reaviva em todos a sensação de pertencimento à *pólis* e a um *demos*, através da possibilidade de experimentar a sensação de semelhança e de identificação.

Desse modo, o teatro constitui-se, assim, tanto como um exercício de cidadania, quanto em um exercício do poder público que encarrega a cada ano um Corego, cidadão responsável pelas despesas da montagem da obra do poeta e reúne juizes em um tribunal, tal qual os julgamentos de crimes cometidos pelos cidadãos atenienses, para julgar e decidir quem é o melhor. Segundo Vernant, toda a população pobre da cidade assistia aos espetáculos e chegavam a ser pagos para fazê-lo e o espetáculo era aberto até às mulheres, crianças e estrangeiros, oficial e formalmente considerados como não cidadãos. Este era o dia em que podiam se sentir como se fossem cidadãos, em que podiam compartilhar com os cidadãos de fato e de direito, o sentimento comum de amor à *pólis*, partilhar e evidenciar o orgulho de ser grego.

O Coro deveria ser formado exclusivamente por cidadãos que, enquanto designados pela cidade para a realização da tarefa de coreutas, ficavam isentos do serviço militar durante o período de duração do concur-

so. Este, por falar do aqui e agora, do momento presente, expressa o ponto de vista da *pólis* e deve ser compreendido como uma metáfora da cidadania. Possui uma multiplicidade (representar todos os cidadãos) que se resolve numa unidade. Tem por função comentar a fala e as ações dos heróis. Apresenta duas faces: falar do ponto de vista da cidade e falar do ponto de vista do personagem que encarna e, dessa forma, realizar um duplo movimento: solidarizar-se com o herói e recuar em nome da cidade.³⁰

Como manifestação política e cultural, o teatro tem o compromisso de reiterar e pôr em relevo os valores da ordem democrática. A recusa de Antígone em seguir o edito de Creonte salienta, pois, a diferença entre o passado monárquico e o presente democrático. Ou seja, entre o tempo dos personagens da tragédia e o tempo do público que assiste ao espetáculo. Ao ressaltar os sentimentos, idéias e visão de mundo, a atitude mental, enfim, que podem compartilhar, o teatro ressalta aquilo mesmo que não devem ou não podem compartilhar; aquilo que, necessariamente, devem rejeitar, uma vez que não se deve compartilhá-lo: o erro, *hamartia* e a desmedida, *hýbris*. Então, os heróis e ou heroínas são paradigmáticos, isto é, devem ser imitados ou evitados, sendo, de qualquer modo um modelo de ação: da ação que se deve empreender ou da ação que não se deve fazer.

³⁰ No caso de *Antígone*, não temos uma personagem central, uma heroína capaz de dominar a cena sozinha e tornar-se o ponto central da peça e sim duas personagens fortes e determinadas que, em confronto, revelam a peculiaridade e o sentido da tragédia: a concepção sofocleana de uma unidade entre a vida e o cosmo, de modo que, mesmo havendo espaço para a auto-determinação humana, para a ação autônoma, uma espécie de dinâmica própria da vida e da *physis* irrompe e embaralha as decisões e deliberações dos homens. Não é um universo sem deuses, um drama sem a intervenção divina como pensam alguns comentadores, Allen, por exemplo. Lembremos a observação de Kitto (1993): os deuses não dirigem os acontecimentos como se estivessem de fora, eles estão *nos* acontecimentos. p. 235.

Por isso, o diálogo entre Creonte e Antígone merece uma atenção especial no que diz respeito ao confronto de valores das duas ordens mencionadas.

Segundo Vernant, *no íntimo de cada protagonista, encontra-se a tensão que notamos entre o passado e o presente, o universo do mito e o da cidade*. Essa ordem de valores nos interessa tanto do ponto de vista moral e político quanto do ponto de vista filosófico, na medida em que estas duas faces de uma determinada forma cultural, de uma determinada forma de ver e pensar o mundo são articuladas tanto na *Antígone* quanto na *Apologia*, quando colocam em confronto as leis humanas e as leis divinas. Além disso, estas duas ordens presidem e fundamentam a ação humana (*Antígone*, 360-378; *Apologia*, 30a-2731b). Nos versos mencionados de *Antígone*, o Coro recusa aquele que por audácia incorre no erro de desrespeitar as leis e o juramento: *longe do meu lar o que assim for! E longe dos meus pensamentos o homem que tal crime perpetrar*. E Sócrates, na *Apologia*, recusa-se a descumprir a ordem divina que o impele a filosofar, porque o resultado seria catastrófico para a cidade. Porém, se ele permanecer fiel à divindade, não haverá bem comparável a esse para a cidade e ele poderá ser reconhecido como um presente divino concedido à *pólis*. Nesse sentido, as duas obras discutem os procedimentos morais e os princípios que os fundamentam a partir do confronto entre estas duas esferas, a divina e a humana. Pensar como estas se articulam, conciliam ou se contrapõem é, segundo pensamos, um dos objetivos da tragédia e da filosofia.

Em *Antígone*, uma palavra em especial, como observa Bernard Knox (1983), se destaca, desobedecer. Esta palavra, usada para demonstrar a irreduzibilidade de Antígone em se deixar persuadir por Creonte, pelo Coro ou por qualquer outro personagem que deseje demovê-la do seu intento de sepultar o irmão, é o que caracteriza a personagem, sua personalidade heróica e sua determinação quanto a ser movida apenas por sua própria decisão. Para Knox, estas palavras se colocam sempre que Antígone está em cena e contraria o desejo manifesto pelos demais personagens. Ou seja, Antígone não obedece. Seria uma marca da tragédia sofo-cleana os personagens não se deixarem, jamais, persuadir.

Seguindo esta indicação de Knox, retornamos ao início da peça a fim de observar o diálogo de abertura para melhor considerar e caracterizar a insubordinação de Antígone, a sua recusa a se deixar persuadir. Vejamos.

A aurora de dedos róseos ainda nem chegou e duas jovens moças aristocratas, filhas dos desgraçados reis de Tebas, Édipo e Jocasta, saem do palácio de Tebas para conversar³¹. Esta referência ao horário do encontro e conversa das irmãs demonstra toda a urgência, toda a ansiedade que perturba Antígone e Ismena e nos lembra a abertura de uma outra obra, o *Crítion* de Platão (43a), quando o personagem homônimo, sabendo da chegada do navio que partira para Delos, o que anunciava a proximidade da

³¹ Segundo Bernar Knox, *The heroic temper, quando na abertura da peça, Antígona aparece pela primeira vez, sua decisão já está tomada: ela vai enterrar o irmão. Ela conhece os riscos que está correndo – morte por apedrejamento.*

execução da pena de morte imputada a Sócrates, vai visitá-lo na prisão nem bem raiou a aurora. Esta cena, de impressionante plasticidade, tem a mesma função que aquela referida em *Antígone*: demonstrar a urgência do querido amigo de Sócrates em encontrá-lo e apresentar-lhe uma proposta de fuga para salvá-lo da morte iminente. Mas, no momento, nos interessa o diálogo entre as duas irmãs, apresentado no Prólogo. Retomemos, pois, as linhas gerais do diálogo entre Antígone e Ismena. Diálogo que determina a solidão de Antígone e separa os destinos das filhas de Édipo, ex-senhor de Tebas.

Antígone pergunta a Ismena se esta conhece a nova desgraça que se abateu sobre elas. Ismene afirma desconhecer qualquer novidade envolvendo aqueles que lhes são caros. Contando à irmã sobre o edito de Creonte distinguindo os dois irmãos mortos em luta fratricida e assim concedendo a um (Eteocles) as honras fúnebres e desonrando ao outro (Polinices), abandonando-o aos cães e aves de rapina, Antígone lançará à irmã um apelo para, juntas, enterrarem Polinices.

Para decepção de Antígone, Ismena decide obedecer ao decreto do tio:

Ai de mim! Pensa, ó minha irmã, no nosso pai, como ele recebeu odioso e sem glória, ferindo os olhos por suas próprias mãos, assim que descobriu os seus crimes. Depois, a mãe e esposa dele – que de ambas tinha o nome – destrói a sua vida no laço de uma corda. Em terceiro lugar, os nossos dois irmãos, num só dia, morreram às mãos um do outro, cumprindo, desgraçados, um destino fatal. E agora, que só restamos nós duas, vê lá de que maneira ainda pior acabaremos, se, contra a lei, vamos transgredir o édito dos soberanos ou o seu poder. Pelo contrário, é preciso lembrarmo-nos de que nascemos para ser mulheres, e não para combater com os

homens; e, em seguida, que somos governadas pelos mais poderosos, de modo que nos submetemos a isso, e a coisas ainda mais dolorosas. Por isso, eu rogo aos que estão debaixo da terra que tenham mercê, visto que sou constrangida, e obedeço (peisomai) aos que caminham na senda do poder. Actuar em vão é coisa que não faz sentido. (vv.50-67)

Geralmente, em oposição a Antígone, Ismena é considerada medrosa e covarde. Não cremos ser o caso. Embora Antígone tenha uma personalidade intensa e desafiadora que empalidece a irmã, ela não é uma fraca e covarde como é costumeiramente considerada. Ismena é uma cidadã comum, tradicional, sem intenção alguma de se opor ao governante da cidade. Exerce, como ela mesma diz, o papel reservado às mulheres³² e, por isso, considera melhor obedecer. Porém, ela, com frequência, vacila entre Antígone e Creonte. Ora concorda com um, ora com a outra, parecendo exprimir a opinião da audiência, colocando-se alternadamente ao lado do rei de Tebas e da irmã, abraçando suas perspectivas, demonstrando, desse jeito, a dificuldade sentida pelo público em distinguir quem tinha razão. A simpatia flutuante de Ismena não oculta, porém, o profundo amor que sente pela irmã e pelos seus. Na hora mais difícil de Antígone, Ismena estará com ela. Oferecerá sua solidariedade (v. 535), apresentando-se como co-autora do crime cometido por sua irmã. Mas, Antígone recusará a solidariedade e o altruísmo, fora de hora de sua irmã. Diante da recusa de Ismene em participar do plano de Antígone, ela já havia reagido duramente.

³² Antígone, por outro lado, surpreende em suas decisões e ações porque age, conforme lhe diz Creonte, que com o fato muito se admira, como um homem, ao invés de agir como deve uma mulher.

A resposta de Antígone foi dura e desafiadora:

Não serei eu quem to ordene, nem ainda que o quisesses fazer, colaborarias comigo de bom grado meu. Proceder como bem entenderes. A ele, eu lhe darei sepultura. Para mim é belo morrer por executar tal acto. Jazerei ao pé dele, sendo-lhe cara como ele a mim, depois de prevaricar, cumprindo um dever sagrado – já que é mais longo o tempo em que devo agradar os que estão no além do que aos que estão aqui. É lá que ficarei para sempre; e tu, se assim te parece, desonra aquilo que para os deuses é honroso. (vv. 69-77)³³

Este trecho da conversa introduz alguns aspectos inusitados capazes de confundir a interpretação. Um deles é: qual o conceito de piedade que está em evidência e em discussão, na medida em que Creonte, mesmo não oferecendo as honras fúnebres a Polinices, não se sente ou pensa como ímpio? Para ele, não estão em conflito o direito humano e as leis divinas. Por isso, a piedade professada por Antígone é por ele compreendida como uma piedade criminosa, vergonhosa. Aos seus olhos e aos olhos, acredita ele – até Hemon dizer o contrário – de toda a cidade. Para Antígone, contudo, sua decisão e conseqüente oferecimento das honras fúnebres ao irmão, não quer dizer, como pensa Creonte, um ato de dissimulação e sim um ato de repúdio ao decreto instituído por Creonte. Para ela, obviamente, foi um ato de respeito à sua família, aos laços de sangue e de *philia* pelo irmão, de pureza, portanto. De “criminosa pureza”, como nos é dito. Portanto, a possível ambigüidade de sua ação, considerada ilegal, do ponto de vista das leis humanas; pura, segundo a perspectiva das leis divinas, justifica-se, exatamente, por seu vínculo com uma lei superior,

não escrita, não prescrita pelas circunstâncias; uma lei que vigora sempre, desde de tempos imemoriais: a lei divina, não escrita, sagrada.

O termo *philos*³⁴ no contexto em que é apresentado, desde os primeiros versos (10ss.), remete para os laços de parentesco, designa, para Antígone, sempre aqueles que pertencem à própria casa, que têm com ela laços de sangue. Por isso, está vinculado a honra e amor. Para Creonte, entretanto, *philia* está vinculada a uma concepção política e chamará de amigos apenas aqueles que se conformam às aspirações e à ordem da *pólis*. Nesse sentido, ele é tributário de uma noção moral utilitária, de um princípio moral que regia a sociedade grega Arcaica e Clássica, defendida ardentemente por Polemarco na *República* (334b) de Platão e recusada por Sócrates: *beneficiar os amigos e prejudicar os inimigos*. É considerando Eteocles amigo e Polinices um traidor, portanto, um inimigo, que Creonte recusará ao último o benefício devido: um sepultamento digno de um homem.

Antígone, por sua vez, jamais discutirá o problema da traição ou não de Polinices e considerará apenas o fato de um dos irmãos ter recebido os rituais fúnebres adequados, enquanto o outro foi desonrado com a des-

³³ Grifo nosso.

³⁴ Quando Sófocles utiliza o termo *philos* em relação à ação de Antígone, o faz à maneira de Homero, isto é, o conecta ao termo *aidós*. Segundo Benveniste, *mesmo não atendendo às definições usuais, aidós, "respeito", "reverência", em relação à sua própria consciência e aos membros da família, associado a philos, atesta que as duas noções eram igualmente institucionais e indicavam sentimentos próprios aos membros de um grupo restrito. Assim, se o membro de um determinado grupo é atacado, o aidós levará um de seus parentes a tomar sua defesa: de modo mais geral, dentro de um certo grupo, alguém assumirá as obrigações do outro em virtude do aidós; é também o sentimento de deferência à pessoa que está ligado. (...) aidós ilumina o sentido próprio de philos: ambos são empregados para as mesmas pessoas, ambos designam, em suma, relação do mesmo tipo. Parentes, aliados, domésticos, amigos, todos os que estão unidos por deveres recíprocos de aidós são chamados de philoi.*

consideração pelo seu corpo, abandonado aos animais e aves de rapina. O emprego do termo *philos* será, portanto, diversamente considerado pelos dois personagens. O embate entre os dois não cessará a não ser após o desastre total. Mesmo após o desaparecimento de Antígone da cena trágica, a discordância entre eles permanecerá em jogo. Hemon, filho de Creonte e noivo de Antígone, tudo fará para demover o pai de seu intento. Porém, não conseguirá convencer Creonte que verá em seu apelo apenas a expressão de um jovem apaixonado, como mostraremos mais adiante. Voltemos aos versos 69-77.

Ao perceber que não terá a ajuda de Ismena para sepultar Polínicos, Antígone, sozinha, realiza aquilo que está a seu alcance, dentro das circunstâncias desfavoráveis: cobre o cadáver com uma fina camada de pó. Em situações adversas, tal procedimento é adequado e suficiente. Como a ação de Antígone é realizada quase simultaneamente à proclamação do edito de Creonte e implica num desafio ao mesmo, o Coro chegará a pensar ter sido um ato divino: *Senhor, há muito que o meu espírito pondera, se acaso este feito não será obra dos deuses.* (vv. 278-79).

O pressuposto presente na admiração e dúvida expressa na fala do Coro, nesse momento, parece ser semelhante ao de Antígone, a importância que uma longa tradição empresta às práticas funerárias e à qual, esta tradição e forma de compreender os ritos mencionados, está vinculada não apenas Antígone mas toda a cidade, todos os gregos. Qual a finalidade dessas práticas? Vejamos o que nos diz Vernant a esse respeito:

A finalidade das práticas funerárias revela-se com mais clareza, por efeito de contraste, onde estão ausentes e sobretudo onde são ritualmente negadas. São ritualmente negados, nos procedimentos de ultraje ao cadáver inimigo. O aikia, ultraje, consiste em desfigurar, em desumanizar o corpo do adversário, em destruir nele os valores que aí encarnam, valores indissoluvelmente sociais, religiosos, estéticos, singular, pessoais. Suja-se o corpo do cadáver com pó e com terra para que ele perca a sua figura singular, se torne irreconhecível; abandona-se para pastos de cães, das aves, dos peixes para que dispersas, fragmentadas, disseminado, perca a sua unidade, a sua integridade formal; deixa-se apodrecer e decompor-se ao sol para que não possa assumir no mundo invisível os valores de beleza, de juventude e de vida que o corpo humano deve refletir aquém; finalmente, em vez de o fixar num túmulo, o corpo é reduzido a tornar-se, no ventre dos animais que o devorariam, carne e sangue de animais selvagens para que perca qualquer vestígio de caráter humano. Procura-se, deste modo, privar o inimigo do estatuto humano de morto, recusar-lhe essa mudança de estado, essa promoção ambígua que os funerais normalmente realizam: desaparecido do mundo dos vivos, varrido da malha das relações sociais em que sua presença se entretencia, o morto agora é uma ausência, um vazio, mas continua a existir noutra plano, numa maneira de ser que escapa à destruição, primeiro pela permanência de seu nome e pelo uzimento de sua forma que se mantêm presentes não apenas na memória daqueles que o conheceram em vida, mas para todos “os homens do futuro”; e a seguir pela edificação de diversas formas de mnêma, quando não um corpo ambrosiano – privilégio que apenas pertence aos deuses, precisamente por não terem corpo, nem sangue –, pelo menos um substituto equívoco do que o corpo representa, durante a vida como suporte da individualidade e suporte e garante da permanência do sujeito social³⁵.

Qual o maior dos escândalos, não conceder as honras fúnebres ao irmão ou trair a pátria, crime de Polinices? Para Antígone, permitir que sua família, através do ultraje ao corpo de Polinices, seja desonrada, desrespeitada e o irmão não alcance a perenidade que ser membro da casa de Édipo, mesmo amaldiçoada, lhe consagra por direito. A reação de Creonte, à ação de desobediência, é de cólera e não admite que haja qualquer dúvida ao sentido de seu ato.

³⁵ VERNANT, Jean-Pierre. *Figuras, ídolos e máscaras*.

Irritado, Creonte reage violentamente à fala do Coro, e ameaça a todos com Hades. Para ele, que não julga impiedoso seu decreto, invoca mesmo o nome de Zeus, patrono da justiça, soa-lhe como um absurdo considerar o sepultamento como obra de um deus. Considera-se ultrajado pelo ato de desobediência perpetrado e exige que o culpado seja descoberto e apresentado. O guarda que lhe trouxe a notícia ficará de tocaia, à espera do culpado. Descobririndo novamente o corpo, provocará o aparecimento de Antígone e a entregará a Creonte. A reação de Antígone à segunda profanação do corpo do irmão, desta vez por parte do guarda, como parte de uma estratégia para descobrir o culpado, é de intensa dor, sofrimento e indignação como demonstram os versos abaixo:

E quando, ao fim de muito tempo ele acaba, vê-se a donzela, que solta um gemido amargurado, um som agudo de ave que olhasse para o ninho vazio, órfão dos seus filhos. Assim, ela, ao avistar o cadáver desnudado, rompeu em gemidos, lançando imprecações sobre quem executara tal feito. Imediatamente leva nas mãos o pó sedento e, erguendo o vaso de bronze lavrado, presta honras ao cadáver com uma tríplice libação. (vv.422-432)

É tudo que o guarda desejava. Pela Segunda vez, incapaz de permitir a desonra do corpo do irmão, Antígone realiza os rituais fúnebres em sua honra e, desse modo, sem saber, faz funcionar o plano do guarda que, surpreso – não esperava ser Antígone a autora do delito, a prende e conduz até Creonte.

Após ser trazida pelo guarda, primeiro suspeito de ter oferecido sepultura a Polinices, Antígone apresenta-se diante de Creonte como responsável pelo ato e, nesse sentido, como tendo desobedecido o edito que

proibia todo e qualquer cidadão de oferecer sepultura àquele que era visto pelo rei como um traidor da pátria. Crime tão grave, que conduz Creonte a ignorar o preceito divino segundo o qual nenhum morto deveria ser deixado sem sepultura. Preceito este absorvido como um valor de ordem moral e religiosa e seguido tanto pela monarquia quanto pela democracia. Os vivos têm um dever moral para com os mortos e devem prestar-lhes as honras fúnebres que merecem e não podem nem devem permitir a violação de seus corpos.

A desobediência de Antígone ao edito de Creonte tem pressupostos morais, políticos e religiosos distintos; obedece a valores que estão permanentemente em confronto. Ao responder a Creonte, fica determinado o choque e o conflito insolúvel que marca o destino dos protagonistas da trama. Ouçamos uma parte da conversa que tem caráter exemplar:

Creonte - E agora tu diz-me, sem demora, em poucas palavras: sabias que fora proclamado um édito que proibia tal ação?
Antígone - Sabia. Como não havia de sabê-lo? Era público.
Creonte - E ousaste, então, tripudiar sobre estas leis?
Antígone - É que essas não foi Zeus quem as promulgou, nem a Justiça que coabita com os deuses infernais, estabeleceu tais leis para os homens. E eu entendi que os teus éditos não tinham tal poder, que um mortal pudesse sobrelevar os preceitos, não escritos, mas imutáveis, dos deuses. Porque esses não são de agora, nem de ontem, mas vigoram sempre, e ninguém sabe quando surgiram. Por causa das tuas leis, não queria eu ser castigada perante os deuses, por ter temido a decisão de um homem. Eu já sabia que havia de morrer um dia – como havia de ignorá-lo? -, mesmo que não tivesses proclamado esse édito. E, se morrer antes do tempo, direi que isso é uma vantagem. Quem vive no meio de tantas calamidades, como eu, como não há de considerar a morte um benefício? E assim, é dor que nada vale tocar-me este destino. Se eu sofresse que o cadáver do filho morto de minha mãe ficasse insepulto, doer-me-ia. Isto, porém, não me causa dor. E se agora te parecer que cometi um acto de loucura, talvez louco seja aquele que como tal me trata.

Coro – *Indômita se revela a vontade da filha, de indômito pai nascida. Não aprendeu a curvar-se perante a desgraça.* (vv.447-471).

Assim como Édipo, seu pai, Antígone demonstra uma altivez incapaz de curvar-se. Herdou a personalidade do pai, sua postura real e ainda sua obstinação. Quando Creonte proíbe, em nome da pátria, que seja concedido ao cadáver de Polinices os rituais funerários que lhes são devido e erige uma lei, um *nómos* para legitimar uma decisão pessoal à qual emprestou um caráter coletivo, atrai contra si não apenas as ações de Antígone como também a cólera dos deuses, principalmente de Hades e Dioniso. A *hýbris* de Creonte conduz à *hýbris* de Antígone. Impelida pela *philia* à família, esta desafiará e desobedecerá as ordens de Creonte em nome do *nómos* e da *díke* divinas. Está marcada, desse modo, a oposição entre o público e o privado, cria-se uma tensão entre o *oîkos* e a *pólis*, entre o mundo divino e o mundo dos homens, entre o tempo dos deuses e o tempo dos homens. A dedicação de Antígone ao irmão é um dever para com ele mas, também, para com sua casa, seu nome, sua família. É preciso conservar vivo na lembrança de todos a existência dos membros de sua família.

Os herdeiros de Édipo não herdam apenas as calamidades advindas com a maldição lançada sobre a casa dos labdácidas. Antígone e seus irmãos não são herdeiros exclusivos do mal que sobre todos se abate. São herdeiros, porém, dos bens, das glórias, da honra que o nome de Édipo carrega. Dessa forma, ela deve a todos, pois com todos tem laços de soli-

dariedade genética, familiar, social e política, o oferecimento do cumprimento das honras fúnebres ao irmão. Não pode deixar um membro da família relegado ao esquecimento que o ultraje provoca; não pode privar seu irmão que a honra do nome de Édipo a ele confere. Amaldiçoados, feridos, petulantes, traidores, incestuosos ou tudo mais que deles se possa dizer negativamente, não se configuram, diante do poder da tradição familiar à qual pertencem, como razão suficiente para negar-lhes algo que todos merecem: o estatuto de morto, de pertencimento a uma casa, a uma pátria, a um reino.

Portanto, como saber, como distinguir o excesso no exercício da piedade que conduz à *hybris* e ou à *hamartia*, indicada na interrogação do Coro que, por isso mesmo adverte e salienta quanto aos riscos que a *indômita vontade*, a absoluta independência na ação conduz e provoca? Antígone não parece perceber os riscos que sua ânsia no cumprimento dos deveres rituais fúnebres encerram. Por outro lado, não parece, também, ter alternativa uma vez que o edito de Creonte também deixa margem à *hybris*. Para Antígone, este é um erro que não pode admitir. Para Creonte, a recusa em submeter-se à ordem prescrita no edito, uma colaboração com um traidor da pátria. E não há conciliação possível porque ambos se pronunciam e agem movidos por razões aparentemente inconciliáveis e os deuses, estes não parecem estar nem com um nem com outro. É radical o aspecto trágico na *Antígone* de Sófocles: os homens não conseguem estar de acordo entre si nem entre os deuses. É a solidão absoluta. A autonomia, a a-

ção humana voluntariosa, que julga e decide a partir de si mesma é claramente compreendida como negativa na *Antígone*. Quando age autonomamente, os homens distanciam-se uns dos outros e dos deuses. O exercício puro e simples de uma vontade, tenha o móvel que tiver, conduz à ruína daquele ou daquela que assim procede, por mais que tenham uma certa razão, por mais que pareçam nobres e corretos seus motivos e seus atos. A autonomia conduz à *hybris*.

É o Coro, como veremos, que salienta a *hýbris* de Antígone, caracterizada por recusar render-se, não a Creonte, mas ao destino, aos fatos aí assinalados como as desgraças que, desde Laio, caiu sobre a casa dos labdácidas. Ela recusa a desgraça que reside no não oferecimento dos ritos fúnebres ao seu irmão e isto parecia ser mais uma parte da desgraça, proveniente do anátema que sobre esta casa pesava. Do mesmo modo que Édipo, seu pai, um dia fugira de Corinto procurando impedir a concretização das palavras oraculares – mataria seu pai e casaria com sua mãe – Antígone precipita a desgraça sobre si quando desafia Creonte e cumpre, dessa forma, seu desafortunado destino. O rei de Tebas, por sua vez, lança-se no precipício, desencadeando sobre si a desgraça, ao editar uma proibição que contraria as leis divinas. Parece ser inconciliável o desejo humano de cumprimento do dever, excessiva e exclusivamente humano, com os desígnios divinos. Creonte também age independente, compreendendo como tal o âmbito propriamente humano, ainda que acredite estar sob os

auspícios e considerações de Zeus, uma vez que, por Zeus, existem reis sobre a terra.

Contudo, a questão é ainda mais problemática porque ambos, Creonte e Antígone, utilizam as mesmas palavras, participam de um mesmo universo vocabular que, ao invés de se integrar e permeabilizar, se torna opaco e ambíguo. Ambos falam em nome da *díke* e do *nómos*, por exemplo. Mas, obviamente, em sentido inverso. Há, como assinala Vernant, uma ambigüidade léxica que seria explorada pelos poetas trágicos para demonstrar a visão de um mundo cindido contra ele mesmo, marcado por contradições que sinalizam o aspecto trágico da vida. Nesse sentido, a oposição que se institui entre Creonte e Antígone é marcada por uma ambigüidade vocabular tributária da ambigüidade das variações e misturas temporais da Tragédia. Vernant assinala:

Na boca de diversas personagens, as mesmas palavras tomam sentidos diferentes ou opostos, porque seu valor semântico não é o mesmo na língua religiosa, jurídica, política, comum. Assim, para Antígona, nómos designa o contrário daquilo que Creonte, nas circunstâncias em que está colocado, chama também nómos. Para a jovem a palavra significa: regra religiosa; para Creonte: decreto promulgado pelo Chefe de Estado. E, de fato, o campo semântico de nómos é bastante extenso para cobrir, entre outros, um e outro sentido. A ambigüidade traduz, então, a tensão entre certos valores sentidos como inconciliáveis a despeito de sua homonímia.³⁶

Os valores e potências invocados na Tragédia apresentam ainda um outro e importante aspecto: aquele que, através da contraposição da divindade ou do nume ao edito humano, ergue-se entre *ethos* e *nómos*.

³⁶ Op. Cit. p. 74.

O *ethos* de não deixar que cadáveres ficassem expostos ao relento reportava-se tanto ao divino quanto à tradição. A nova lei (*nómos*) de Creonte, pelo contrário, vem ferir tanto as prescrições divinas quanto os costumes humanos. Este mesmo conflito marca também a *Apologia de Sócrates* quando este, em nome de seu *daimónion* e do deus de Delfos, Apolo, dedica sua vida ao exame do sentido das palavras oraculares, segundo as quais seria ele o mais sábio dos homens. Se considerarmos o *daimónion* socrático em seu aspecto numinoso, tal como na tragédia, e se, como assinala Vernant na esteira de Heráclito,³⁷ o *daímon* for considerado como o próprio caráter e destino humano, podemos, então estabelecer uma aproximação ainda maior entre Sócrates e Antígone.

A solidão absoluta é uma das marcas do destino do herói trágico. Por isso, nenhuma autonomia é vista com bons olhos pelo Coro. Tanto a de Antígone quanto a de Creonte. (vv. 875-880)

*A piedade é digna de respeito
Mas o poder, p'ra quem o detém,
Não deve jamais ser transgredido.
De teu ânimo a teimosia te perdeu.*

E em 817-821, diz o Corifeu:

*Gloriosa e acompanhada de louvor
te encaminhas ao recinto dos mortos
sem feridas de enfermidades molestas,
sem golpes de espada voraz,
senhora de tua própria lei
entre os mortais baixarás ao Hades.³⁸*

³⁷ Heráclito, Fr. 119. *O caráter do homem é o seu daímon.*

³⁸ Tradução de Donaldo Schüller *Antígona*. L&PM. (1999). Aqui, optamos pela tradução de Donaldo Schüller porque ressalta o significado de autonomia, isto é, agir como se tivesse leis próprias, pessoais, que a governam e conduzem.

Valorizando, acentuando o aspecto preciso que *auto determinado*, *seguidor das próprias leis*, que julga por si mesmo, portanto voluntarioso, possui, qual seja o de apresentar-se como sujeito responsável por suas próprias ações, capaz de decisão e deliberação, de realizar uma ação que tem no sujeito que a pratica a sua causa, esta tradução salienta, ainda, o aspecto negativo que o Coro empresta ao ato de Antígone, enquanto uma ação auto determinada. O Coro, portanto, vê com maus olhos aqueles que não se rendem à autoridade, ainda que esta possa estar cometendo um terrível erro. Enquanto representante da voz da cidade, embora ciente do erro de Creonte, como fica claro quando pergunta se as honras fúnebres concedidas ao morto não teriam sido oferecidas por um deus, é compreensível a desconfiança do coro no que diz respeito à autonomia da ação de Antígone porque comprometedor, aos olhos da cidade, do equilíbrio político e social que a autoridade, por princípio, encarna. Assim, de certa forma, ainda que favorável às honrarias fúnebres que pertencem, por direito, ao morto, o coro se mostra desconfiado quanto à natureza do gesto duplamente desafiador de Antígone: (i) o sentido ético-político da desobediência à autoridade máxima da cidade e à lei que esta proclamara, provoca a reprovação porque suas conseqüências podem ser devastadoras ao equilíbrio da cidade e (ii) é um desafio ao domínio masculino sobre as questões que dizem respeito à regência, promulgação de leis e administração da cidade. Na medida em que a autonomia, em *Antígone*, possui um caráter claramente comprometedor, ou melhor, é compreendida em termos negativos e

o Coro só vai discordar totalmente de Creonte quando este se recusar a seguir os conselhos de Tirésias, ou seja, quando Creonte se recusar a se deixar persuadir pelo sábio adivinho. A recusa de Creonte em seguir os conselhos e instruções de Tirésias redefine a situação inicial das personagens. Seu desejo de impor sua vontade a qualquer preço, sem dar ouvidos nem à voz do coro nem de Tirésias, isola Creonte. Se, a princípio, podia-se considerar e pesar as razões de um (rejeitar com veemência e determinação a traição) e de outro (oferecer ao irmão um enterro digno e compatível com as leis divinas e humanas), a partir do episódio envolvendo o sábio cego e, também ele, dotado de autoridade divina, a desobediência, a ação de Antígone ganha força e razão aos olhos de todos.

Vejamos a forma e o conteúdo do diálogo entre Creonte, o chefe da cidade, e Tirésias, o sábio adivinho, capaz de conhecer os auspícios divinos, como nos mostram os versos 990-991:

Creonte – Que há de novo velho Tirésias?

Tirésias – Eu te ensinarei, e tu obedece ao profeta.

Creonte – Dos teus conselhos não me afastei até agora.

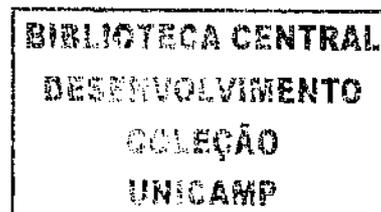
Tirésias – Por isso guiavas por caminho direito a nau do Estado.

É importante ressaltar o fato de Creonte admitir não ter deixado de seguir até aquele instante, os conselhos de Tirésias. Enquanto ouviu e seguiu os conselhos do velho profeta, conduziu corretamente, governou bem a cidade. Isto só intensifica e dramatiza a futura recusa de Creonte em atender o sacerdote. Além disso, confirmará sua desobediência às leis divi-

nas uma vez que Tirésias é o porta voz dos assuntos que estão para além dos limites do humano, dos assuntos que dizem respeito à esfera do divino, do sagrado e, nesse sentido, das forças que superam e determinam a existência e os assuntos humanos.

Creonte havia invocado os nomes de Zeus e de Hades, havia ameaçado com a morte aqueles que não cumprissem seu decreto. Acreditava, portanto, que estes deuses estavam a seu lado. Pensando agradar um e outro, aos dois desagradava. Hades, como Dioniso³⁹, senhor dos mortos, deuses dos mortos, rondam a cena trágica o tempo todo. Creonte nem supõe que Hades levará, justamente, seu filho e esposa. Hades, o senhor dos infernos, filho de Zeus e irmão de Dioniso, é simultaneamente, o deus e o lugar dos mortos. Sua sombria majestade e força invencível não admite o desrespeito aos mortos. Dioniso, seu irmão e, também ele, deus dos mortos, não suporta o excesso humano, não admite o desafio humano, sobretudo quando este implica na desconsideração do limite entre o finito e o infinito, entre a ação do homem que exceda a realidade que separa e distingue o reino dos vivos e o reino dos mortos, a ação que rejeite a fronteira entre o além e o aquém. Dioniso, nesse sentido, estende e intensifica os poderes dos senhores dos mortos sobre a existência fugaz e transitória dos seres humanos. Os mortos têm o direito sagrado de pertencer não mais à terra e sim ao reino do éter. Um reino cuja indeterminação absoluta provo-

³⁹ Cf. OTTO, Walter, p.129, 139, 143.



ca inúmeras confusões e erros por parte dos vivos no que diz respeito ao seu compromisso para com os vivos.

A aparição do velho profeta, prepara uma longa e importante fala de Tirésias, no sentido de alertar Creonte para o erro que está cometendo e os riscos que, por esse erro, está correndo. É uma fala que procura chamar atenção para a impiedade de Creonte e que provocará uma reviravolta na posição de Creonte. Nestes versos (998-1032), que seguem os acima apresentados, Tirésias conta de sua ida ao lugar de onde pode observar os pássaros para realizar sua arte⁴⁰, e do seu assombro diante das aves que se dilaceram com suas garras, gritando com fúria sangrenta e produzindo sons terríveis, impedindo o ato adivinhatório. Tirésias ainda tenta outras formas de adivinhação, queimando aves em sacrifício aos deuses mas nenhuma delas funciona e seus dons divinatórios não se consolidam. Ele atribui a Creonte a culpa pela falha divinatória. Ao se recusar a enterrar Polinices, a oferecer-lhe as honras fúnebres que devem ser dispensadas aos mortos, Creonte fez com que as aves de rapina que se refestelariam com o corpo do morto poluíssem o lugar.⁴¹

Sabemos, porém, que o corpo de Polinices não fora devorado pelas aves. Contudo, o mais importante dessa fala é a exortação de Tirésias a Creonte para que este reconheça seu erro e volte atrás. O sábio adivinho

⁴⁰ Os pássaros fornecem inspirações oraculares. *Os auspícios* divinos.

⁴¹ Recusando-lhe o cemitério, a pedra sepulcral, mantendo o cadáver sobre solo destinado aos vivos, Creonte ofende os deuses súperos e os deuses ínferos. Ofende homens e mulheres que aguardam a realização da passagem do morto de um estatuto para outro. Esta é uma das faces mais intrigantes e interessantes do personagem de Creonte: consegue, em pouco tempo, contrariar todos os aspectos e forças que controlam e submetem

alerta o monarca quanto ao seu erro em relação ao desprezo pelo morto, erro típico do desconhecimento e desorientação do homem; chama atenção, desse modo, para o erro próprio da espécie humana: confundir a emissão de um decreto político levando em consideração apenas um aspecto da questão e, desse modo, confundindo os interesses divinos com a vontade de um ser marcado pela transitoriedade, pela instabilidade passional e racional. Em resumo, permanecer no erro é estupidez que traz consequências funestas do ponto de vista dos deuses que regem os mortos. Mas, não só, dos deuses que regem a vida.

Creonte, no entanto, possesso de raiva, recusará as palavras de Tirésias e tal qual Édipo, no *Édipo-Rei*, imediatamente formula uma teoria da conspiração e o acusa de estar interessado em lucros e outras vantagens. Acabará provocando a ira do adivinho e este lançará sobre ele profecias terríveis. O espaço trágico, agora, será ocupado por Creonte, seu filho e sua mulher. Estamos nos aproximando do desfecho da tragédia e Antígone, há muito, saiu de cena. Mas voltemos aos momentos da peça em que ela centraliza e ocupa a cena trágica.

Estes momentos são coroados pela primeira Estrofe, cantada pelo Coro, isto é, formulada pela voz daqueles que na estrutura da tragédia, representam justamente a cidade. Este canto nos oferece uma espécie de síntese do sentido do problema apresentado, ou seja, um entrelaçamento

a vida humana a limites intransponíveis. Antígone, contrariando os aspectos relacionados à *pólis* e aos deuses que a presidem, estava certa quanto à necessidade de enterrar o irmão.

entre a discussão quanto à desobediência de Antígone ao edito de seu tio, o Rei Creonte⁴² - e o significado do homem no mundo. Ouçamos o Coro:

Muitos prodígios há; porém nenhum maior do que o homem. Esse, co' o sopro invernoso do Noto, passando entre as vagas fundas como abismos, o cinzento mar ultrapassou. E a terra imortal, dos deuses a mais sublime, trabalha-a sem fim, volvendo o arado, ano após ano, com a raça dos cavalos laborando.

E das aves as tribos descuidadas, a raça das feras, em côncavas redes a fauna, apanha-as e prende-as o engenho do homem. Dos animais do monte, que no mato habitam, com arte se apodera; domina o cavalo de longas crinas, o jugo lhe põe, vence o touro indomável das alturas.

A fala e o alado pensamento, as normas que regulam as cidades sozinho aprendeu; da geada do céu, da chuva inclemente e sem refúgio, os dardos evita, de tudo capaz. Ao Hades somente fugir não implora. De doenças invencíveis os meios de escapar já com outros meditou.

Da sua arte o engenho subtil p'ra além do que se espera, ora o leva ao bem, ora ao mal; se da terra preza as leis e dos deuses na justiça faz fé, grande é a cidade; mas logo a perde quem por audácia incorre no erro. Longe do meu lar

⁴² *Antígone*, nos apresenta a saga da casa dos Labdácidas. Após o exílio de Édipo, seus dois filhos, Polinices e Eteocles, como seus herdeiros diretos e desejando, ambos, o poder da cidade de Tebas, estabelecem um acordo segundo o qual se alternariam no governo da cidade. Ocorre, contudo, que ao assumir o governo da cidade, Eteocles infringe o acordo e expulsa o irmão de Tebas. Polinices, então, dirige-se a Argos, casa-se com a filha do rei Adrastos e junto com este forma um exército para marchar contra as sete portas de Tebas. Realizando as imprecações que seu próprio pai havia dirigido contra eles, os dois irmãos morrem um pelas mãos do outro.

*o que assim for !
E longe esteja dos meus pensamentos
o homem que tal crime perpetrar!*⁴³

O hino ao homem reforça e confirma o erro de Antígone e Creonte, a *hybris* que marca um e outro personagem. O homem é capaz de cultivar a terra, dominar e domesticar os animais, erguer moradias que ofereça descanso e conforto, desenvolver a linguagem e o raciocínio, exercer a inteligência que obedece as leis humanas e divinas. Porém, paradoxalmente, a despeito de sua inteligência, coragem e bravura está sujeito, seriamente, a cometer o erro de desafiar as leis humanas e divinas. Enquanto as leis humanas foram criadas pelo próprio homem e devem ser respeitadas, preservadas e seguidas, as leis divinas provêm dos deuses e não devem, sob qualquer razão ou circunstância, ser ignorada, desafiada, desobedecida. Se Antígone fere a lei humana, Creonte, por sua vez, fere as leis divinas. O erro de Antígone consiste em desafiar seu próprio destino ao enfrentar e desafiar o decreto de Creonte; o erro de Creonte, mais grave, consiste em não seguir as leis divinas, em confundir o exercício de sua vontade, motivada politicamente, com a manifestação de autoridade legítima diante de um traidor. Sua decisão é produto de uma avaliação equivocada quanto ao destino a ser dado ao cadáver de seu sobrinho que ele vê apenas como traidor da pátria. Decidindo-se pelo ultraje do cadáver de Polinices, Creonte toma uma posição que configura a ambigüidade que Sófocles confere,

⁴³ SÓFOCLES. *Antígona* (333-376). Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Coimbra: Instituto Nacional de Estudos Clássicos, 1992. Todas as nossas citações da obra referida serão desta edição.

em *Antígone*, ao termo que nomeia a posição de Creonte: *Tyranos*. O uso do termo nesta peça em particular, flutua entre duas conotações quase indiscerníveis: aquele que herda o poder ilegítimamente, isto é, um governante que abusa do exercício do poder porque o conquistou indevidamente e o segundo sentido denotativo, o governo de um único homem, que sozinho pensa e sozinho delibera. O segundo sentido está mais perto do que faz Creonte, decidindo sozinho, sem ouvir os apelos do sábio adivinho Tírsias, de seu filho Hemon e da cidade.

O coro procura conduzir ambos os personagens a considerarem aquilo que, por natureza, define o que é o homem. A importância da compreensão sobre o significado da vida do homem e qual seu lugar e estatuto na ordem do universo. Anunciando a ambigüidade própria das ações humanas, o hino ressalta, ainda, a inconciliável perspectiva dos personagens em conflito. Fechados em posturas e visões definitivas quanto ao modo de avaliar a realidade, não considerando as dificuldades de um e de outro, assumem posições de confronto cujas conseqüências não conseguem suportar ou avaliar. Agir sem saber o que é o homem leva a equívocos insuperáveis e definitivos. Nesse sentido, o hino ao homem ocupa um lugar importantíssimo na ordem dos acontecimentos e no engendramento da peça, o de oferecer uma definição do homem a partir de suas conquistas, porém, limitando seus poderes por Hades.

Pensar o homem é, pois, pensar a *pólis*, pensar a ordem da cidade e do *Cosmos*, considerar a complexidade da vida que enquadra inúmeros

aspectos, inclusive o poder de destruição da irracionalidade humana. A celebração do homem realizada pelo Coro está condicionada ao respeito às leis da cidade e à fê nos deuses. A articulação entre as leis humanas e divinas é fundamental à manutenção e preservação da medida humana e da ordem da *pólis*. Por isso o Coro, enquanto porta-voz da cidade, rejeita todo aquele humano que, a despeito dos prodígios inerentes à sua condição, cometa a *hýbris* de atentar contra os deuses ou contra a cidade. Aliás, atentar contra um, em certa medida, equivale a atentar contra o outro. É o que fatalmente ocorre quando parecem esgotados os recursos da razão, quando os apelos à razão falham, levanta-se e confere-se poderes inimagináveis a forças que atuam nas frestas da inteligência e sabedoria humana.

Ao mesmo tempo que festeja e exalta a inteligência humana, o Coro ressalta igualmente seu aspecto terrível. A palavra *deiná*, traduzida como “prodígios”, “maravilhas”, significa também aquilo que é terrível. O termo (*deínon*) indica, portanto, a contradição inerente à condição humana, sua capacidade de inclinar-se tanto para o bem como para o mal. Capaz dos mais nobres gestos, o homem também é capaz dos mais infames e ignóbeis males. Tanto pode construir quanto destruir. A cidade é obra do homem e representa um nobre ideal de convivência humana. Mas pode servir, ainda, para ocultar propósitos menos nobres.

Celebrando as realizações e a capacidade humana, o Coro demonstra uma espécie de vaidade inerente à natureza humana que nubla a razão, melhor dizendo, que torna a razão, a inteligência humana, um objeto

capaz de provocar grande paixão e cegar. Envaidecido com suas habilidades, este esquece seus limites, negligencia seu dever de piedade e não pesa mais suas ações na balança da *dike* divina. Embaralha suas obrigações cívicas e formula leis circunstanciais que ferem preceitos antigos e legítimos. É mesmo surpreendente a capacidade humana, contudo, é igualmente surpreendente sua fraqueza. Há uma dialética⁴⁴ na tragédia que implica expor a tensão permanente entre as duas forças humanas: a negativa e a positiva. A que reconhece seus limites e a eles se submete e aquela que os ultrapassa e excede.

Assim, o Coro como que antecipa o diálogo entre Creonte e seu filho Hemon, quando este acusará o pai de tirania ao dizer-lhe que ele seria um bom governante de uma cidade deserta. Surdo⁴⁵ aos apelos do Coro, aos apelos de Hemon, Creonte impõe sua vontade à cidade como se esta representasse legitimamente o desejo de todos os seus habitantes.

Confundindo seus próprios motivos e interesses com os interesses da cidade, Creonte não consegue perceber a tragédia que se aproxima. Pensa que o filho o está ameaçando de morte quando, na verdade, ele está insinuando seu suicídio. O confronto entre Creonte e Hemon, assim como o confronto Creonte e Antígone é acentuado pela juventude do casal. A ti-

⁴⁴ Ver TORRANO, Jaa. *O sentido de Zeus: o mito do mundo e o modo mítico de ser no mundo*, p. 30.

⁴⁵ Bernard Knox (1983) salienta como uma das peculiaridades das personagens sofocleanas esta surdez teimosa dos heróis. O problema da teimosia, está claramente associado à ação voluntária, e nesse sentido portanto, está associado ao da autonomia, ao da responsabilidade do homem por seus atos, que configura o herói sofocleano. Ao contrário de Knox, porém, não acreditamos que estes estejam restritos a uma motivação própria sem nenhuma influência divina. Antes, consideramos a existência de uma tensão permanente entre o divino e o humano, entre a auto-determinação, o acaso e o destino. Assim, é no complexo relacionamento do homem

rania de Creonte parece ser obra de uma tradição antiga, enquanto que o desejo de diálogo de Hemon e a audácia e desobediência de Antígone anunciam a marca de um novo modo de governar e de olhar o mundo.

Antígone que tem, de início, a antipatia do Coro, acaba por conquistá-lo, ao final, após o vaticínio de Tirésias (vv.1092-1100). Conquista, assim, o reconhecimento de sua causa. Creonte, acaba atraindo não apenas a raiva de Tirésias, como o temor do Coro de que ele destrua a *pólis*. O humano transita sem cessar entre as duas esferas e não há como se furtar ou se proteger de uma e de outra. Antígone defende sua casa, sua família. Creonte, defende a cidade contra a possibilidade de vir a abrigar em seu solo um traidor e destrói toda sua família: seu filho, Hemon, e sua mulher, Eurídice, cometem suicídio e o condenam, dessa forma, a suportar a dor da responsabilidade que tem sobre suas mortes.

Desde o *Ájax*, Sófocles havia introduzido o tema da desobediência vinculado ao do ultraje do morto, representado pela ausência de sepultamento, o que traria por consequência deixá-lo como pasto para os cães e aves de rapina. Na tragédia mencionada é o cadáver do próprio *Ájax* que Agamemnon e Menelau pretendem deixar sem sepultura. A razão também é a mesma: traição. *Ájax* havia tentado matá-los para vingar-se da honra ultrajada ao não receber o prêmio merecido (as armas de Aquiles) e só fracassou em sua tentativa porque a deusa Atena o levou a confundir um rebanho com o exército dos atridas. Revoltados, os chefes das hostes

com as forças da *physis*, consigo mesmo e com os outros e com os princípios que devem sustentar e reger as

gregas na guerra contra Tróia, desejam impedir que o meio irmão de Ajax, Teucro, ofereça a este sepultura. Nem de longe, contudo, Teucro assemelha-se a Antígone. Embora enfrente os irmãos Agamemnon e Menelau, não é um homem à altura do caráter de Antígone. Antes pelo contrário: é sombreado pela personalidade extraordinária e violenta do irmão e pelo caráter altruísta de Ulisses na referida tragédia.

A referência à Ajax é apenas para ressaltar, mais uma vez, a importância dos rituais fúnebres na Grécia Antiga e assim indagar: qual o estatuto do morto? É importante enfrentar esta questão que perpassa uma boa parte da literatura grega desde a *Iliada*, de Homero. No Canto XVI da *Iliada* (vv.667-675), Zeus, assiste a morte de seu filho Sarpédon (um *basi-leus* lício, filho de Zeus com uma mortal) e receando o ultraje do cadáver, pois neste momento os guerreiros disputam ferozmente sua posse, fortemente ameaçado de ser levado pelos inimigos, solicita a Apolo que leve o corpo sem vida de Sarpédon para a Lícia para que seus parentes e amigos possam prestar a ele as honras fúnebres que merece, que lhe é digna, pois estas são as honras (*geras*), o prêmio que cabe aos mortos. A fala de Zeus é um exemplo incontestado da importância de se realizar os rituais fúnebres.

No Canto XXIV, um dos mais belos, embora objeto de polêmica entre os estudiosos, posto que alguns duvidam de sua autenticidade, vemos o velho e sofrido rei de Tróia, Priamo, ir suplicar a Aquiles que lhe entregue o cadáver de seu filho, Heitor, o maior e mais nobre entre os seus

adversários, a fim de conceder-lhe as homenagens que como nobre e valente guerreiro, conquistara e merecera.

O respeito ao morto é mais que um dever cívico e religioso: é também um dever moral. Por quê? Porque para transpor as portas do Hades, encontrar assim sua morada definitiva e acertar suas contas com os deuses ctônicos, o morto precisava receber as honras fúnebres⁴⁶. Não sendo possível concedê-las integralmente, bastava cobrir-lhe com uma fina camada de pó. É o que temos em *Antígone*, vv. 245, 255 e 429-30⁴⁷. Neste último, temos um ritual um pouco mais completo: Antígone, ao reencontrar o corpo do irmão descoberto, joga terra seca sobre o cadáver e faz libações com uma ânfora de bronze.

Para os que morriam no mar, havia os cenotáfios, túmulos vazios.⁴⁸ A recomendação, contudo, era de recolher os cadáveres quando possível⁴⁹. Acreditava-se que aquele que passasse por um cadáver insepulto e não lhe lançasse terra sobre o corpo, ainda que uma tímida camada de pó, seria vítima de uma maldição. Esta compreensão supõe, então, que a morte não é o fim absoluto e o morto desenvolve com os vivos um tipo de relação que continua a exigir uma ação moral que nem mesmo a morte extingue.

⁴⁶ Cf. OTTO, WALTER, pp122-123.

⁴⁷ O guarda quando foi anunciar a Creonte que alguém o desobedecera: *Enfim, vou dizer-te. Há pouco ainda, alguém deu sepultura ao cadáver e se retirou; espalhou sobre o corpo o pó seco e fez-lhe oferendas que lhe são dignas. (...) o cadáver estava invisível, não enterrado, contudo, mas tinha por cima uma camada fina de pó, como de alguém que a pusesse para fugir a uma maldição.*

⁴⁸ Édipo possuía um cenotáfio em Atenas e anualmente era objeto de culto e comemoração.

⁴⁹ O caso mais famoso é o da batalha de Arginusas, ao qual Sócrates se reporta na *Apologia*, 32bc-32e.

Sendo assim, se a relação de reciprocidade moral que existe entre os vivos se estende ao reino dos mortos, a finalidade das práticas funerárias é, de algum modo, consagrar para sempre na memória dos vivos, a identidade agora intacta do morto. Se estas práticas não se efetuam, o morto cai no esquecimento e sua vida em nada terá sido útil. Permanece, pois, a compreensão épica da honra imperecível como uma qualidade inalienável do homem superior, do homem que lutou bravamente para alcançar um lugar definitivo no mundo que a morte o obriga a abandonar. O morto, ao contrário do vivo, adquire uma espécie de natureza não transitória. Ao garantir um lugar na memória dos vivos, o morto ganha o *status* de herói no sentido mais comum do termo entre os gregos antigos. Que sentido era esse?

Inicialmente, na épica, por exemplo, o termo herói designava um título honorífico, designa uma posição honrosa dentro do exército ou dentro da corte. Os vivos se tratavam assim. O maior dos guerreiros, o mais valente e corajoso, Aquiles, o *melhor dos Aqueus*, por exemplo, é tratado assim por todos os seus companheiros que reconhecem nele qualidades excepcionais. No entanto, o termo é empregado a todos os outros reis e guerreiros da *Iliada*.

O uso mais comum do termo é, porém, empregado aos mortos que se distinguiam dos mortos comuns, as sombras, porque exerciam poder sobre o lugar onde estavam enterrados⁵⁰. O herói, portanto, era um

⁵⁰ Ver WHITE, Stephen. (2000). "Socrates at Colonus: a hero for the Academy". p. 152.

morto reverenciado pelo suposto poder que exercia sobre o lugar onde estava sepultado. Em geral, o herói era um ancestral e podia ser público ou privado. Os heróis públicos, geralmente, eram reis, soberanos ou legisladores e os heróis de culto privado, um membro da família. Cada família grega cultuava um herói, Helena, Agamemnon, Ulysses, Aquiles, Hércules, etc. O culto ao herói era denominado honrarias heróicas, *tímai heroikái* e consistia em cerimônias celebradas anualmente através da realização de rituais sacrificiais de caráter coletivo em comemoração ao lugar onde o herói havia sido sepultado considerado sagrado.

O objetivo das *tímai heroikái* tinha dimensões declaradamente políticas: cultivava-se o lugar sagrado e seu bem-feitor a fim de manter firmes os laços da comunidade e sua devoção à terra pátria. Os ritos comunitários comemorativos desenvolviam o senso de comunidade e davam a cada família o senso de respeito e seu lugar de importância na comunidade. Fortaleciam-se, assim, os laços políticos dos vários *demos* e de suas várias famílias. Um morto deixado sem sepultura feria, portanto, a honra da família e ameaçava seu lugar e estatuto superior dentro da comunidade. Como assinala Vernant, *a morte não é uma simples privação da vida, um óbito: é uma transformação de que o cadáver é ao mesmo tempo instrumento e objeto, uma espécie de transmutação do indivíduo que se opera no e pelo corpo* (1991, 38). O ritual fúnebre realiza definitivamente a transmutação, transformando-a em uma ausência presente, digna de ser cultuada pela cidade, digna de ser mencionada como membro de uma família distinta na cidade. Se o governante a

ele nega este estatuto, contraria a ordem política instituída instalando uma outra ordem que, na realidade, nem mesmo é uma ordem na medida em que é feio e repugnante à mente e aos olhos de todos o espetáculo do cadáver insepulto.

A decisão inabalável de Antígone de conceder um enterro a Polinices, portanto, não é mero capricho de adolescente apaixonada como supõem alguns. Enterrando o irmão na cidade, ela asseguraria a posição de distinção que sua família, apesar de todas as tragédias, ocupava em Tebas. Fortalecia os laços com a comunidade e podia realizar rituais heróicos privados em honra dos irmãos mortos.

Sem pai, sem mãe, sem irmãos, na companhia de uma única irmã que, ao casar, assumiria compromissos com membros de outras casas, não permitir que o irmão recebesse o quinhão de honra a que tinha direito, como jovem príncipe da casa real de Tebas, significaria o futuro e rápido desaparecimento do poder que os membros da casa de Laio ainda exerciam sobre Tebas. É piedade que a move, sim. Mas é, principalmente, o dever moral e político para com a família a que pertence e honra que lhe cabe, como dissera o guarda, que a move e impulsiona contra a ordem de Creonte. Na verdade, não podemos dissociar de sua desobediência esses dois aspectos. São essenciais para o delineamento das linhas gerais supostas na colocação do problema quanto aos critérios e ou condições a partir das quais torna-se legítimo ou não desobedecer.

A desobediência de Antígone, mesmo conduzindo à sua morte, tem sucesso, atinge seu objetivo: após a conversa com Tirésias e a interpe-
lação do Coro, Creonte decide voltar atrás e conceder a Polinices um enter-
ro digno. Antígone, assim, é redimida. O arrependimento de Creonte, ao
contrário, não o isenta de receber o castigo dos deuses: perderá sua mu-
lher e seu filho, Hemon.

Durante a conversa com Hemon, quando o filho tenta persua-
dir o pai a mudar de idéia, uma fala de Creonte se destaca: *A cidade é que vai
prescrever-me o que devo ordenar?* A pergunta citada vem em resposta à afirma-
ção de Hemon segundo a qual a cidade não estava apoiando o decreto de
Creonte e reclamava o respeito aos deuses todos, olvidados pela decisão de
deixar o corpo sem sepultura. A pergunta ganha destaque, porém, com o
prosseguimento da discussão:

*Meu pai, de quantos bens os deuses outorgaram aos ho-
mens, o raciocínio é o mais excelente. Nem eu poderia nem saberia
afirmar que não tens razão de falar assim. Contudo, também pode
ocorrer por outra via um pensamento aproveitável. Ora, é natural
que eu vigie quanto dizem ou fazem ou tem a censurar, porque o
teu aspecto é terrível para o homem do povo, ante aquele gênero de
palavras que não te apraz ouvir. Mas a mim é-me dado escutar na
sombra como a cidade lamenta essa rapariga, porque depois de ter
praticado ações tão gloriosas vai perecer de tal maneira, ela, que
de todas as mulheres, era quem menos o merecia. Ela, que não
consentiu que seu próprio irmão caído em combate ficasse insepul-
to, e fosse destruído pelos cães vorazes ou por alguma ave de rapi-
na. Não é ela digna de receber honras gloriosas? Tais são os mur-
múrios obscuros que em silêncio se difundem. Para mim, ó meu pai,
não há bem mais precioso do que a tua felicidade. Pois que glória
maior pode haver para os filhos do que a prosperidade do pai, ou
para o pai do que a dos filhos? Não tenhas pois um só modo de ver:
nem só o que tu dizes está certo, e o resto não. Porque quem julga
que é o único que pensa bem ou que tem uma língua ou um espírito
como mais ninguém, esse, quando posto a nu, vê-se que é oco. Mas
não é vergonha que um homem, ainda que seja sábio, aprenda
muita coisa e não distenda demasiado a corda. Bem vêes que, nas*

torrentes invernais, quando as árvores cedem, os raios se salvam: quem oferece resistência, perde-se com as próprias raízes. Do mesmo modo, quem distender a poderosa cordagem da nau e não ceder em nada, há de ficar voltado para baixo, e navegar sempre com os bancos dos remadores virados ao contrário. Mas domina tua cólera, modifica o teu ânimo. Se, portanto, eu posso, apesar de mais novo, apresentar uma opinião boa, direi certamente que vale mais aquele homem que por natureza é mais dotado de saber em tudo; se, porém, assim não for – é costume a balança não se inclinar para este ladoo – é belo aprender com aqueles que falam acertadamente.

Corifeu – Senhor, se ele dissertou com propriedade, é natural que tu aprendas com ele e tu, Hemon, com teu pai, por tua vez; pois de ambas as partes se disseram palavras sensatas.

Creonte – Com que então devo aprender a ter senso nesta idade, e com um homem de tão poucos anos?

Hemon – Nada aprenderia que não fosse justo. E, se eu sou jovem, não são os anos, mas as ações, que cumpre examinar.

Creonte – As ações consistem então em honrar os desordeiros?

Hemon – Nem aos outros eu mandaria ter respeito pelos perversos.

Creonte – e então ela não foi atacada por esse mal?

Hemon – Não é isso que afirma o povo unido de Tebas.

Creonte – E a cidade é que vai prescrever-me o que vou ordenar?

Hemon – Vês? Falas como se fosses uma criança.

Creonte – É portanto a outro, e não a mim, que compete governar este país?

Hemon – Não há Estado algum que seja pertença de um só homem.

Creonte – Acaso não se deve entender que o Estado é de quem manda?

Hemon – Mandarias muito bem sozinho numa terra que fosse deserta. (vv. 684-741)

O diálogo entre pai e filho revela a verdadeira relação de Creonte com o poder e, por consequência, com a cidade: ele age e pensa como tirano, na concepção negativa do termo: aquele que pensa, decide e governa sozinho, impondo sua vontade com força de lei. Não é um legítimo representante do Estado, dos seus anseios e dos seus princípios morais, políticos e religiosos. A desobediência de Antígone revelou o caráter autoritário de Creonte.

O primeiro aspecto a ser acentuado no discurso de Hemon é o caráter retórico exemplar. A figura de linguagem que se destaca é a antite-

se. Esta tem a clara função de abrandar o apelo que dirige ao pai, tanto no conteúdo a ser explorado quanto ao aspecto formal. Na verdade, o discurso de Hemon pode ser considerado modelar do ponto de vista retórico, na medida em que une forma e conteúdo numa tentativa, como dissemos, de conquistar o pai para sua causa: levar o pai a modificar a perspectiva a partir da qual via as ações de Antígone.

As palavras de abertura, em que nomeia a razão como bem concedido pelos deuses ao homem, constituem um apelo direto e sem rodeio, um convite à reflexão por parte de Creonte. Após início tão franco e direto, ainda que sutil, Hemon trata a questão em jogo e suas conseqüências desastrosas, fazendo alguns rodeios através dos quais informa a Creonte, acentuando assim, a fala do Coro, isto é, retomando a perspectiva do povo, o quanto sua atitude estava comprometendo sua imagem pessoal diante dos cidadãos de Tebas. Antes de ser compreendida como um zelo cívico, a obstinação de Creonte ao condenar Antígone estava sendo encarada como terrível (*deinon*).

Na verdade, estas palavras de Hemon representam uma inquietação crescente ao longo da obra, desde o receio e temor do guarda em dar a notícia a Creonte (*Ant.* 223-237), até o próprio enunciado de Hemon. Em *Antígone* (229-30), o receio é objetivado como o medo de Creonte vir a saber do ocorrido, o enterro de Polinices, por parte de outro e os sofrimentos e desgraças que adviriam ao guarda se assim fosse. O próprio Creonte, percebendo a hesitação do guarda, pergunta-lhe: *que motivos tens para*

essa inquietação? Na passagem 237 o guarda, que já havia demonstrado o medo que a figura de Creonte lhe inspirava, confessa ter a esperança de nada sofrer na medida em que dirá a verdade. Estas passagens, sutilmente, vão desenhando a imagem de um tirano temido pela cidade. Após o confronto com Hemon, na verdade, durante o confronto, essa é a imagem, o perfil explorado. Nesse sentido o conflito entre pai e filho, decorrente do confronto estabelecido no diálogo entre os dois, explicita o medo que Creonte em todos inspira. A fala de Creonte, ao retrucar contundente e significativamente os argumentos de Hemon, evidencia uma relação assimétrica que não é apenas decorrente da maturidade de um frente à juventude de outro e, tampouco, a autoridade paterna, de um lado e o dever de obediência filial, de outro. O que é radicalizado no diálogo entre Hemon e Creonte é uma concepção de exercício político do poder enquanto expressão da vontade do tirano e, por outro lado, o convite aberto a uma concepção que leve em conta diversas outras opiniões que contemple os múltiplos aspectos da questão. A assimetria da relação entre os dois, contrapõe-se um simetria formal entre o discurso de Creonte e o discurso de Hemon.

Aí, temos o segundo e, não menos importante, aspecto a ser observado: se do ponto de vista do objetivo retórico (conduzir ao convencimento e adesão do interlocutor), ambos fracassam uma vez que um não conseguiu convencer o outro; um não conseguiu conquistar a simpatia do outro para a sua causa, do ponto de vista das conseqüências do confronto, Creonte será o grande perdedor, ainda que seja Hemon a perder a vida; na

realidade, justamente por isso. As palavras de Hemon, seu posicionamento valem sua vida. O mesmo se dá com Creonte em sentido inverso: suas palavras e atitude desgraçam-lhe a existência. Por causa dele perde tudo que considerava mais caro; seu filho e sua esposa.

Se no diálogo entre Antígone e Creonte, não podemos designar que personagem estaria com a razão e nisso residiria o fator trágico por excelência, na discussão entre Hemon e Creonte é diferente. Hemon é uma voz do lado de fora do conflito, embora seja noivo de Antígone, uma voz capaz de subtrair-se às paixões oriundas das diferentes perspectivas assumidas por seu pai e sua noiva. Com ambos possui estreitos e profundos laços emocionais, laços de *genos* e de *philia*. Portanto, apesar dos laços afetivos que mantém com Creonte e Antígone, tem condições de avaliar objetivamente a dificuldade da questão e os aspectos religiosos e políticos que ela envolve. Sua voz nos soa como a voz do equilíbrio dentro da peça. Mesmo o gesto do suicídio é um gesto equilibrado visto que, além de marcar posição, demonstra não haver outra alternativa. É uma saída digna para quem se vê moralmente encurralado naquelas circunstâncias em que a desrazão de seu pai conduz a todos por caminhos obscuros e limitados.

Quando Hemon decide seguir Antígone e encontra a morte, a da noiva e a própria, assinala o erro do pai, o erro do governante. A recusa de Creonte em ouvi-lo, em ponderar e considerar suas palavras, seu raciocínio equivale à recusa da voz da cidade invocada por seu filho. Recusando-lhe, rejeita as objeções a seus atos que estão inspirando em todos um

sentimento de horror. Até a descoberta da morte de seu filho e de sua esposa, Creonte parece não conhecer o sentimento de *aidós*, de vergonha. O sentimento de indignidade que se sente quando uma falta no código de honra corre o risco de expor o homem ao opróbrio público. Como se Creonte estivesse aquém, muito aquém, daquele que o antecederia: Édipo, pai de Antígone, de Polinices e Eteocles. Se Édipo, por um lado, fora a ruína da cidade, ao maculá-la com um crime de sangue e um casamento incestuoso, por outro lado, um dia fora amado e celebrado por haver salvo a cidade do terrível flagelo que representava a esfinge. A todos dera a conhecer seu caráter e sua inteligência superior mesmo diante dos piores momentos. Talvez, também por isso, venha a receber a redenção em Colona.

Não reconhecendo que sua lei se contrapõe a uma outra lei que lhe é superior, Creonte praticamente recusa a sua natureza humana. Se é a morte quem confere à natureza humana sua essência e seus limites, só o confronto com a finitude de seus entes queridos será capaz de lhe restituir a sua dimensão verdadeiramente humana, a consciência de sua pretensão e o reconhecimento do excesso que havia na edição de uma lei que contrariava uma lei imemorial e divina que não era uma lei positiva, uma lei da cidade e sim uma lei não escrita, sagrada (450ss).

Forçado pelas circunstâncias e pelas ameaças de Tirésias, o tirano revê sua posição. Tarde demais. O desastre familiar, a justiça divina havia se consumado e sua família estava, para sempre, perdida. Se Antígone desobedecera a lei humana e se excedera em sua auto-determinação,

Creonte desobedecera a autoridade e vontade divina expressa em uma lei que não estava inscrita em pedra, papiro ou pergaminho porque possuía uma superfície que lhe era mais conforme, que com ela guardava maiores afinidades: a alma e a memória humanas. E a última fala do Coro faz ao homem uma última e significativa advertência: não há felicidade possível sem prudência, sem sensatez. Recomendação válida aos dois personagens que se desafiam e enfrentam numa luta que lhes turva a capacidade de reconhecimento de sua ignorância quanto às verdadeiras forças que operam, presidem e determinam as ações humanas.

Recomendação semelhante à do coro faz Sócrates à cidade (*Apol.* 20e; 21a; 29cd; 30ae; 31ab; 35cd). Submete-se ao julgamento (19a), discursa no tribunal e discute a relação entre as leis humanas e as leis divinas (29de), entre a sabedoria humana e a sabedoria divina (20ce; 23ac), entre o serviço ao deus (22a, 23bc, 29d, 30a, 33c, 30e), o exercício da filosofia (28e, 33c37d), e a impossível submissão a uma determinação humana que ferisse o destino divino que lhe coube e que ele nomeia como filosofia (*Apol.* 29c-30e, 37e). O *daimonion* que o protege e adverte quanto aos perigos de suas ações, que o impede de agir quando algo de mal possa lhe acontecer, configura e demarca os limites humanos e os poderes divinos. Esta fronteira divina interna que o media e direciona, sempre, em direção ao bem, é o “rosto oculto do deus” que opera nele.

No *Êutifron* (5ce-6c) a piedade é equivalente à justiça em virtude do sagrado designar, sobretudo, a justiça que há na vontade divina que

pode ser designada como a ordem do sagrado, como as leis dos deuses. Leis e sacralidade, piedade e justiça são indissociáveis na medida em que o sagrado designa o aspecto normativo da vontade dos deuses. Sobretudo, da vontade de Zeus. Esse é o verdadeiro conteúdo doutrinal da reflexão moral socrática. Sua obra e sua vida se confundem, se consubstanciam.

É dentro desse quadro que as referências biográficas apresentadas por Sócrates na *Apologia* (28de; 32b-e) se configuram como um exemplo a partir do qual deseja exortar e despertar a consciência moral de seus concidadãos. Não diferenciando sua vida de suas reflexões filosóficas, antes compondo uma unidade entre elas, Sócrates procura demonstrar a necessidade de fazer de si mesmo o paradigma da moralidade. Não dissociando suas ações de seu pensamento é que ele pode requerer, no *Crítion* (54b) que não se coloque nem a vida nem os filhos acima da justiça. A vida que segue, com firmeza, o princípio da justiça segundo a ótica do melhor, jamais fazer o mal propositalmente, não considera qualquer perigo como razão para deixar, para abandonar seu posto, para renunciar aos princípios éticos que proclamam a necessidade de abstenção absoluta de todo o mal:

Alguém, talvez, pergunte: "Não te pejas, ó Sócrates, de te haveres dedicado a uma ocupação que te põe agora em risco de morrer?" Eu lhe daria esta resposta justa: "Estás enganado, homem, se pensas que um varão de algum préstimo deve pesar as possibilidades de vida e morte em vez de considerar apenas este aspecto de seus atos: se o que faz é justo ou injusto, de homem de brio ou de covarde". (28b).

Sócrates não hesita em invocar o mito e compara sua obstinação em direção à prática absoluta do bem, à decisão de Aquiles de desdenhar do perigo em sua determinação de honrar sua amizade por Pátroclo, vingando sua morte ao matar Heitor. Ao invocar a figura do herói da *Ilíada*, chamando-o de semi-deus, como exemplo de auto-determinação moral, Sócrates, a despeito do aparente legalismo, afirma a prática filosófica como avessa à obediência cega e incondicional. Toda ação deve supor um exame e um acordo consigo mesmo. A concordância com um determinado princípio deve ser o resultado de uma rigorosa reflexão e não de uma submissão impensada e incondicional por medo da morte. Portanto, sua ética é uma ética não consequencialista, deontica, que justifica a prática do bem e da virtude numa relação de reciprocidade entre a virtude e a felicidade, justificando o modo de vida virtuoso de modo racional e não em função dos bens ou haveres materiais socialmente validados. Não é em função da utilidade da ação boa que alguém deve praticá-la mas em função de uma autoridade moral intrínseca a toda ação que é o resultado de uma consideração racional quanto à sua validade universal. Por isso, a definição se afigura como um critério que permite determinar se uma ou outra conduta é corajosa, pia, sábia ou justa. Assim é que pergunta no *Górgias* (472c-d):

O assunto sobre que discutimos não é de valor somenos, mas talvez mesmo o que mais nos importa investigar e fora vergonhoso desconhecer. Pois sua essência própria consiste em conhecermos ou ignorarmos quem é ou quem não é feliz. Para voltarmos

*ao nosso tema; és de opinião que pode ser feliz quem pratica o mal e é injusto, tal como Arquelaus, que consideras feliz, apesar de seus crimes.*⁵¹

Polo, o interlocutor de Sócrates nesse momento, responde afirmativamente à sua pergunta, isto é, declara considerar possível um homem injusto ser feliz. Para ele, Arquelaus é um homem feliz porque é melhor cometer uma injustiça do que sofrê-la. No entanto, como veremos mais adiante ao examinarmos mais detidamente o diálogo entre Sócrates e Polo, este último será forçado, após a refutação de sua tese, a perceber que não se conhece ou como dirá Sócrates, Polo não conhece Polo, isto é, ele não se contradisse por uma questão de desonestidade e sim por desconhecer a si mesmo (474-495e). A apresentação de Polo a ele mesmo só foi possível, como mostram Brickhouse e Smith (1994; 78) porque a ação elênica do filósofo, conduz seu interlocutor a uma espécie de reflexão introspectiva que o conduz a assumir que não sabe em que ele próprio acredita, não estando em condições de definir o que seja a justiça ou a felicidade. No entanto, permanece um problema: se o conhecimento é algo que capacita as pessoas para resistirem ao *elenchos* e isto for uma condição necessária para ser virtuoso, a virtude seria prerrogativa de poucos? O problema do conhecimento e da virtude é central para o problema da política socrática e para a compreensão de sua determinação em desobedecer as autoridades caso estas exijam que ele abandone a filosofia (29ce).

⁵¹ Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 2000.

Antígone, como Sócrates, também pode ser considerada como porta-voz de uma ética deôntica, não se preocupa com as consequências de seu ato: toma uma decisão e a leva até o fim porque sabe que é a melhor. A diferença, no entanto, reside no fato de Sócrates pretender através do exemplo de sua própria vida ou de sua própria morte, conduzir os seus concidadãos a tornarem-se sujeitos morais. Antígone não tem essa pretensão e Sófocles nos parece um tanto quanto cético em relação a essa possibilidade. Além disso, Sófocles não condiciona o agir corretamente ao conhecimento, à superação ou admissão da ignorância.

2.0 Sócrates entre o *daimónion* e o *demos*⁵²

2.1 Sócrates estrangeiro

Em 399 a.C, aos setenta anos de idade, Sócrates comparece, pela primeira vez, ao tribunal para responder às acusações feitas contra ele (*Apologia*, 17d). Este fato, o julgamento de Sócrates, revela um problema de ordem histórico-filosófica: qual seria, afinal, na Atenas dos séculos V e IV a.C, o estatuto do filósofo na *pólis*? Quais as relações entre os anseios dos cidadãos atenienses, o ideal de cidade e as questões apresentadas pela filosofia socrática? A ebulição social, cultural e política vivida pelos cidadãos atenienses ou por seus ilustres moradores eram suficientemente claras para o cidadão comum, considerando como tal, o não sofista, não filósofo e não poeta? São muitas e diferentes as respostas apresentadas a estas questões. Tentaremos, à luz da *Apologia* de Platão, oferecer mais uma resposta e, num certo sentido, um problema a mais.

O julgamento nos revela ser complexa e ambígua a relação do filósofo com a cidade e seus cidadãos. São eles que o acusam informal (*Apologia*, 18b) e formalmente (23e-24a), que o julgam, consideram culpado e punem com a morte (35e). O estilo e o conteúdo da defesa são testemunhos de um conflito que se estende para além da ordem das discussões e propostas políticas e inclui a atividade, as concepções e idéias filosóficas,

⁵² Devo o título deste capítulo à amiga Emília Maria de Moraes, em uma de nossas inúmeras e, para mim

bem como o exame dos princípios e normas a partir dos quais pode-se fundamentar as ações enquanto produto do exame de algo extremamente difícil de ser compreendido e, talvez por isso, impossível de ser aceito⁵³: o modo de pensar não pode estar dissociado do modo de viver. Deve haver uma proximidade absoluta entre pensamento e ação. E isso só é possível quando o homem é capaz de pensar por si mesmo, de agir apenas segundo sua razão *nunca fui homem de me deixar persuadir senão pela razão que me parecer melhor pelo raciocínio* afirma ele no *Críton* (46b). Desse modo, as proposições ou máximas morais não são regras de conduta arbitrariamente ou culturalmente dadas mas, sim, produtos de uma reflexão acurada e rigorosa que tem como exigência fundamental a existência de uma unidade entre pensamento e ação, entre reflexão filosófica e modo de vida. Afinal, uma vida sem exame não merece ser vivida (*Apol.* 38a). Assim, a prática filosófica consiste em devotar maiores cuidados à alma do que ao corpo (29e, 35c). Devotar maior preocupação aos cuidados com a alma corresponde ao preceito delfico que recomendava conhecer-se a si mesmo. Cuidar da alma e cuidar de si são condições para seguir o outro preceito delfico, isto é, agir em harmonia consigo é o mesmo que não fazer nada em excesso. A justa medida, o domínio da metrética da alma é considerar, pesar, ponderar e agir, sempre, refletindo se o que pensa e faz é justo ou não (28b). Para is-

fecundas, discussões filosóficas.

⁵³ PLATÃO. *Apologia de Sócrates*, 22e; 23a-e; 28ab; 31de; 32ae; 37cd; *Críton*, 46ae; 47a; *Górgias*, 485e; 486ad; 499e-500a; *Fedro*, 244d; *Menéxeno*, 234c-235c;

so, é indispensável o auto-exame, a fim de viver em harmonia consigo mesmo e não se deixar conduzir pelas opiniões da maioria (*Críton*, 47c).

O tema do conhecimento de si é mais amplo do que parece à primeira vista. Está para além de um simples aspecto psicológico e abrange um campo de reflexão que se estende das considerações e crenças religiosas às considerações de ordem ética e política. Envolve, desse modo, toda a essência da existência humana e pode ser, nesse sentido, compreendido como fundamental para estabelecer a distinção entre a compreensão filosófica do agente do mal e do bem e as necessidades sociais e jurídicas de ordenação da *pólis*. Para isso aponta a consideração, a noção terapêutica da punição, preconizada no *Górgias* (469b, 477a), uma vez que a noção de justiça é compreendida tanto como terapêutica da ordem social quanto das consciências perturbadas, posto *aquele que é punido é libertado da maldade de sua alma* (477e) ou, como diz Aristóteles na *Retórica* (A, 1374e) *a justiça é castigo e remédio*.

Se o conhecimento é condição da virtude e da felicidade, melhor dizendo, se se confunde com estas, conhecer a si mesmo, cuidar de si e dos outros, significa cuidar da alma, cuidar do que é essencial no homem: a saúde da alma (*Apol.* 29e, 30a, 35c; *Críton*, 46c-48a; *Cármides*, 164e-165c; *Alcibiades Primeiro*, 124a-129b). E a alma não pode ser saudável se comete uma injustiça, se comete um crime. Por isso, mesmo que o erro ou o crime sejam produtos da ignorância, devem ser punidos a fim de recuperarem a saúde perdida. Se os acusadores de Sócrates soubessem disso, se

a cidade se esforçasse mais em direção aos cuidados com a alma, compreenderiam a necessidade e importância da filosofia e saberiam distinguir o homem de conhecimento do charlatão, reservando à filosofia um lugar de destaque na cidade uma vez que o filósofo é o verdadeiro político (*Apol.30ae; Górgias, 521d*) Não o confundiriam com os sofistas nem com os investigadores da natureza. Reconheceriam que a filosofia é um conhecimento superior ao da poesia porque sabe e apresenta as razões de suas afirmações ou proposições.

As palavras de Sócrates a Alcibiades, no *Primeiro Alcibiades*, são emblemáticas:

Sócrates – Pois bem, notaste que o rosto daquele que olha os olhos de outrem aparece na parte do olho que está na sua frente, como num espelho. É a parte a que chamamos pupila, porque é como uma imagem daquele que olha.

Alcibiades – É verdade.

Sócrates – Portanto, se uns olham outros olhos e fixam o que nele há de melhor, aquilo que lhes permite ver, podem ver-se a si mesmos. [...] Ora, meu caro Alcibiades, também a alma, se quiser conhecer a si mesma, terá de fixar uma alma, e sobretudo a parte onde se encontra a virtude da alma, a sapiência, ou qualquer outro objeto que se lhe assemelhe. (133a-b)

Embora Vernant possua o mérito de se referir, citar e analisar esse trecho de uma obra que, infelizmente, tem sido negligenciada em função da discussão sobre sua autenticidade e autoria, ele o faz para negar a existência de uma noção de interioridade, admitindo que Sócrates faz uma reinterpretação do preceito délfico, mas defendendo exatamente o oposto. Diz Vernant:

A máxima de Delfos; “Conhece-te a ti mesmo” não convida, como poderíamos supor, a um debruçar-se sobre si mesmo, invisível a qualquer outro, para descobrir, pela introspecção e auto-análise, um eu oculto, invisível a qualquer outro, e que seria um mero acto de pensamento ou o domínio secreto da identidade pessoal. O “cógito” cartesiano, o “penso, logo existo”, não é menos estranho ao conhecimento que o homem grego tem de si próprio do que à sua experiência do mundo, dado que não tem uma consciência subjetiva desse conhecimento ou dessa experiência. Para o Oráculo, a expressão “conhece-te a ti mesmo” significa “aprende a conhecer os teus limites, sabe que és um homem mortal, não tentes colocar-te ao nível dos deuses”. É o que acontece também com o Sócrates de Platão, que reinterpreta a expressão tradicional e confere-lhe um alcance filosófico inédito, ao dar-lhe o seguinte sentido: sabe o que verdadeiramente és, aquilo que és em ti mesmo, por outras palavras, a tua psyché. De fato, não se trata minimamente de incitar os seus interlocutores.

Portanto, reconhecendo a fugacidade da vida e configurando-se com e a partir da consciência da existência do Outro, seja deus, seja homem, o filósofo examina quais os critérios que devem regular a conduta humana, ou seja, quais as condições para uma vida boa e justa. (*Apologia*, 28b, 38e; *Críton*, 46c, 47c, 48 a, 49b –c).

A consciência moral implica, pois, em conhecer a si mesmo (*Primeiro Alcibíades*, 124a; 129b), saber qual é a *areté* humana e universalizar os princípios que a sustentam e fundam: o bem, compreendido como o cuidado com a alma e não com a posse de riquezas e prestígio (*Apol.* 29e, 30a) e a verdade (*alétheia*) são dois dos principais fundamentos da vida e da prática humana. É para ele que tudo se inclina, inclusive a vida humana (*Lísis*, 219e-220a), porque nada pode, naturalmente, tender para o mal (*Mênon* 77b-78b) uma vez que todos os seres humanos desejam a felicidade (*Górgias*, 472c-d; *Eutidemo*, 278c). A subjetividade, a singularidade de uma existência individual faz sentido e se justifica quando exercida de a-

cordo com princípios morais universalmente válidos. Portanto, é enquanto sujeito moral, ético, que se justifica e realiza o verdadeira ser do homem. A linguagem é veículo de alcance e de desvelamento dessa natureza humana cuja *areté* reside na ação moral. Por isso, recomendam as leis, no *Críton* (48b, 54b) o exame da validade do preceito que afirma *que viver não é o que mais importa, mas viver bem* e que Sócrates *não faça mais caso dos filhos ou do que quer que seja, além da justiça*. É a justiça que justifica uma existência individual, que alça uma existência comum, individual, a uma categoria humanamente distinta e superior. Por isso, quaisquer que sejam as circunstâncias, o homem deve fazer sempre o bem e nunca, qualquer que seja o risco que se corra, fazer o mal. Só a prática da justiça justifica e confere sentido à existência humana.

Nesse sentido, o *proêmio* é exemplar e o examinaremos a partir da consideração de sua importância no conjunto do discurso socrático pronunciado na *Apologia*. Elaborada como um discurso de defesa a *Apologia*, no mais das vezes, é compreendida como a Defesa de Sócrates. Procuraremos, a partir do exame da abertura da obra, ou seja, a partir da análise das primeiras palavras proferidas por Sócrates, defender que este discurso é mais um emblema do problema da cidade *versus* o filósofo do que, propriamente, um discurso de defesa de ordem exclusivamente penal ou encomiasta. Assim, segundo pensamos, trata-se da apologia, do elogio da filosofia e da defesa de seu lugar na cidade e não propriamente da defesa de um de seus mais ilustres cidadãos, Sócrates. Na verdade, considera-

mos a *Apologia de Sócrates*, como a defesa da *pólis*; a defesa de uma certa concepção de cidade que vamos vendo surgir, *em palavras*, do discurso socrático.

O *proêmio* da *Apologia* é rico em significados simbólicos, alegorias e imagens que ultrapassam o caráter de um discurso que, podia-se esperar em um primeiro momento, seria exclusivamente judicial, uma vez que se trata de um discurso proferido em um Tribunal, com o aparente, e não simples objetivo, de apresentar uma defesa às acusações, também elas nada simples, formuladas por três cidadãos atenienses, Ânito, Meleto e Licão, contra um quarto e singular cidadão ateniense, Sócrates (*Apologia* 35a) .

Qual o sentido do *proêmio*? Por quê ele está presente na maioria dos discursos de defesa antigos? Em sua *Retórica*, Aristóteles nos diz que nos *proêmios* dos discursos judiciais, é necessário que estes tenham o mesmo efeito que os prólogos das peças teatrais e os *proêmios* dos poemas épicos,⁵⁴ e explica:

*Nos discursos judiciais e nos poemas épicos, o exórdio proporciona uma amostra do conteúdo do discurso, a fim de que se conheça previamente sobre o que será o discurso e que o entendimento do auditório não fique em suspenso. Pois o indefinido causa dispersão. Aquele que coloca o início como que nas mãos do auditório, faz com que este o acompanhe no discurso.*⁵⁵

E, um pouco mais adiante:

⁵⁴ ARISTÓTELES. *Retórica*, 1415a. Introdução de Manuel Alexandre Júnior. Tradução e notas de Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1998.

⁵⁵ Idem.

(...) *A função mais necessária e específica do proêmio é, por conseguinte, pôr em evidência qual a finalidade daquilo sobre o qual se desenvolve o discurso (é por isso que, se o assunto for óbvio e insignificante, não haverá utilidade no proêmio).*⁵⁶

São esclarecedoras as palavras de Aristóteles. Embora não estivesse pensando na *Apologia* especificamente, suas considerações são perfeitamente condizentes, com os propósitos do Exórdio na *Apologia*. Deixam evidente os dois aspectos fundamentais do *proêmio*: (i) esclarecer o auditório, em nosso caso específico, os juizes, a respeito do objetivo do discurso e (ii) demonstrar a importância do discurso em relação às acusações formuladas. Portanto, seguindo Aristóteles, observamos o caráter extraordinário daquilo que será revelado a todos durante o proferimento do discurso socrático no tribunal. Nesse sentido, o aspecto formal do texto não pode, segundo pensamos, ser separado do aspecto conteudístico do mesmo na medida em que um e outro nos oferecem uma chave para uma compreensão possível não apenas do *Proêmio* da *Apologia*, como também do texto como um todo. Como e por quê? Enquanto o esqueleto formal do texto nos apresenta, então, uma estrutura geral a partir da qual estabelecerá as bases lógicas do discurso proferido; o conteúdo nos remete para uma discussão que ultrapassa o espaço do tribunal, a acusação contra Sócrates e instala uma discussão de ordem ética a partir das considerações primeiras sobre a linguagem. Portanto, a defesa de Sócrates se converte em mais uma de suas inúmeras discussões filosóficas com seus concidadãos. Uma discussão sobre a natureza da linguagem a partir do exame e contraposição entre

dois tipos de retórica: a primeira, que visa a conquista do auditório, sem qualquer compromisso com a verdade; a Segunda, que chamaremos de retórica filosófica, que tem compromisso com a verdade e objetiva alcançar a justiça, promovendo o debate e esclarecendo os critérios de predicação e de verdade a partir do desafio à conceituação imposto aos seus interlocutores.

Colocando em cheque a natureza da linguagem, do ato de dizer, de utilizar e significar as palavras, o filósofo apresenta a discussão quanto ao significado e natureza da linguagem (17bc). Desse modo, as primeiras palavras proferidas por ele são mais, muito mais, do que um exercício de desdenhosa ironia, de indiferença e superioridade. Quando Sócrates escolhe palavras que dizem de uma possível crise de identidade (17a-17d), ele está vinculando seu julgamento e a crise moral que a cidade atravessa à incompreensão quanto ao estatuto da linguagem e a ontologia. Naturalmente, o faz sutilmente. Afinal, trata-se de um discurso proferido em um tribunal. Mas, esse é um problema que, muitas vezes, reaparecerá nas reflexões platônicas e será larga e rigorosamente explorado no *Sofista* e no *Crátilo*. Nessas obras, a questão da relação entre ontologia e linguagem é a questão filosófica sobre a qual repousam e fundamentam-se, ou não, as discussões.

A fim de explicitar os pontos acima sugeridos, elaboramos o seguinte esquema, contendo as principais linhas argumentativas do *Proêmio*:

I. Crise de identidade (17a-17b)

- A) Influência dos acusadores sobre os juízes;
- B) Influência das palavras dos acusadores sobre Sócrates;
- C) Ausência da verdade nos discursos dos acusadores;
- D) Desmentido e gradação da verdade;
- E) Verdade e Persuasão.

II. Natureza do discurso filosófico (17c-18a)

- A) Discursos sem floreios;
- B) Adequação do discurso à experiência de vida;
- C) Metáfora do estrangeiro: o dialeto socrático;
- D) *Areté* do juiz *x* *areté* do orador.

Nesse sentido, encontramos nas palavras de abertura desse suposto discurso de defesa socrático, conferimos enorme importância à primeira e surpreendente afirmação, as primeiras palavras pronunciadas: aquela referente a um “quase esquecimento de si”:

*Não sei, Atenienses, que influência exerceram meus acusadores em vosso espírito; a mim próprio, quase me fizeram esquecer quem sou, tal a força de persuasão de sua eloquência. Verdade, porém, a bem dizer não preferiram nenhuma.*⁵⁷

⁵⁷ PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Tradução de Jaime Bruna. In: Col. “Os pensadores”. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1973. Todas as nossas citações serão feitas a partir dessa edição e tradução.

Estas palavras de abertura de seu discurso, ressaltam a força das palavras, dos discursos dos acusadores. Força sobre os Atenienses e sobre ele mesmo, Sócrates. Se a ele próprio confunde, levando-o a uma quase “crise de identidade”, como não haveria de confundir seus juízes? Ressaltar sua força, nesse momento, poderia ser um mero artifício retórico a fim de, paradoxalmente, enfraquecê-la. Seria esse o caso? Segundo pensamos, não. A oposição que se estabelece a partir dessas palavras é mais sutil e substancial do que pode parecer numa primeira leitura. Vinculando persuasão, eloquência e esquecimento de si, com ou sem ironia, aqui pouco importa, - na medida em que a ironia,⁵⁸ se houver é apenas um acento a mais no pronunciamento e anúncio de uma espécie de surpresa so-

⁵⁸ Uma das questões mais complicadas do socratismo é a famosa ironia socrática. Muitos atribuem a ela funções metodológicas, isto é, a compreendem como um elemento essencial do método socrático. Nossa compreensão, contudo, segue em outra direção: considerar a ironia como um traço do caráter de Sócrates uma vez que tendemos a desconfiar da existência de um método propriamente socrático. Quando concordamos com um possível método é mais no sentido da aplicação de um exame ou de um permanente exercício da dúvida que mais apresenta e engendra problemas do que soluções ou propostas de soluções para estes. Compreendendo como sincera a afirmação de Sócrates, segundo a qual, nunca foi mestre de ninguém ou pretendeu ensinar quem quer que fosse, não podemos, portanto, assumir absolutamente a existência de um método, seja ele o dialético, maiêutico ou elético. O *elenchos*, em nossa leitura é, portanto, um procedimento refutativo peculiar e característico mas não metodológico no sentido comum do termo, isto é, como o caminho ou estratégia necessário e indispensável para se alcançar um determinado objetivo, para alcançar um fim. Consideramos o método como um procedimento, cujas passos, adequadamente elaborados, teriam por objetivo conduzir à investigação e solução de um problema, a questão do método, em Sócrates, torna-se problemática. Como o objetivo socrático parece ser justamente transformar em problema o que não era visto como tal, preferimos compreender o movimento socrático como uma tentativa de chamar atenção para o dever de se admirar com a realidade, com as coisas, principalmente com a linguagem, e problematizá-la, transformá-la em objeto de exame e reflexão. Um pouco à maneira do que é dito no *Teeteto*, 17c. A não ser que compreendamos por método a arte de criar problemas e não de apresentar soluções. Essa questão se torna ainda mais problemática diante da famosa “missão de Sócrates”, isto é, diante da interpelação divina que o impele a atormentar as pessoas a cuidarem mais de suas almas, ou seja, de conduzir mais ao cuidado da e com a virtude, do que ao cuidado com as posses e objetos materiais (*Apol.* 29e-30b). Se essa é sua missão, naturalmente, consideramos que ele pensaria em um modo de executá-la. Podemos, assim, considerar este modo de execução da missão socrática, como um método. Mas, antes de fazê-lo convém pensar: é possível conciliar esta missão com um ou vários métodos ou procedimentos (*elenchos*, maiêutica ou dialética) que mais desconstrói do que constrói? Que mais cria problemas do que propõe soluções? Ou, como pergunta Reeve (1989; p.21), brilhantemente: “como a demonstração ou a tomada de consciência da própria ignorância pode levar as pessoas a se preocuparem mais com a alma do que com o corpo?” Esta questão, que desafia os comentaristas – cf. VLASTOS,

crática -, Sócrates afirma sua singularidade, a singularidade de suas ações, a partir da manifestação de sua estranheza. Ele não se reconhece nas palavras, nas acusações proferidas.

Manifestar esse não reconhecimento, esse estranhamento, logo de saída indica, antes, uma estratégia discursiva que permeará toda sua fala no tribunal: afirmar-se como diferente. Diferença essa que mais provoca equívocos e confusões, explorados magnificamente por seus acusadores, do que um esclarecimento de sua real identidade. O discurso proferido tem por objetivo, também, demonstrar quem é ele, isto é, quem é o filósofo e o que é a filosofia socrática. Assim, o que está em jogo, é, na verdade, a natureza e a identidade do pensamento filosófico: suas características, pressupostos, métodos e revelações.⁵⁹ Por isso, deve-se reforçar a pseudo crise de identidade, considerá-la, levá-la a sério para melhor entender todos os passos dados a partir dessas afirmações iniciais. Desconsiderá-las, equivale à não compreensão das várias inversões operadas ao longo da defesa.⁶⁰

Subliminarmente, a pergunta que se põe, aqui, é: o que é a linguagem? O que é o discurso, que relação este mantém com a verdade e

Gregory, 1991; p.166 n.4 e SMITH e BRICKHOUSE, 1997; P.20,108 n.11 e 134 – será discutida por nós mais adiante.

⁵⁹ Pode-se considerar estranho o emprego do termo revelações. No mais das vezes, ele é empregado como oposto ao pensamento filosófico, melhor dizendo, como característico do pensamento mitopoético. Contudo, nosso interesse é, justamente, não considerá-lo em sentido tão restrito uma vez que a concepção filosófica apresentadas tanto na *Apologia* quanto no *Crítion*, é tributária dessa noção. Ela a envolve e supõe. Esperamos deixar claro que é assim um pouco mais adiante, ao examinarmos a proposição socrática segundo a qual ele é um presente do deus para a cidade. *Apologia*, 30a; 30d-e; 31a-b.

⁶⁰ Para citarmos um exemplo, a inversão da própria defesa. Seu deslocamento de Sócrates para a cidade será efetuado em 30d. Não se compreende essa verdadeira revolução operada ao longo do discurso socrático caso ignoremos as palavras de abertura e aquilo que elas preconizam e anunciam.

com o ser? Quais suas regras de enunciação e critérios de verdade? Quantos e quais são os discursos possíveis? Qual a relação entre ontologia e linguagem? Qual a especificidade e característica última da linguagem filosófica? A famosa indagação, a fundamental procura, *o que é?* que marca a filosofia socrática, está nas entrelinhas do *proêmio*.

Como de hábito, esta pergunta não se resolve. Oposto ao hábito, por outro lado, na *Apologia* a pergunta não se coloca de modo explícito como nos famosos Diálogos aporéticos: *Êutifron*, o que é a piedade? *Laches*, o que é a coragem? *Lísis*, o que é a amizade? Isto apenas para citarmos alguns dos diálogos regidos por *ti esti*, porque na realidade, todas as investigações socráticas partem dessa questão. Definir e conceituar são tarefas determinantes do exercício filosófico. No entanto, ao examinarmos cuidadosamente o aspecto formal e o conteudístico da obra, encontramos a presente. Por isso, convém estudar com o maior cuidado a relação formal entre as frases costumeiramente compreendidas enquanto meros exercícios de ironia corrosiva e ou expressões eminentemente retóricas.

As palavras iniciais também revelam uma desconfiança quanto ao efeito dos discursos dos acusadores sobre o público de um modo geral, mas, principalmente, sobre os juizes. Contudo, em termos também negativos, mas de uma negatividade absoluta: Sócrates afirma ignorar, desconhecer esse efeito. No entanto, comparando-os com o efeito que causaram sobre ele, a dúvida quanto à sua identidade, aí, pode ser considerada a partir de uma certa suspeita essencial. Se ele quase esqueceu de si, imagi-

ne-se o efeito produzido sobre os outros, considerados no sentido pleno do termo: aqueles que não são Sócrates. O sinal de desconfiança é lançado. Tanto que ousará dizer (18a) qual a função de um juiz, isto é, o que lhe compete, enquanto tal, fazer. Julgar se o que diz o réu é justo. Todo o resto é superficial e marginal ao objetivo do ato de julgar. Portanto, requer uma imparcialidade que suporia um domínio sobre as paixões e séria atenção quanto à forma e conteúdo do discurso proferido pelo réu, uma vez que o compromisso deste último é, exclusivamente, o de dizer a verdade. Se a *areté* do réu está definitivamente comprometida com a verdade, suas palavras, o poder de seu discurso reside na narrativa dos fatos que resistam ao crivo e aos critérios que presidem o ato de julgar. Desse modo, a *areté* dos juizes se coaduna e entrelaça com a *areté* do juiz e será por isso que sócrates só aceitará ser considerado um bom orador se os juizes compreenderem por bom orador aquele que diz a verdade. Afirmando que só dirá a verdade, nega que haja alguma ou quase nenhuma verdade no discurso de seus acusadores *Seja como for, repito-o, verdade eles não proferiram nenhuma ou quase nenhuma (Apol. 17b)*. Tal afirmação conduz a dois passos: o primeiro, consiste apresentar uma certa gradação da noção de verdade, *areté*; o segundo, que norteará todo o discurso socrático no tribunal, consiste na solicitação, por parte de Sócrates, para ser tratado à maneira de um estrangeiro:

Acontece que venho ao tribunal pela primeira vez aos setenta anos de idade; sinto-me, assim, completamente estrangeiro à

língua do local. Se eu fosse de fato um estrangeiro, sem dúvida me perdoariais o sotaque e o linguajar de minha criação; peço-vos nesta ocasião a mesma tolerância, que é de justiça a meu ver, para minha língua – que poderia ser talvez pior, talvez melhor – e que examineis com atenção se o que digo é justo ou não. Nisso reside o mérito do juiz; o de um orador, em dizer a verdade (17d-18a)

A metáfora do sotaque é utilizada, também, como já dissemos e repetimos a fim de salientar sua importância, para chamar atenção para o papel (*aretê*) do juiz: não se deixar levar por palavras sedutoras e bem articuladas e deter-se sobre o aspecto da justiça ou não do discurso do réu, do orador. Dissemos que a suposta crise de identidade supõe uma ligação entre língua e ontologia. Quando Sócrates nos diz que o discurso de seus acusadores o fizeram duvidar de si, não nos diz, de imediato, qual o conteúdo desse mesmo discurso. Apenas revela sua força e poder. Poder constitutivo do *logos*. Também não sabemos, até o momento, qual a visão que Sócrates tem de si, qual a compreensão de sua identidade, de modo a permitir que ele não se reconhecesse ou identificasse com a imagem elaborada a partir dos discursos de seus acusadores. Nem mesmo sabemos quem e quantos são. Ele marca a posição de desconhecimento de si na imagem elaborada com e por essa diferença. Assim, não se reconhecendo nas acusações, nos oferece um outro problema: a relação do discurso, da língua, com a verdade. A conclusão lógica esperada é efetuada com rapidez e simplicidade: não só não se identifica com os discursos proferidos como os apresenta como falsos. Nenhuma verdade disseram, afirma ele.

Entre as inúmeras “aleivosias”, uma o surpreendeu sobremaneira: a recomendação de cautela para não se deixarem levar pelo excelente orador que ele era. Sócrates se oporá a esta consideração exceto se compreenderem como bom orador aquele que diz a verdade. Ser considerado um bom orador, portanto, não depende mais de uma habilidade técnica quanto ao bom uso da linguagem; ser um bom orador, agora, não depende apenas do domínio da arte do bem falar, de ter poder de convencimento e senso de oportunidade a fim de conquistar a simpatia e adesão do auditor. As condições, dessa forma, não repousam mais sobre *peithós* ou sobre *kairós*,⁶¹ mas sim sobre *alétheia*. Para ser um bom orador, segundo Sócrates, a condição é dizer a verdade. O proferimento da verdade como critério de definição, não apenas do orador de um modo geral, mas do bom orador, é um detalhe pequeno e sofisticado, sutil, que norteará o discurso proferido por Sócrates. Isto corresponde a uma completa mudança sobre o conceito de orador. A reversão é completa. A condição de possibilidade não está mais na forma ou no modo como se diz algo mais no conteúdo do que é dito. Ao deslocar da forma para o conteúdo o critério a partir do qual se considera alguém um bom orador, Sócrates opera a primeira inversão na defesa e demonstra, de saída, que seu discurso e procedimento discursivo não será igual àquele a que estão acostumados os frequentadores do tribunal (17cd). Esta sutil, porém significativa mudança, permite a ele um primeiro passo na direção de sua distinção dos sofistas, conhecidos como

⁶¹ Cf. DETIENNE, Marcel. *Os mestres da verdade na Grécia Arcaica*. Tradução de Andrea Daher. Rio de

bons retores e, um pouco mais adiante (18bc) dos filósofos da natureza. Assim, ele pode e deve, mais do que qualquer outro, ser considerado um bom orador porque atende o critério apresentado *se é o que entendem, eu cá admitiria que, em contraste com eles, sou um orador*.

Em contraste com eles, Sócrates, portanto, irá dizer a verdade inteira. E mais, esse proferimento de um discurso absolutamente verdadeiro, segundo ele, se realizará sem lançar mão dos recursos floreados e ricos, portanto, em nomes (*ónoma*) e verbos (*rhemata*). Antes, será um discurso com “expressões espontâneas, porque deposita confiança na justiça do que diz”. Brisson (1997; p.130 n.7) frisa que os termos mencionados são utilizados em sentido exclusivamente retórico e não lógico ou gramatical. É conveniente chamar atenção sobre esse aspecto porque ele permite compreender de modo ainda mais claro a natureza da operação filosófica que Sócrates está operando nesse instante. Operação decisiva e irreversível. À diferenciação pela linguagem, pelo uso e emprego da linguagem, mesmo quando retoricamente considerada, corresponderá a uma diferença ontológica.

O uso da expressão “toda verdade” na *Apologia*, 17 nos apresenta uma gradação da noção de verdade que remonta a Homero (*Ilíada*, 24, v 406). Nesse momento da *Ilíada*, encontramos Hermes, o deus enviado por Zeus, disfarçado de simples mortal, transformado em um viajante comum que conduzirá Príamo, o rei de Tróia que deseja recuperar o cadáver

de seu filho, Heitor, morto e ultrajado por Aquiles, a chegar são e salvo ao acampamento grego, isto é, sem ser visto por qualquer guerreiro grego. Tão logo encontra o viajante, Príamo roga-lhe para que este lhe diga “toda a verdade”, se Aquiles já destruiu todo o cadáver de seu filho e o atirou aos cães. Essa aplicação gradual do termo aparecerá, ainda, na *República*, I, 347e; II, 379c. Esta gradação do termo aparece, principalmente, em dois diferentes contextos nos diálogos platônicos mencionados: um, aquele que envolve aspectos subjetivos, em que o personagem narra um acontecimento salientando o caráter pragmático do discurso e, outro (ii), onde o falante tem a opção de deixar encobertos ao ouvinte, certos aspectos que deseja ou deixar de lado como menos importantes ou deixar parcialmente encobertos, revelando apenas de forma gradual o tema ou assunto em questão. No caso da *Apologia*, este uso gradual pode conduzir à suspeita quanto a uma certa culpa de Sócrates: aquela que afirma que o filósofo não crê nos deuses do Estado⁶².

As acusações são fortes e comprometedoras; vejamos uma de suas primeiras formulações, conforme as palavras do próprio acusado: *Sócrates é réu de corromper a mocidade e de não crer nos deuses em que o povo crê e sim em outras divindades novas* (24bc). Ambas as acusações são, forçosamente, crimes contra a cidade⁶³. Sendo a juventude o retrato da situação de uma nação,

⁶² Cf. VLASTOS, Gregory (1991; p.166 n.41). diz Vlastos na referida passagem: *que ele acredita nos deuses é bem claro; se são os deuses do estado, ele nunca diz*. Ocorre que Sócrates também não nos diz não serem os mesmos. Além disso, os deuses que ele menciona ao longo de toda a *Apologia*, Zeus e Apolo, por exemplo, são deuses do Estado, isto é, são deuses que toda a cidade cultua e venera.

⁶³ BURKERT, Walter. *A religião grega na época clássica e arcaica*. Tradução de M.J Simões Loureiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993. p. 523-527.

seu principal baluarte, tanto na guerra quanto na paz, principalmente nas sociedades antigas, acusar alguém de corrupção da juventude significava considerá-lo ofensor da *pólis* e, no caso ateniense, detrator da própria noção de cidadania.⁶⁴

Assim, é uma ação pública (*graphê*) e não privada (*dike idia*) que é formulada contra Sócrates. Como, de que modo, Sócrates corrompia a juventude? Examinemos, portanto, separadamente, as acusações. Kenneth Seeskin (1987,62) nos diz que Sócrates identificou sua missão à persuasão. E que o fato dele ser confundido com um sofista tem como razão ele nada mais fazer além de falar, interrogar, discutir. Examinar, através da palavra, do embate discursivo, era a missão de Sócrates. Ora, sua arte, seu trabalho, portanto, não era uma *techné* aos olhos de seus concidadãos. Era diferente da medicina, da arquitetura, da estratégia militar. Não seria, portanto, compreendido como uma arte legítima. No entanto, o caráter persuasivo da missão socrática distinguia-se da arte do sofista porque a submetia à verdade, a condicionava ao convencimento para a verdade. Era preciso conquistador os auditores para a verdade e não apenas para si, para uma causa x ou y que nada tivesse de verdadeiro. Se, como diz no *Menéxeno* (234c-235c), a retórica ou arte do orador *consiste em manipular seus auditores* e no *Górgias* (503a), a chama de arte da adulação, é importante, no tribunal, marcar a diferença entre seu discurso, sua linguagem, e a de seus acusadores.

⁶⁴. Glotz, Finley, Claude Mosse e Brisson, n.3

Entre a retórica filosófica (que diz a verdade), é bela e diz sempre as melhores coisas, ainda que não agrade aos ouvintes, e a retórica dos tribunais e das assembléias, a retórica política, portanto, existe uma diferença essencial: enquanto uma (a adulara) não tem a menor preocupação ou cuidado com a alma dos cidadãos, a outra (a retórica comprometida com o proferimento da verdade) não tem outro objetivo senão ser útil aos seus cidadãos. Ela é bela e melhor porque procura conduzir as almas dos cidadãos a se tornarem as melhores possíveis.

A retórica da adulação, interessada apenas em agradar, não tem o menor compromisso com o que é melhor. Pode mesmo agradar o grande número, a multidão, sem procurar atingir o que é melhor para ela. Aliás, não faz qualquer diferença atuar sobre um ou sobre muitos, quando se pretende apenas agradar, bajular o ouvinte, propiciar-lhe prazer (501ad). Sequer distingue, entre os prazeres, os que são melhores dos piores. Quando o único objetivo é agradar, ao corpo ou à alma, não se pode falar em verdadeira ou em boa retórica, mas apenas em arte da adulação. O uso da linguagem, o abuso da habilidade do bem falar pode causar um dano irreparável: deixar o auditor inepto a perceber e distinguir a forma e o conteúdo do discurso do orador. De algum modo, o auditor deseja ser adulado pelo falante, deseja que este o agrade e ofereça a ele exatamente o que ele espera ouvir. Por isso, de modo algum é um simples artifício ou adorno de linguagem, a metáfora do estrangeiro, a metáfora do sotaque. Pelo contrário, ela é fundamental na arquitetura do discurso. Define e de-

termina seus rumos e objetivos. Sócrates é réu, é verdade. Ele é o acusado, aquele que, a rigor, deveria se defender. Porém, não pretende lançar mão de todo e qualquer recurso *não ficaria bem a um velho como eu, vir diante de vós plasmar discursos como um rapazola discursivo ou cênico* (levar esposa e filhos para comover os juízes (34cd), embora tenha família e com ela se preocupe). O estilo de sua defesa, de seu discurso será o mesmo empregado nas praças, no ginásio, no mercado, nas ruas ou casas de Atenas. Se a justiça é a *areté* do juiz, a *areté* do orador é dizer a verdade.

Não sendo a verdade objeto de deliberação, não se delibera quanto à verdade, mas antes uma questão de princípio e de valor, condicionar a definição do bom orador ao proferimento da verdade significa não se submeter a qualquer tipo de pressão, mesmo a ameaça de morte. Na realidade, significa mesmo trazer a morte para o centro do debate filosófico, para a arena da discussão. Dessa forma, quando, na *Apologia*, logo no *proêmio*, tematiza-se a linguagem através da referência à retórica, estabelece-se, por meio da linguagem, a diferença entre o filósofo e seus acusadores; o filósofo e os sofistas, o filósofo e a investigador da natureza: o verdadeiro filósofo não teme a morte, teme a injustiça:

Estás enganado, homem, se pensas que um varão de algum préstimo deve pesar as possibilidades de vida e morte em vez de considerar apenas este aspecto de seus atos: se o que faz é justo ou injusto, de homem de brio ou de covarde. (Apologia,28b)

Não há, para o homem bom, nenhum mal, quer na vida, quer na morte, e os deuses não descuidam de seu destino. (A-pol.41cd)

(...) *E parecerá que operamos a própria iniquidade, a discutir se é preciso morrer lutando com serenidade, em vez de considerarmos que é preferível sofrer o que quer que seja, a cometer uma injustiça. (Críton, 48d)*⁶⁵

*Em si mesma a morte não é de temer, salvo por quem foi insensato e pusilânime. O que é de temer é cometer injustiça. A maior infelicidade é chegar ao Hades com a alma pejada de malfetorias. (Górgias, 522e)*⁶⁶

Ao lado da premissa (*Apol.* 30cd) que estabelece a invulnerabilidade do homem melhor *não creio que os céus permitam que um homem melhor sofra danos de um homem pior*, compreendendo por homem melhor aquele que prefere ser o paciente de uma injustiça a ser um agente da injustiça, ou seja, que o homem melhor é aquele que prefere sofrer a injustiça a cometê-la (*Apol.* 28b, 28d; *Críton*, 49bc, 54b; *Górgias*, 469bc), as falas citadas remetem a um problema que há tempos desafia e incompatibiliza os comentaristas: seria a virtude (*areté*) condição suficiente para o homem alcançar a felicidade? Conhecida como tese da suficiência da virtude⁶⁷, ela apresenta algumas dificuldades de ordem lógica que discutimos a seguir.

A primeira dificuldade diz respeito à compreensão quanto à natureza da morte. Uma vez que o homem é um ser mortal por decreto da natureza (*physis*) e não dos homens, um homem não deve tudo fazer ou tudo dizer para manter a própria vida (*Apol.* 35ab, 38cd, 38e-39ab). Ora, nesse sentido, o cuidado e a bondade da alma seriam condições suficientes para alcançar a felicidade, portanto, o homem que possui a virtude, seria,

⁶⁵ SANTOS, José Gabriel Trindade dos. *Éutifron, Apologia de Sócrates, Críton*. Tradução, introdução e notas. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 1983.

⁶⁶ Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 2000. Todas as nossas citações serão feitas a partir dessa edição.

necessariamente, feliz. Ocorre, no entanto, que a despeito dessa compreensão quanto à natureza da morte, ele afirma não saber em que consiste a morte, se seria como um sono sem sonho ou se iria ao Hades encontrar os heróis honrados e corajosos que deram sua vida por uma causa (40ae) e, ao final de seu discurso no tribunal, lança uma dúvida quanto ao seu próprio destino após a morte: ele irá partir para a morte, enquanto seus acusadores irão seguir vivendo; quem estará em melhores condições, contudo, só o deus sabe (42a);

A Segunda dificuldade, correlata a esta, reside sobre os vários sentidos do mal: segundo Brickhouse e Smith⁶⁸, podemos listar, pelo menos, dois sentidos em que o termo é empregado: (i) um, relativo e, outro, (ii), absoluto. O mal relativo é aquele que diz respeito àquilo que remove ou impede, circunstancialmente, um benefício ou uma vantagem concedida a alguém. O desejo de viver, embora a vida não pertença ao homem⁶⁹, não esteja disposto a tudo fazer para manter-se vivo, uma vez que se sabe e reconhece como mortal, é classificado como um mal relativo. O mal absoluto incidiria sobre um bem definitivo e não circunstancial, a alma. Ora, como cometer injustiça é o maior dos males, e ninguém faz o mal voluntariamente, parece impossível, em virtude da inexistência da vontade fraca, da *akrasia*, alguém padecer o mal absoluto. A relatividade do mal seria condição suficiente para concluir, como fazem os autores mencionados,

⁶⁷ Cf. BRICKHOUSE e SMITH (1994, 120ss)

⁶⁸ *Ibidem*, p121.

⁶⁹ *Fédon*,

que é possível um homem ser virtuoso mas não é possível que ele seja feliz? E que o exemplo seria o próprio Sócrates, um homem virtuoso porém, segundo a análise que os autores fizeram da última frase proferida em seu discurso (42a), não exatamente um homem feliz. O homem virtuoso, segundo o que foi estabelecido antes, não poderia ser um homem feliz.

Desse modo, as duas acusações se entrelaçam e articulam, mas podem ser compreendidas como acusações diferentes, embora complementares. Sócrates não teria cometido somente o crime de impiedade mas teria, também, corrompido a juventude levando-os a ser ímpios, através de seus ensinamentos.

Segundo Claude Mossé,⁷⁰ o termo *demos*, por sua ambigüidade, pode ser considerado sob dois aspectos possíveis: o primeiro, designa o conjunto de pessoas que constituem uma cidade e que, na democracia, principalmente por meio da realização de assembléias tem o poder de decisão; o segundo, designaria as pessoas menos favorecidas em oposição aos ricos, *plousiôî*.

No *Górgias*, (513c-d), diz Sócrates a Cálicles:

O amor do demo, Cálicles, que trazes na alma, é que trabalha contra mim.

Um pouco antes (513b-c) já havia dito:

Mas, se acreditas que alguém pode ensinar-te uma arte qualquer para adquirires influência nesta cidade, sendo tu diferen-

⁷⁰ MOSSÉ, Claude. *Dicionário da civilização grega*. Tradução de Carlos Ramalhete, com a colaboração de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.

te de suas instituições, seja para melhor, seja para pior, no meu modo de pensar Cálicles, estás enganado. Se desejas de fato obter a amizade do demo ateniense, e, por Zeus, também a do filho de Pírilampo que tem esse mesmo nome, não te bastará imitá-los, porém ser naturalmente igual a eles. Quem conseguir deixar-te inteiramente igual a eles é que fará de ti o que ambicionas ser: político e orador. Todos gostam dos discursos acomodados a seus hábitos e se aborrecem dos que lhes são contrários, a menos, caro amigo, que sejas de parecer diferente

Para melhor examinarmos a relação difícil entre Sócrates e o *demo* consideremos, ainda, a definição do termo que nos é apresentada por Émile Bénéveniste.

Dêmos (demos)designa ao mesmo tempo uma porção territorial e o povo que ali vive: é um termo de origem dórica. (Livro I, cap. 9, p. 91)

Dêmos, conceito territorial e político, designa ao mesmo tempo uma porção de terra e o povo que nele habita. Por “povo” deve-se entender aqui algo diferente de ethnos, pois éthnos não é empregado só para homens, mas também para abelhas, enquanto nunca se emprega dêmos em tais casos. Além disso, éthnos constitui expressões com éthnos laón, éthnos hetaíron, para designar o grupo de companheiros de batalha. Por fim, evidencia-se a partir dos exemplos homéricos que dêmos é um grupo de homens unidos apenas por uma condição social comum e não por um laço de parentesco ou uma pertença de caráter político. (Bénéveniste, v. II, 92).

Considerando a definição estabelecida por Bénéveniste e relacionando-a com o *Fedro* (230ce) onde o personagem homônimo ressalta a estranheza de Sócrates e o compara a um estrangeiro, compreendemos ainda melhor a metáfora do estrangeiro empregada na *Apologia* e a relação entre Sócrates e o *demo*.

Fedro - E tu, meu caro, pareces-me, de fato uma pessoa bem estranha! Realmente, dás a sensação, pelo que dizes, de ser um estrangeiro que é guiado e não um natural da terra: na verda-

de, nunca te ausentaste da cidade para o estrangeiro, nem mesmo alguma vez saíste fora das muralhas ao que me parece.

Sócrates - Perdoa-me, meu excelente amigo. É que eu gosto de aprender. Ora, o campo e as árvores não me podem ensinar nada, mas sim os homens que vivem na cidade. Tu, porém, pareces ter encontrado o remédio (phármakon), para me fazer sair, porquanto, tal como se conduzem os animais que têm fome, estendendo-lhes um ramo ou algum fruto, do mesmo modo tu, aceitando-me com discursos em livros (biblios), é evidente que me levarás a percorrer toda a Ática e qualquer outro lugar que queiras. Em qualquer caso, agora que acabo de chegar a este sítio, julgo acertado deitar-me; e tu procuras a posição que consideras mais conveniente para a leitura e, conseguida ela, começa a ler.⁷¹

O estatuto do *xenos* é ambíguo: é o amigo mas é, também, o desconhecido. Enquanto amigo, alguém em quem se pode confiar plenamente; enquanto desconhecido, alguém em quem se pode e, pior, deve-se, desconfiar plenamente. Além disso, como estrangeiro não possui direitos de cidadão, ficando sob os auspícios de Zeus Xenos, o protetor dos estrangeiros e dos suplicantes.⁷² Ele fica, ainda, sob a dependência de um *philotês*, alguém que ele conheça e desenvolva com ele a “reciprocidade de valores que constitui a hospitalidade”⁷³. A relação de Sócrates com a cidade ou desta com o filósofo, contudo, até o dia de seu comparecimento ao Pórtico do Rei, para onde se dirigira a fim de tomar conhecimento das acusações contra ele, não foram a de um hospedeiro com seu hóspede. Sócrates tivera acesso a todos os bens e direitos concedidos a um cidadão: recebera educação digna, votara e fora eleito, participou de campanhas militares, casara, tivera filhos e os educara. Assim vivera durante setenta anos (*Apolo- logia*.17d, *Críton*, 50de-52be).

⁷¹ PLATÃO. *Fedro*. 230ce. Tradução de José Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, 1997.

⁷² HOMERO. *Odisséia*, IX, 270.

No entanto, há muitos anos, ele tinha entre seus concidadãos muitos acusadores (*Apol.* 18bd). A acusação consistia em apresentá-lo como um *homem instruído, que estuda os fenômenos celestes, que investigou tudo que há debaixo da terra e que faz prevalecer a razão mais fraca*. Esses acusadores antigos eram muito piores e mais temíveis, portanto, do que aqueles que o acusavam no presente. Por quê? Porque protegiam-se no anonimato e o filósofo era obrigado a combater sombras. Porém, muito pior do que o anonimato, era a ação que exerceram sobre os juízes que o estavam julgando, quando estes ainda eram crianças e crédulos (18be). Seus acusadores antigos eram nada mais nada menos do que os educadores dos juízes que agora ouviam seu discurso no tribunal e o julgavam. Ora, um dos três crimes a que Sócrates respondia era, justamente, o de corrupção da juventude. Quando diz que seus acusadores antigos levaram anos espalhando falsidades contra ele e sendo estes homens os responsáveis pela educação das crianças, Sócrates opera, sutil e magnificamente, a primeira inversão de situação: os verdadeiros corruptores, porque influenciaram, através da educação, toda uma geração contra ele, seriam os seus acusadores. Dessa forma, aqueles que o acusavam eram culpados do crime que atribuíam a Sócrates. Eram eles os verdadeiros corruptores da juventude. Afinal, foram eles que confundiram, propositalmente, “por inveja ou malquerença” (18c) Sócrates com os investigadores da natureza. Foi uma confusão bem pensada e elaborada porque os ouvintes acreditavam que os investigadores da

⁷⁵ BENVENISTE, Émile (1995, vol.II).

natureza, as pessoas que investigavam os fenômenos celestes, e os que faziam prevalecer a razão mais fraca (sofistas) não acreditavam nos deuses (18c).

2.2 O sotaque socrático: a verdadeira *aporia*

A verdadeira dificuldade entre Sócrates, o filósofo, e alguns de seus concidadãos, a grande maioria, que o julga e condena, é, nos parece, o discurso filosófico: seu sentido e significado e sobretudo suas exigências lógicas e conceituais, suas exigências de critérios a partir dos quais se possa predicar, conceituar e definir.

2.3 *Logodaídalos*: o artífice das palavras

O brilho do *logos* filosófico conduz Sócrates a decifrar o enigma proposto pelo oráculo: não haver homem mais sábio do que ele. E ele realizará a descoberta do real sentido das palavras oraculares realizando uma verdadeira ampliação da compreensão comum do *logos*. No *Êutifron* encontra-se a expressão *logodaídalos*, o Dédalo das palavras.

3.0 É preciso que lute o povo pela lei, tal como pelas muralhas⁷⁴

3.1 Algo em comum

Sócrates heraclítico? Não precisamos exagerar. Contudo, a sentença heraclítica que nomeia este capítulo, sem dúvida poderia ter sido proferida por Sócrates no *Críton*. Com certeza, ela **poderia** estar por trás, como uma espécie de alicerce ou mesmo um simples pano de fundo, para o discurso das leis contra a proposta de fuga apresentada ao filósofo por Críton, seu amigo de infância. A imagem das leis como muralhas defensoras da cidade expressa na sentença de Heráclito espelha muito bem a compreensão das leis segundo o diálogo mencionado. Se as muralhas protegem a cidade de invasores externos, as leis a protegem dos perigos e ameaças internas.

No entanto, é necessário, sempre, questionar: seria mesmo o *Críton* uma defesa incondicional das leis? Uma defesa já não seria suficiente? Por quê, ao defender a tese da obediência incondicional de Sócrates às leis no *Críton*, alguns comentadores recorrem à comparação erigida por Sócrates entre as leis e os pais, transformando essa relação de proporção (*Críton*, 50ce) em um argumento a favor da concepção segundo a qual a filosofia política apresentada no *Críton* seria essencialmente autoritária e

⁷⁴ HERÁCLITO, Fr. 44. Tradução de José Cavalcante de Souza IN: Coleção *Os Pensadores*. “Pré-Socráticos”. São Paulo: Ed. Abril Cultural, 1978.

legalista?⁷⁵. Para oferecermos uma resposta a estas perguntas, partiremos da análise daquilo que consideramos duas teses fundamentais para a compreensão do diálogo entre Críton e Sócrates e entre as leis e Sócrates: (i) não se deve desobedecer às leis e (ii) não se deve pagar o mal com o mal, isto é, a virtude e a legalidade são o que há de melhor para o homem.

No entanto, a questão essencial do leitor é: por quê?, ou seja, haveria alguma razão filosófica e, nesse sentido, não eminentemente legalista, para justificar a não desobediência às leis no *Críton*? Poderíamos considerar as razões internas, apresentadas na economia da lógica do texto, como condições necessárias e suficientes para sua inteligibilidade? Uma vez que isto implica na aceitação de um veredito do nível da sentença de morte, ainda que Sócrates se reconheça inocente, se saiba inocente, declare-se inocente.

À primeira vista, parece óbvio que sim, a despeito de nossas desconfianças, na medida em que foram estes e não outros, os argumentos ou motivações apresentados e defendidos. Portanto, seria este o pensa-

⁷⁵ A favor da tese que compreende a filosofia política socrática como ostensiva e ofensivamente autoritária estão, entre outros, POPPER, Karl. *A Sociedade aberta e seus inimigos: o fascínio de Platão*; STONE, I.F. *O julgamento de Sócrates*. WOOZLEY, A.D. *Law and obedience: the argument of Plato's Crito*, pp. 62-75; ALLEN, R.E. *Socrates and legal obligation*, pp. 86-113 e VLASTOS, Gregory. *Socrates on political obedience and disobedience*. Entretanto, a despeito dessa compreensão da filosofia política socrática como autoritária, tanto WOOZLEY quanto VLASTOS admitem a tese da desobediência civil no *Críton*. Interpretações contrárias podem ser encontradas em KRAUT, Richard. *Socrates and the State.*, pp. 6-7; 119, 194ss. ALLEN, R.E. *Socrates on legal obligation*, p.105. SMITH, N. & BRICKHOUSE, Thomas. *Socrates on trial*. KAHN, Charles. *Problems in the argument of Plato's Crito*. Oferece uma leitura alternativa e completamente diferente: o *Críton* não deve ser lido à luz do problema da desobediência, pois tratar-se-ia justamente de encontrar razões para o cumprimento da lei e não de encontrar razões para desobedecê-las. Não se trataria, pois, segundo Kahn, refutando Hobbes e Rawls, de uma teoria fundadora de uma espécie de Contrato Social, onde todos estariam empenhados em fundar instituições cívicas a fim de escapar do estado de natureza. Não. O *Críton* pressuporia, ainda segundo Kahn, um contrato entre a *pólis* e as leis. Uma das razões seria a discussão já se estabelecer a partir da consideração e compreensão de um Estado legalmente constituído. E não a partir

mento de Sócrates quanto ao problema formulado quando de sua conversa com as leis: seria justo fugir da prisão?

Entre os intérpretes do *Críton*, contudo, não há unanimidade sobre a autoria do discurso proferido pelas leis. Para alguns *scholars* não parece nada óbvio Sócrates ser ou não o porta-voz das leis, ser ou não solidário ao argumento das leis de obediência incondicional.⁷⁶

Precisamos entender essa inocência penalizada, a inocência que se submete a uma pena capital por um crime que não cometeu. Caso contrário, o Diálogo ganha ares enigmáticos e mal sabemos como proceder

de um Estado de natureza. Nunca agir injustamente, seria a tese principal da *Apologia* e do *Críton*, segundo Charles Kahn, pp.29-43.

⁷⁶ WEISS, Roslyn, por exemplo, em seu livro *Socrates dissatisfied: an analysis of Plato's Críton* p.4, defende que o discurso das leis teria sido criado por Sócrates apenas para o benefício de Críton, para incitá-lo ao exame e cuidados com a alma, mas não seria um discurso de Sócrates verdadeiramente. O discurso das leis seria em benefício da melhoria da alma do amigo de Sócrates uma vez que este ainda não teria se libertado da opinião da maioria. Apelando ao argumento filosófico, Sócrates estaria lutando pela libertação da alma de Críton, envolvida por preocupações com dinheiro, reputação, bem como com a definição da justiça que requer a consideração de aspectos estranhos a ela: bens materiais, opiniões convencionais que consideram a justiça como uma simples questão de amizade ou inimizade. Weiss recorre à resposta final de Críton a Sócrates (50a), onde este afirma não poder responder à pergunta quanto a concordar ou não com Sócrates por não haver entendido o que fora defendido pelo filósofo, como uma fala demonstrativa de sua tese. Porém, no *Górgias*, 513c, Cálicles revela discordar de Sócrates afirmando não ter sido convencido por ele. Isto nos autorizaria a interpretar que o argumento de Sócrates não é socrático? No mesmo diálogo (482b), Sócrates nos diz gostar muito de estar de acordo consigo mesmo. É preferível concordar consigo mesmo do que com a multidão. Roslyn Weiss, porém, não está sozinha nesta compreensão do discurso das leis. Ao seu lado estão Strauss, Anastaplo, White para mencionar apenas alguns dos comentadores citados por ela. Nossa leitura segue na direção oposta, porque não encontramos qualquer razão que explique e justifique por que Sócrates apresenta as proposições ora em discussão se não concordava com elas e se tratava, como a autora admite, de uma tarefa nobre: salvar a alma do amigo. Por quê ele empreenderia missão tão difícil, não obstante tão digna, recorrendo a argumentos filosóficos que não são seus e com os quais não concordaria? Esta divisão também não justifica a recusa da fuga, a aceitação da penalidade. A contradição aparece exatamente aí: não seria excessivo o cuidado com a alma do amigo, apelando a leis "altamente vulgares", na medida em que a doutrina da persuasão ou obediência, da maneira como é apresentada pelas leis, segundo Weiss, não passaria de um eufemismo vulgar? Sendo assim, não estaria Sócrates conferindo maior importância à amizade do que à justiça e à verdade, tal qual o senso comum? Na *República*, 335e-336a) é atribuída a Periandro, tirano de Corinto, Perdicas, rei da Macedônia, Xerxes, rei da Pérsia e ao tebano Isméias, a compreensão da justiça como fazer o bem aos amigos e mal aos inimigos. Tese contestada por Sócrates também na *Apologia*, 31e-33a, quando afirma nunca transigir com a injustiça mesmo correndo risco de vida; também no *Críton*, 48d, temos a afirmação segundo a qual *é preferível sofrer o que quer que seja a cometer uma injustiça*. No *Górgias*, (469bc), Sócrates não nos apresenta a injustiça como o maior e o pior dos males e a justiça, o melhor dos bens considerando, ainda, o homem justo o único homem necessariamente feliz? A ponte erguida entre a justiça e a felicidade não seria uma razão de peso a ser considerada?

diante dele. É como se entrássemos em um labirinto, conforme a famosa e interessante metáfora do *Eutidemo*, 291b-c:

Tal como crianças que perseguem pássaros, julgávamos sempre estar quase a apanhar cada um dos saberes, mas eles escapavam-nos sempre. E para quê contar-te tudo? Chegamos por fim à arte real e examinamos se seria ela que oferecia e produzia a felicidade; nessa altura, como se caíssemos num labirinto, imaginando que estávamos já no fim, quando fizemos o ponto da situação, vimos que estávamos tal e qual no início da nossa investigação e tão carentes como quando começamos.

Nesse momento do *Eutidemo*, a discussão girava em torno do caminho para a definição e busca da felicidade⁷⁷, quando, subitamente, os personagens descobrem que seus argumentos os havia conduzido a um labirinto e não à solução de um problema. Verdade que esta metáfora pode ser empregada para a quase totalidade da obra de Platão.

Entretanto, a escolhemos para ilustrar as dificuldades encontradas em nossa leitura e análise do *Críton* porque, além dele ser nosso objeto de pesquisa, por vezes, inúmeras vezes, a sensação que tínhamos era de estarmos caminhando dentro de um labirinto onde nenhum comentador poderia nos guiar, nos conduzir até a saída. Na realidade, pensávamos os comentadores como uma via a mais no labirinto, uma parte considerável da intrincada construção.

Podemos cair nessa sinuosa armadilha com a maior facilidade quando seguimos pela trilha que nos parece mais fácil de início: tomar um comentador e seguir com ele. Seja aceitando um *scholar* que defenda a te-

se do autoritarismo e legalismo absurdo; seja refutando-o com um outro que defende a tese oposta. Estamos quase sozinhos. Por outro lado, o único recurso de inteligibilidade é mesmo entrar no labirinto, conhecer e explorar suas vias e tentar encontrar uma saída. Caso haja uma saída. A obra está aí, nos desafiando permanentemente a decifrá-la, permitindo que façamos inúmeras e diferentes análises. É o único guia possível, ainda que possamos dele nos distanciar e nos perder.

Aparentemente simples, o *Crítion* é, na verdade, um intrincado caminho de argumentos difíceis de serem aceitos imediatamente. Tanto o leitor mais ingênuo quanto o de olhar mais sagaz e acurado, surpreendem-se diante das vias argumentativas traçadas pelo diálogo. Argumentos labirínticos: quando os aceitamos, descobrimos que nos perdemos, que não nos respondem as questões essenciais suscitadas por eles.

Ao compará-lo com os Diálogos que com ele comporiam uma tetralogia⁷⁸ sobre a morte de Sócrates, o labirinto de perguntas e dúvidas amplia-se. No entanto, quase sempre, evita que nos desviemos do nosso principal objetivo: entender, no contexto da obra, o significado filosófico

⁷⁷ É verdade que todos nós, homens, desejamos ser felizes? Mas não será esta pergunta que ainda agora eu rodeava que provocasse o riso

⁷⁸ *Éutifron*, *Apologia* e *Fédon*, comporiam, ao lado do *Crítion*, segundo Trasiló, seguido por Henri Etienne, no sec. XVII, e por John Burnet, no sec. XX, uma unidade temática sobre a morte de Sócrates e poderiam ser lidos como formando um conjunto onde cada um integra e explica parte importante de um todo articulado. Embora suspeitas pesem sobre essa classificação e esta seja objeto de controvérsias, que não nos cabe discutir aqui, optamos, por uma simples questão de ordenação das idéias, por segui-la. Toda leitura e análise que fizemos da *Apologia* e do *Crítion*, foram seguidas por leituras e análises simultâneas do *Éutifron* e do *Fédon*. Ao pesarmos os benefícios e as dificuldades encontradas em seguir semelhante método, os benefícios foram superiores aos malefícios. Pelo menos, assim acreditamos firmemente. Sobre Trasiló e sua tetralogia, cf., LAÉRCIO, Diógenes. *Vida e doutrina dos filósofos ilustres*. Tradução de Mario da Gama Cury. Brasília: UNB, 1997. Quanto à polémica sobre esse método de divisão dos Diálogos platônicos, cf., BRANDWOOD,

das leis, que conduz à proposição da obediência, da aparente aceitação do resultado do julgamento. Sim, para nós é aparente, porque defender a obediência às leis, segundo pensamos, não implica diretamente na concordância com a condenação.

A obediência às leis e a aceitação da pena supõem razões diferentes. A primeira, supõe a necessidade de garantia da ordem da cidade e da preservação dos direitos coletivos e individuais. A Segunda, supõe considerar-se merecedor (por culpabilidade ou responsabilidade pelo que aconteceu) e isto Sócrates recusa desde as primeiras palavras pronunciadas na *Apologia* (17ab) quando afirmara que seus acusadores pouco ou nada disseram de verdadeiro.

Segundo pensamos, existe, tanto na *Apologia* quanto no *Críton*, uma certa “inspiração” heraclítica. Além da sentença que nomeia este capítulo, o fragmento 44, outro fragmento heraclítico (Fr. 49), *um para mim vale mil, se for o melhor*, encontra-se presente em toda a filosofia de Sócrates, segundo a argumentação das duas obras. Assim, por exemplo, quando Sócrates diz na *Apologia* (31e) *que ninguém se pode salvar quando se opõe a vós ou a outra multidão qualquer*. A maioria é massacrante e exige que o indivíduo atenda, submeta-se às suas concepções. No entanto, a autoridade deve originar-se do conhecimento e não da força do grande número, da multidão:

Críton - Mas, caro Sócrates, deixa-me ainda persuadir-te e salva-te; pois, para mim, se tu morreres, não será apenas uma desgraça. É que, além de ser privado de um amigo, como

nunca encontrei outro, ainda parecerá a essa gente que não nos conhece bem, a mim e a ti, que te descurei, quando era possível salvar-te, se quisesse gastar dinheiro. Ora, alguma fama será mais desprezível que a de achar que o dinheiro vale mais que os amigos?

Pois não se persuadirão as gentes de que foste tu quem não se quis ir embora daqui, estando nós prontos a isto. (44c)

É incompreensível aos olhos da maioria que Sócrates não queira fugir, não deseje escapar à morte que aos olhos de todos se assemelha ao pior dos males. Críton age pressionado pela opinião do grande número. A maioria julgou e considerou Sócrates culpado e o condenou à morte. A maioria, agora, exige que o filósofo fuja com o auxílio dos amigos. Não sendo amigos de Sócrates podiam causar-lhe mal. Exigem, não obstante, a seus amigos, que concedam a ele aquilo que julgam ser um bem. A resposta de Sócrates, como já vimos antes, se opõe frontalmente à esta maioria tributária de uma concepção utilitária de justiça *fazer bem aos amigos e mal aos inimigos*, desvalorizando-a em nome de um princípio superior e por isso mesmo mais digno da estima dos homens. Antes de anunciá-lo, porém, Sócrates demonstra a incompetência da maioria para um grande bem ou um grande mal. Esse passo está em acordo com o princípio apresentado na *Apologia* que determina a invulnerabilidade do homem que não comete mal algum que não comete injustiça. Na realidade, só faz sentido a partir dele. A conversa introdutória entre Sócrates e o Críton tem exatamente a finalidade de retomá-lo, isto é, reafirmá-lo em termos diferentes mas perfeitamente coadunados com o modo como o apresentou no discurso profe-

rido no tribunal. Observemos o diálogo que se apresenta como ponto de partida para a discussão sobre o caráter absoluto das prescrições legais.

Mas ó meu bom Crítón, importas-te assim com a opinião das gentes? Os mais sensatos entre os que pensam alguma coisa julgam que tudo se passou como se deveria ter passado.

É uma resposta que demonstra desprezo pela opinião, pelo que pensa a maioria, e a insistência de Crítón demonstra ser necessário conferir alguma atenção a ela. Sente-se desconfortável diante da recusa de Sócrates porque sua imagem diante do grande número (*hoi polloi*) ficará comprometida.

Mas vê que há que fazer caso das opiniões das gentes. Re-para como, nas presentes circunstâncias, são capazes de fazer não só os mais pequenos males, mas, talvez, os maiores, se alguém diante deles tiver sido caluniado.(44d)

E Sócrates responde:

Então, Crítón, se tiverem que ser capazes de realizar grandes males para poderem fazer grandes bens que assim seja. Mas, parece-me que não são capazes nem de uma coisa nem outra, pois não são capazes de tomar os homens sensatos ou insensatos, mas o que calha. (44d)

Essa inconstância da multidão o leva a afirmar, ainda em resposta à preocupação de Crítón:

Nunca fui homem de me deixar persuadir senão pela razão e 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 mesma e honro-as e ponho-as em primeiro lugar. Fica sabendo que, se, na situação presente não pudermos dizer coisas melhores que estas, não concordarei contigo nem com a mul-

tidão. A força deles é assustarem-nos como crianças, mandando atrás de nós cadeias, mortes e confiscos de bens. (46b)

(...) Observa, pois e diz se não te parece que não devemos honrar todas as opiniões dos homens, mas umas sim, outras não? Nem a de todos, mas as de uns sim e não as de outros? (46e-47a)

Após admitirem a necessidade de averiguação quanto à opinião mais valorosa e abalizada, argumentando que a multidão só pode vir a se pronunciar sobre o declínio do corpo (47c). Sobre o que é justo ou belo, o bem e o mal, portanto, só se deve levar em consideração a opinião do especialista e como as especialistas nessa questão são as leis deve-se submeter a elas a discussão sobre a justeza ou não da fuga. Mais adiante retomaremos estas falas e discussão para uma análise mais aprofundada. Por hora, desejamos apenas estabelecer a ligação entre a *Apologia* e o *Críton* e da sua contraposição à multidão, vinculando-a a uma certa tradição filosófica.

Podemos compreender melhor a afirmação socrática quanto à necessidade de obedecer a lei e apresentar a defesa (*Apol.* 19a), uma vez que as leis, embora elaboradas, pelo menos no regime democrático, pela maioria, ao mesmo tempo possibilita ao indivíduo, direitos que o podem proteger, mesmo que minimamente, dando-lhe voz, por exemplo, do esmagador domínio da multidão.

Convém esclarecer, entretanto, que não estamos defendendo que Sócrates estava repetindo ou seguindo, como se um discípulo mais não fosse, Heráclito. Queremos dizer, apenas, que consideramos haver um

certo vínculo ou “linha de continuidade” entre a compreensão das leis nos fragmentos heraclíticos citados e a filosofia socrática. A existência de uma compreensão da relação entre o homem e as leis mais ou menos comum aos dois filósofos, regida pela concepção dialética entre as leis e a cidade, as leis e o cidadão, as leis e a justiça e, em Sócrates, duas concepções de obediência e duas de desobediência, dialeticamente contrapostas.

Sócrates se insere, assim, em um quadro reflexivo que remonta à tradição pré-socrática de recusa da opinião da multidão. Também Xenófanes e Demócrito, por exemplo, diziam ser preferível um se este tivesse a razão ao grande número equivocado.

3.2 Como se deve viver? O senso comum e a reflexão filosófica

Durante o discurso de defesa apresentado ao Tribunal de Atenas, Sócrates menciona dois episódios importantes de sua vida (*Apol. 32a - 33e*): quando prítane, foi o único a votar contra a proposta de julgar em bloco os dez generais da famosa Batalha de Arginusas, pois era uma proposta ilegal, e a sua recusa em obedecer a ordem de prender Leon de Salmatina, ordem dada pelos Trinta tiranos (*Apol. 32bc*). Assinalando que poderia ter morrido se o governo dos Trinta não houvesse caído, Sócrates apresenta os episódios mencionados como prova do seu destemor diante da morte e seu compromisso exclusivo com a justiça, a verdade e o bem.

Os dois fatos⁷⁹ apresentam atos inegáveis de desobediência às autoridades constituídas, por um lado; e, por outro lado, de obediência às leis na medida em que nas duas ocasiões mencionadas quem transgredia as leis eram justamente os detentores do poder. Portanto, Sócrates, nos dois momentos, em nome da justiça, correu risco de vida e desobedeceu ordens superiores mas não violou as leis constituídas. A justiça, nos dois casos, estava no cumprimento da lei, isto é, havia uma relação de correspondência entre fazer justiça e cumprir a lei:

⁷⁹ Thomas BRICKHOUSE e Nicholas Smith, no livro *Plato's Socrates*, p. 115, apresentam uma visão bem distinta da nossa e consideram essas passagens como estratégias para levantar a moral socrática. Escolhem como referência exemplar de sua tese, o caso de Leon de Salamina. Concordando e mencionando Vlastos como referência na discussão do problema, os dois especialistas consideram o referido fato somente como uma revelação de que Sócrates discordou e foi para casa. Não impediu ou conclamou seus concidadãos a obstruir a prisão de Leon; protestou ou se envolveu diretamente na tentativa de impedir a realização da ordem e tampouco tentou impedir que se cometessem crimes terríveis, inclusive um caso de genocídio. Abstinha-se da política de tal modo que deve ser considerado completamente alheio às leis, crimes e ao exercício político. Por outra via, KRAUT, Richard também considera incipiente a ação socrática no caso de Leon. Em *Socrates and the State*, pp.17-22, ainda que defenda uma tese que não se concilia com a de BRICKHOUSE e SMITH - ele considera que existe um ato de desobediência - afirma que, neste episódio, quando Sócrates professa sua desobediência, estaria apenas se referindo à injusta ordem de prisão contra Leon. No entanto, ainda que Kraut considere a desobediência à injustiça da captura, na linha imediatamente seguinte nos diz que "Sócrates objeta apenas contra o modo como procederam os tiranos". Ora, isto entra em flagrante contradição com sua afirmação anterior. Sua argumentação, nesse instante, repousa sobre um aspecto importante: a consideração quanto a Sócrates ser ou não a favor da democracia. Kraut foca sua investigação quanto ao possível caráter antidemocrático da filosofia socrática, sobre o fato do filósofo chamar, nessa passagem, o governo dos Trinta tiranos de oligarquia, sem fazer qualquer referência quanto ao fato de serem pouco ou muito numerosos. Ao centrar sua argumentação na desvalorização de Sócrates quanto ao valor da opinião da multidão e conseqüente valorização do menor número, ou seja, Kraut foi levado à inobservância lógica de seu próprio assentimento quanto à existência da desobediência, ou seja, quanto ao fato desta admissão ser, do ponto de vista da argumentação já estabelecida, incompatível com a objeção residir **apenas** sobre o modo como se faz e não quanto ao que se faz. Se o episódio de Leon de Salamina configura-se como um ato de desobediência à ordem emitida por ser injusta, a sua referência é mais, muito mais, do que um mero desacordo com o método empregado para sua execução. A recusa ao método e a recusa ao ato em si não podem ser tomadas como sendo a mesma coisa. Nesse sentido, concordamos com REEVE, C.D.C, em *Socrates in the Apology*, pp 103-104., porque ele resalta o fato de Sócrates, no ano de 406 a.C, ter sido membro do Conselho (*Apol.* 32a) dos prítanes, submetendo-se, portanto, ao processo de escolha por parte da maioria, uma vez que tanto o Conselho quanto seus membros e seu presidente eram escolhidos pela maioria. Isto demonstra que a concordância ou discordância com relação à opinião da maioria não poderia ser tomada como argumento suficiente para demonstrar que Sócrates é contra ou a favor da democracia ateniense. Além disso, acrescentamos, ir embora para casa em um momento como aquele referente à ordem de prender Leon, não pode ser visto como algo menor. A desobediência é incontestável. E o risco corrido não pode ser menosprezado ou diminuído.

Achei de meu dever correr perigo ao lado da lei e da justiça, em vez de estar convosco numa decisão injusta, por medo da prisão e da morte. (32c).

No entanto, ainda no tribunal, durante a defesa, sem necessidade lógica ou jurídica, momentos antes dos episódios auto-biográficos, ele lançou mão de um argumento absolutamente surpreendente: se os juízes condicionassem sua absolvição⁸⁰ ao abandono da filosofia e da investigação que realizava seguindo as palavras do Deus de Delfos⁸¹, ele reconheceria a supremacia dos homens atenienses, mas não os obedeceria porque devia obediência antes ao deus, Apolo, do que aos homens. Chamaremos esse argumento de **desobediência hipotética**. (*Apol.* 29cd)

O argumento da desobediência hipotética é muito interessante e importante por duas razões principais, (i) não era uma exigência lógica da argumentação que Sócrates vinha desenvolvendo até então e (ii) não havia uma lei humana ou divina que interditasse o exercício da filosofia ou mesmo o suspendesse momentaneamente. Por quê enunciá-lo, então? Num primeiro momento, parece inteiramente gratuito ou eminentemente retórico.

Examinemos a primeira suposição, a da gratuidade do argumento. É necessário contextualizar o argumento a fim de melhor compreendê-lo. Até esse momento, Sócrates já havia causado espanto e surpreendido os jurados atribuindo a responsabilidade por seu exercício filosófico ao deus de Delfos, Apolo, porque o deus havia anunciado a Querefonte,

⁸⁰ Platão, *Apologia de Sócrates*. 29d -30 a.

amigo de Sócrates e do partido democrático, não existir nenhum homem mais sábio do que Sócrates. Procurando entender as palavras oraculares, tomando-as como enigmáticas, portanto, Sócrates iniciara uma investigação entre os homens considerados mais sábios (*Apol.* 21cd) na cidade, a fim de tentar compreender o sentido das palavras do Oráculo. Consultou e interrogou políticos, poetas e artesãos, as três categorias representativas da sabedoria na cidade. Entre os poetas, reconheceu uma certa sabedoria: sabiam compor, fazer poemas, ainda que inspirados pela divindade⁸² e não soubessem explicar as razões pelas quais é verdadeiro e belo o que dizem (22cd). Muito embora nada soubessem esclarecer sobre suas composições poéticas, possuíam uma sabedoria divina, inspirada. Entre os artesãos, encontrou uma espécie de sabedoria prática: o problema estava em supor que aquele conhecimento restrito, uma espécie de domínio inspirado das regras de composição do poema e técnica de forjar o ferro ou talhar a madeira, por exemplo, podia ser estendido a tudo o mais, isto é, dava-lhes a impressão de tudo saber (*Apol.* 22de). Só entre os políticos não encontrou o menor vestígio de sabedoria (22a) e saiu pensando ser mais sábio do que todos aqueles, porque se nada sabia tampouco supunha saber (*Apol.* 22a-e).

⁸¹ *Apologia*, 20 e – 21 a.

⁸² No *Fedro*, 244a-245cd, 265b, Sócrates atribui a palavra poética a uma espécie de “loucura divina” que se apossa do poeta e o leva à composição de poemas e à prática de iniciação aos mistérios. O mesmo é dito no *Íon*, 534b, onde o poeta é apresentado como alguém que está fora de si e, ainda, no *Mênnon*, 99c, quando apresenta os oráculos e os adivinhos como portadores de um conhecimento pelo qual não sabem responder, isto é, não sabem apresentar as razões, não conseguem apresentar os argumentos que sustentem a veracidade de seus proferimentos. Isto significa, portanto, admitir a existência de diferentes tipos de conhecimento. O conheci-

A investigação fora realizada conforme a necessidade de rigor lógico, indispensável para a obtenção de uma certeza mínima. Segundo um certo procedimento: o *elenchos*.⁸³ O procedimento consistia, principalmente, em elaborar perguntas e, a partir delas, conduzir o interlocutor a embaraços que o faziam ver que nada sabia.⁸⁴ Conduzia à refutação das respostas apresentadas pelo interlocutor e o fazia ver que ignorava saber o que dizia conhecer. Muitas pessoas, principalmente jovens ricos com tempo disponível, assistiam essas discussões e acreditavam que Sócrates sabia o que os interlocutores haviam demonstrado desconhecer. A prova negativa conduziu à compreensão segundo a qual Sócrates era um sábio (*Apol.* 22c-24a).

Este exercício investigativo despertou a raiva dos pseudo sábios contra Sócrates. Principalmente, porque os jovens que assistiam ao emba-te passavam a imitá-lo e a realizar exames semelhantes. Chegavam ao mesmo resultado de Sócrates, isto é, descobriam a ignorância daqueles que passavam por sábios aos olhos de todos (*Apol.* 23a). Irritados, durante muito tempo foram arquitetando e espalhando boatos contra ele, de modo a levar alguns homens, Ânito, Meleto e Licão, a representar contra ele junto ao tribunal de Atenas.

Para Sócrates, entretanto, a despeito das inimizades conquistadas, o exame foi fecundo: conduziu à descoberta do sentido das palavras

mento inspirado e o conhecimento racional. Inclusive do ponto de vista hierárquico. Enquanto a loucura profética e a poesia se processam por uma espécie de talento natural (*Apol.* 22b; *Íon*, 538d

⁸³ Xenofonte, *Memoráveis*, I,4,1; IV,2, 39-40 e Platão, *Apologia*, 21c, 29 e -30 a.

oraculares e estas, em nada contradiziam o reconhecimento de sua ignorância, antes a confirmavam. Sócrates não era o mais sábio ser humano que já existira. Ao contrário, a mais alta sabedoria humana era aquela que ele possuía (o reconhecimento de sua ignorância e a conseqüente necessidade de auto-conhecimento e cuidado com a alma) e o deus, num certo sentido, o estava usando como paradigma para demonstrar que a natureza humana é deficiente. Não é nada diante da sabedoria divina.⁸⁵

Podemos, agora, afirmar não ser gratuito o argumento, uma vez que Sócrates responsabiliza sua missão filosófica-divina como a razão por se encontrar diante de um tribunal, defendendo-se da acusação de não crer nos deuses da cidade, introduzir divindades novas e corromper a juventude.⁸⁶ Nesse caso, ele podia introduzi-lo como parte do discurso de defesa.

A Segunda possibilidade fica quase totalmente descartada em função da demonstração da importância do argumento. Mas, há uma sutil diferença e, portanto, melhor também demonstrar não ser um argumento

⁸⁴ Como nos diz Reeve (1989, p.21-28) o *elenchos* é apenas um dos problemas envolvidos quando se deseja compreender a filosofia socrática.

⁸⁵ *O oráculo não está dizendo que Sócrates é o homem mais sábio que já existiu; melhor, está dizendo que sua forma de sabedoria altamente limitada é a melhor que a natureza humana pode suportar. Os seres humanos são deficientes por sua própria natureza e o deus está usando Sócrates como um sinal (paradigma: 23b1) dessa deficiência. Se, contrária a toda expectativa, um simples mortal alcançasse a sabedoria que vem com as definições morais, isto corresponderia ao que nós, agora, chamamos de milagre: pela instigação divina, alguma coisa no mundo físico teria escapado às limitações inerentes à sua natureza. Um ser humano teria se tornado um deus, porque ele teria adquirido uma pele que a natureza normalmente destina aos deuses.* KRAUT, Richard (1984), p. 291. Esta observação de Kraut é importante para compreender a própria apreensão de Sócrates quanto às palavras oraculares e sua convicção profunda quanto à existência de uma enorme diferença entre a Sabedoria Humana e a Sabedoria Divina. Contudo, embora consideremos corretas as palavras de Kraut, não podemos descurar do fato de Sócrates se apresentar como o que de melhor já aconteceu à cidade e ser ele um presente divino. Desse modo, poderíamos dizer que há algo de divino em Sócrates porque há algo de divino nos filósofos: serem os intermediários entre os homens e os deuses. Serem um presente do Deus para a cidade (*Apol.* 30e-31a-b).

meramente retórico. Se foi a filosofia que o conduziu a tantas descobertas e inimizades, os juízes poderiam, sim, solicitar que ele a abandonasse como condição de libertação. Na verdade, a introdução súbita do argumento insinua que essa possibilidade pairava no ar. Logo, o argumento tampouco pode ser considerado um artifício retórico. Compreendemo retórico, aqui, no sentido mais simples do termo: a arte do bem falar, *eulégein*.

E Sócrates vai radicalizá-lo:

Por tudo isso, Atenienses, diria eu, quer atendais a Ânito, quer não, quer me dispenseis, quer não, não hei de fazer outra coisa, ainda que tenha de morrer muitas vezes. (Apol. 30b)

A filosofia, fazer filosofia é, pois, a condição de sua obediência aos juízes e às leis. Está lançado o desafio e sua aparente intransigência aumenta aos olhos dos juízes. Como é possível que o acusado, presumivelmente em posição desfavorável, ouse condicionar sua obediência aos juízes? O resultado não podia ser diferente, Sócrates é condenado à morte. Está configurado o problema em relação ao Críton.

Os amigos, inconformados, armam um plano de fuga. Críton, que sempre visitava Sócrates na prisão, nem espera o dia do retorno do navio⁸⁷ raiar e corre à prisão para apresentar a ele um plano de fuga.

⁸⁶ *Apologia*, 24 b-c.

⁸⁷ Cumprindo uma antiga tradição, anualmente um navio partia de Atenas em direção a Delos, como parte das comemorações da libertação dos Atenienses do domínio Cretense. Durante o período de coroação do navio, sua partida e seu retorno, ficava interdito o derramamento de sangue na cidade. Nem mesmo o Estado podia executar seus sentenciados à morte. Como o julgamento de Sócrates coincidira com esse processo comemora-

CRÍTON – (...) Mas, caro Sócrates. Deixa-me ainda persuadir-te e salva-te; pois, para mim, se tu morreres, não será apenas uma desgraça. É que, além de ser privado de um amigo, como nunca encontrarei outro, ainda parecerá a essa gente que não nos conhece bem, a mim e a ti, que te descurei, quando era possível salvar-te, se quisesse gastar dinheiro. Ora alguma fama será mais desprezível que a de achar que o dinheiro vale mais 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.

SÓCRATES – Mas, ó meu bom Críton, importas-te assim com a opinião das gentes? Os mais sensatos entre os que pensam alguma coisa julgarão que tudo se passou como se deveria ter passado. (44bc)

Críton não se deixa intimidar e prossegue defendendo a necessidade de executar o plano de fuga antes que seja tarde. Podemos dividir em três partes intercambiáveis e interdependentes o apelo de Críton:

- I. Não se pode negar socorro a um amigo;
- II. As pessoas não compreenderiam ou aceitariam deixar um amigo morrer;
- III. Um amigo jamais deve abandonar o outro à própria sorte.

Toda sua defesa da fuga de Sócrates sustenta-se, no entanto, sobre duas preocupações principais: (i) não perder o amigo querido e (ii) não dar margem à má impressão da multidão, isto é, da “opinião pública”. Ao que deixa entrever em sua fala, a essa altura, que a multidão estava diante da compreensão da inocência socrática. Do contrário, por que ficariam tão abalados com o fato dos amigos de Sócrates não tê-lo ajudado a fugir? Seria um dever incondicional dos amigos? Mesmo que aquele a

tivo, excepcionalmente, sua execução foi adiada por quase um mês. Cf. LAÉRCIO, Diógenes. *Vida e doutrina*

quem se dedica e oferece a amizade seja culpado, isto é, tenha cometido um crime, seria dever do amigo tentar livrá-lo da pena que lhe cabe? Seria esse o móvel da maioria?

Se pensarmos a concepção de justiça popular cujo mote seria “a justiça consiste em fazer o bem aos amigos e o mal aos inimigos”, tenderíamos a pensar que sim. Nesse caso, a despeito da amizade e de anos de convivência com Sócrates, Críton não teria compreendido ou absorvido a concepção de justiça que Sócrates defendia e acreditava: *viver não é o que mais deve importar, mas viver bem.* (48b). Isto é, não causar nenhum mal voluntariamente, não cometer nenhuma injustiça pois *é preferível sofrer o que quer que seja, a cometer uma injustiça* (48d). Essa tese é repetida várias vezes ao longo do *Críton*. Vejamos um exemplo do tipo de argumentação que está em jogo:

SÓCRATES – *Dizemos que de modo nenhum se deve cometer voluntariamente 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 conversávamos antes com seriedade e já com avançada idade se escapou, como se nós mesmos em nada fôssemos diferentes das crianças?

Ou será que as coisas são tais como as sustentávamos antes, quer os digam as gentes, quer não. Ainda que haja que sofrer penas mais duras ou mais leves, cometer injustiça é de toda maneira vergonhoso e iníquo para quem a comete. É ou não assim?

CRÍTON – *É. SÓCRATES – É, então, preciso nunca cometer injustiça?*

CRÍTON – *Certamente.*

SÓCRATES – *Nem pagar o mal com o mal, como diz a multidão, uma vez que há que não ser injusto de nenhuma maneira.*

CRÍTON – *Parece que não.*

SÓCRATES – *Então não devemos fazer o mal?*

CRÍTON – *Com certeza que não, Sócrates.*

SÓCRATES – *E é justo ou injusto que aquele que sofre retribua o mal, como dizem as gentes?*

CRÍTON – *É injusto.*

SÓCRATES – *Pois, fazendo mal aos homens que são injustos, em nada diferimos deles.*

CRÍTON – *Dizes a verdade.* (49a-c)

Repetido quase à exaustão, o postulado socrático, embora obtenha uma resposta afirmativa de Críton, não parece ter sido por ele assimilado como um valor, como uma verdade. Responde tímida e distraidamente. Em todo caso, como Críton salientou sua preocupação com a morte de Sócrates e para com a opinião da multidão quanto aos amigos não impedirem a execução da vida de Sócrates, ele decide examinar as razões apresentadas para elaborar um plano de fuga. A resposta de Sócrates oferecerá duas objeções essenciais: (i) não se deve temer a morte como o pior dos males (*Críton*, 46cd-49a-e; *Apologia*, 28e; 29a-b; 34e; 35a-b; 38d; 39a;) e, (ii) muito menos, se preocupar com a opinião da maioria (*Apol.*31e; *Críton*, 47a; 49c)⁸⁸. Só os mais sensatos, aqueles que conhecem as virtudes morais, os especialistas, devem ser considerados (*Críton*, 44b). Assim, convém, agora, analisar o próprio plano à luz dos princípios postulados, quais sejam: (a) a maioria não é capaz de causar nem um grande bem nem de provocar um grande mal porque não tem conhecimento. A maioria, na verdade, é ignorante. Sua força consiste em assustar e intimidar pelo uso da

⁸⁸ Em vários dos Diálogos chamados “Diálogos Socráticos” a crítica e repúdio à opinião da maioria é um dado marcante da obra e não deve ser esquecido. Aqui, reside, justamente, um dos grandes temas da filosofia política de Sócrates: sua crítica à Democracia. Afinal, ao menos em tese, esse era o governo da maioria. Assim, rejeitar a opinião majoritária significa rejeitar a Democracia? Aqui, já é um passo mais difícil de ser dado. Isto porque, embora os dois aspectos estejam interligados e a crítica seja freqüente, como já dissemos (*Apol.* 24c-25a; 31c-34a; *Cármides*, 184c; *Críton*, 47a-48a; 49c), o fato é que a submissão às *Leis*, no *Críton*, significam uma incondicional submissão à opinião da maioria e, nesse sentido, ao governo democrático que o havia julgado e condenado. Portanto, as relações entre Sócrates e a democracia são complexas e foram examinadas em nosso Capítulo: *Sócrates: entre o daimónion e o demos*.

violência: podem mandar prender, matar e confiscar bens (*Críton*, 44d-e); (b) só a opinião do especialista, aquele que tem o conhecimento, deve contar. Assim como o doente só deve considerar a opinião e as prescrições médicas, também o condenado só deve considerar relevante a consideração quanto à justeza ou não da fuga. Contudo, pelo princípio antes estabelecido – não estar ao alcance de um homem pior causar qualquer dano a um melhor (*Apol.* 30c) – tais recursos (o apelo ao uso da força e da violência por parte da maioria), não teriam influência alguma, poder algum, diante de um “homem melhor”: aquele que se dedica à filosofia e tem, portanto, a certeza de não ter cometido injustiça. A consciência da inocência confere uma certeza, uma confiança moral inabalável.

Essa subversão da relação entre vítima e algoz, torna as “vítimas” inacessíveis, praticamente inatingíveis. O que não significa dizer que as vítimas não sofram e que os infratores não devam ser punidos. Embora cometer uma injustiça seja pior do que sofrê-la, isto não significa não haver problema algum em sofrê-la, principalmente porque a injustiça sofrida acentua ainda mais a falta que significa cometê-la. Sobretudo, se considerarmos que a validade do princípio é atemporal, isto é, não está condicionado às circunstâncias, sejam quais forem. No *Górgias* (469b; 478d; 509c-510a), por exemplo, Sócrates discute as possibilidades que o homem justo pode ter a fim de evitar sofrer injustiça. Ele não deve estar à mercê do homem injusto. Afinal, essa deve ser a principal preocupação, o principal dever do bom governante: livrar, na medida do possível, seus cidadãos e sua

cidade das garras da injustiça. Para isso, ainda no *Górgias* (477a-478d), é discutida uma complexa teoria da punição. Acompanhemos, um pouco, o argumento.

Após determinar como o maior dos males cometer a injustiça (469b), Sócrates conclui que o homem injusto, aquele que comete maldades intencionalmente só pode ser infeliz. Seu interlocutor, neste momento, é Polo, o sofista. Este não concordará com a afirmação socrática e a ela contraporá apresentando o exemplo de Arquelau, rei da Macedônia. Segundo Polo, Arquelau era filho de uma escrava e, não obstante conquistou o trono da Macedônia recorrendo aos métodos mais desprezíveis. Polo conclui, então, que o ex-escravo, seguindo o raciocínio socrático seria o mais infeliz dos homens e que Sócrates preferiria ser qualquer Macedônio a ser Menelau. Sócrates ignora a ironia do exemplo e prossegue argumentando que a concordância da maioria dos homens que considera a felicidade em virtude da posição pública que ocupa não é condição suficiente para considerar o homem injusto feliz. Polo não teria definido o homem feliz e não teria demonstrado que o homem injusto é que é feliz. Apenas teria recorrido a um exemplo ao gosto comum para refutar Sócrates. Sendo assim, não o fez. Contudo, ainda não chegaram ao ponto do escárnio. Isto só ocorre após a afirmação socrática segundo a qual é melhor para o homem injusto não ser ignorado em sua culpa e, portanto, ser punido. Sócrates afirma que é muito pior para o homem que comete injustiça escapar do castigo, subtrair-se à pena. Sócrates escarnece fazendo piada e Sócrates, indiferen-

te à sua atitude, demonstrará que assim é formulando duas teses principais: (i) cometer injustiça é pior do que sofrê-la e (ii) uma vez que se cometeu injustiça, é um mal muito maior do que tê-la cometido é não ser penalizado. As duas teses são complexas.

Complexa, porque a afirmação segundo a qual o erro, a injustiça cometida é, sempre, fruto da ignorância e são poucos os homens de conhecimento, nos leva a perguntar: como relacionar as regras e princípios morais com as regras penais e os princípios da punição? Se os homens só erram por ignorância, *ninguém é malvado voluntariamente (Timeu, 86d)*, como é possível penalizá-los, que efeito teria a punição a fim de conferir a eles o conhecimento necessário de modo a não reincidirem no erro? A resposta vem do *Gorgias*, (477a-478d): *aquele que é punido é libertado da maldade de sua alma. A justiça é como a medicina da maldade. O castigo existe para deixar os homens mais prudentes e justos. Assim, o homem malvado deve ser punido porque a punição tem um caráter medicinal, seria uma espécie de phármakon da alma. A maldade não seria, jamais, um ato voluntário porque todos os homens desejam o seu próprio bem, desejam ser feliz e cometer uma injustiça significa causar a si mesmo o pior dos males: comprometer, macular, “adoecer” sua alma. Obedecendo, ainda, ao mesmo princípio, deve-se retirar do culpado qualquer suspeita quanto a uma maldade essencial, inerente à sua natureza e não responder ao mal com o mal, abandonando, portanto, a lógica da retaliação, uma vez que o culpado é digno de piedade. (469b).*

O princípio segundo o qual não estaria ao alcance de um homem pior causar dano a um melhor (Apol. 30cd) repetimos, é o alicerce, a proposição fundamental para compreendermos as discussões levantadas na *Apologia* e no *Crítion*. Dizer isso significa reconhecer uma certa unidade entre as duas obras. Assumimos a tese da unidade porque constatamos a presença dos mesmos pressupostos teóricos regendo uma e outra. Notamos, por exemplo, que todos os paradoxos morais apresentados e firmemente defendidos por Sócrates estão amparados por esse princípio. A compreensão segundo a qual é preferível sofrer uma injustiça a cometer uma injustiça só faz sentido à luz desse princípio. Os dois estão intrínseca e indissolivelmente ligados. O princípio clareia e possibilita a adoção da sentença, que poderíamos considerar o “imperativo categórico” da ética socrática. Suportar a injustiça e o mal, nunca cometê-los, eis o maior dos bens. Por isso, quando Sócrates o anunciou durante seu discurso no tribunal, pediu calma aos Atenienses:

Não vos amotíneis, Atenienses; mantendo o favor que vos pedi, não vos amotinando com o que digo, mas ouvindo-me; acredito que ouvir-me vos será realmente proveitoso. Estou, é verdade, para dizer outras coisas que talvez vos façam gritar, mas não façais isso de modo algum.. Ficai certos de uma coisa: se me condenardes por ser eu como digo, causareis a vós próprios maior dano que a mim. A mim dano algum podem causar Meleto e Ânito; não creio que os céus permitam que um homem melhor sofra danos de um pior. Eles podem, sim, mandar-me matar, exilar-me, privar-me dos direitos; talvez eles e outros pensem que essas são grandes desgraças; eu tentando a execução não; eu penso que muito pior é fazer o que ele está fazendo, injusta de um homem. (Apol. 30b-d)

O paradoxo não se dissolve. A consciência da resistência a essa concepção de justiça e de bem era tão acentuada que Sócrates, ironicamente, os preveniu. A despeito do paradoxo, o princípio que garante a superioridade do melhor, considerando como tal aquele que não comete injustiça voluntariamente, o que nos conduzirá ao enfrentamento do problema da *akrasia*, o torna compreensível e, portanto, assimilável. Diante da concepção popular, perfeitamente adequada às limitações humanas, esta concepção não apenas é contra-intuitiva quanto inviável do ponto de vista prático. O mal, paga-se com o mal; o bem, paga-se com o bem. É a lógica da retaliação. O filósofo, contudo, comparece em pleno tribunal, para dizer que é exatamente o contrário do que diz e acredita o senso comum. O efeito negativo de suas palavras sobre os jurados, é proporcional ao tamanho da revolução operada sobre o pensamento corrente, popular. Deixa a todos, não apenas atônitos, como também furiosos (24a). Principalmente porque este raciocínio coroa uma cadeia de argumentos que começou com a frase: *Outra coisa não faço senão andar por aí, persuadindo-vos, moços e velhos...*A persuasão, o dom da persuasão, recusado por Sócrates no *proêmio* da *Apologia* como uma das maiores mentiras levantadas contra ele, parece ser, aqui, plenamente assumido. A despeito de seu fracasso, naturalmente. Isto porque, obviamente, se houvesse obtido sucesso, não os estaria enfrentando em um tribunal e não seria condenado. Assim, a afirmação que parecia contradizê-lo, antes o confirma: seus dons persuasivos não são dos melhores.

O raciocínio socrático é sempre realizado nesse movimento de inversão, de contradição do argumento que se opõe a ele. Toma o próprio argumento que se lhe opõe e o utiliza para demonstrar ser exatamente o contrário. É uma operação arguta e sutil. Cuidadosa e bem articulada, cada passo parece ser um movimento muito bem pensado e magistralmente executado. O auditor fica atônito, sem muitos recursos para contrapor-se eficazmente contra ele. Assim, nesse volteio dialético, Sócrates confirma e nega a acusação de ser um bom orador. Se o bom orador for aquele que sempre convence o auditor, que o conquista para as suas teses, ele pode ser considerado um péssimo orador. Ele próprio reconhece ser pequeno o número de pessoas que com ele concordariam. Porém, isto seria menos uma falha dialética e oratória do que uma característica da errada compreensão da prática política e má educação dos seus concidadãos ou da própria natureza humana – a verdade atinge bem poucos homens. Ele já nos havia dito serem poucos os sensatos e muitos os néscios. Porém, se considerarmos o bom orador a partir das premissas que ele próprio já havia apresentado – dizer a verdade e persuadir para os cuidados com a alma e não com o corpo – e, além disso, o poder de embaraçar e atordoar seus interlocutores com raciocínios dialéticos cortantes e conduzi-los a cuidar mais da alma e menos dos haveres ou riquezas materiais, então, ele é um bom orador. O esforço da tentativa de condução ao bem, através da incitação aos cuidados com a alma, ao exame, à necessidade de conhecer-se a si

mesmo, confundir-se-ia com a boa retórica: aquela que obedecendo certas regras tem por objetivo primeiro e último, o aprimoramento moral.

Em todo caso, como suas premissas são tomadas como verdadeiras, uma vez que não foram racionalmente contestadas, ele acaba se afirmando, para desespero de seu objeto dialógico, que acredita estar sendo contradito – quando está sendo confirmado – como um excelente orador.

Não à toa, ele mesmo usará a imagem, a metáfora do moscardo para referir-se a si e à sua tarefa (*Apol.* 30e) como responsáveis pelo despertar moral da cidade. Assim como o moscardo não deixa o cavalo dormir, importunando-o com suas ferroadas, assim também Sócrates não deixa a cidade cair em um sono profundo, importunando-a com suas reflexões, com a imposição da necessidade de se auto-examinar e se auto-conhecer. Sócrates está para a cidade, como o moscardo está para o cavalo. Ambos exercem a função de impedir o sossego e o sono despreocupado e sem assombros.

Críton e sua preocupação com a opinião da maioria, nos aparece, pois, como seu legítimo representante. Sua insistência no uso de argumentos que envolvem a opinião, o pensamento da maioria, conduz Sócrates a submeter sua proposta a um rigoroso exame racional. Os pressupostos apresentados para a realização de tal fim, contudo, nem sempre serão muito claros e neles reside uma infinidade de problemas e questões filosóficas que têm nos desafiado.

Mais uma vez, Sócrates condiciona sua aceitação ao plano proposto, se e somente se, este resistir a um exame quanto à sua justeza. Aqui, já temos o primeiro espanto. Como é possível um condenado à morte, inocente do crime a ele imputado, resistir à proposta de fuga? Decidir, primeiro, submetê-la, isto é, a proposta de Críton, a uma investigação quanto à sua justeza ou não? Sócrates não é mesmo um cidadão comum, fácil de ser compreendido. Vejamos o que diz a Críton:

SÓCRATES - *Meu caro Críton, o teu zelo é muito louvável, se for acompanhado de reta razão. Caso contrário, será tanto mais inconveniente quando maior for. Teremos, pois, de examinar se o que me propões deve ser feito ou não, visto que eu fui sempre, e não apenas agora, de molde a não me deixar convencer por outro argumento que não seja aquele que a minha razão considere o melhor. Os princípios que até aqui afirmei não posso agora repudiá-los, só porque me encontro nestas circunstâncias. A verdade é que eles me parecem exatamente os mesmos e continuo a venerá-los e honrá-los como antes.*⁸⁹

A proposta de fuga deve resistir ao crivo da razão. Mas a razão não aconselharia a fugir, diante de um caso de injustiça flagrante? Para Sócrates, não. Entre os princípios aos quais se referiu na fala citada, está implícito o pressuposto segundo o qual, uma vez assumida uma posição, racionalmente considerada, deve-se permanecer firme sem se importar com riscos ou ameaças. Os atos são mais importantes do que os discursos quando se trata da justiça.⁹⁰ Além disso, em seu caso particular, no caso do filósofo, existe uma coincidência entre seu discurso e suas ações. Sua vida e sua filosofia formam um conjunto único e inseparável. A filosofia

⁸⁹ Platão, *Críton*, 46 a-b. Tradução de Manuel de Oliveira Pulquério. Brasília: UNB, 1997.

exorta Sócrates a dizer o que diz e a fazer o que faz. Durante a conversa e discussão com Cálicles, no *Górgias* (481c-e; 482c), Sócrates diz ter duas paixões: Alcibiades e a filosofia. A filosofia garante a ele, Sócrates, uma identidade consigo mesmo. Não fica ao sabor das opiniões dos outros, nem mesmo de seu amado. Para contestá-lo é preciso contestar a própria filosofia. Cálicles, por outro lado, oscila entre a opinião do seu amado, Pirilampo, e do *demo* ateniense. Não havendo algo que o obrigue a ser fiel a si mesmo, Cálicles necessita da retórica enquanto técnica de adulação, de bajulação, de conquista. Sócrates, por sua vez, apresenta-se como devendo fidelidade apenas a si mesmo, uma vez que a filosofia o incita ao autoconhecimento.

Eu, pelo menos, meu caro, sou de parecer que me fora preferível ter a lira desafinada e desarmônica, ou um coro por mim dirigido, sim, e até mesmo não concordar com minhas opiniões a maioria dos homens, e combatê-las, a ficar em desarmonia comigo mesmo e vir a contradizer-me. (482bc)

A filosofia diz sempre a mesma coisa (482a), isto é, não vive a se contradizer, não vive condicionada pelas circunstâncias. Por isso, por essa absoluta identidade entre o ofício do filósofo e ele mesmo, aquele que toma uma posição racional e justa, seja qual for, deve ser fiel a ela sem se importar em correr riscos. No entanto, a pergunta persiste, redefinida: onde residiria a razoabilidade ao recusar a fuga? Na proposição segundo a qual, uma vida sem exame não merece ser vivida. Como o exame da pro-

⁹⁰ *Apologia*, 28b, 32 c-e, 38e.

posta de fuga resultará na conclusão de sua injustiça, a recusa parece atender às exigências da razão. Quais conseqüências, advindas com a fuga, Sócrates pretende evitar? A disseminação da opinião da maioria que tem na retaliação, na resposta de um mal recebido com o pagamento do mesmo modo, ou seja, responde-se ao mal com outro mal. Para viver bem, deve-se abandonar o impulso, a vontade de retribuir um mal com outro mal, uma injustiça sofrida com uma injustiça retribuída. Sócrates pretende, pois, eliminar completa e definitivamente, o princípio da retaliação absorvido e defendido pela maioria, como salienta o diálogo a entre Polo e Sócrates no *Górgias*.

Polo – Como assim Sócrates?

Sócrates – É que o maior dos males é cometer alguma injustiça.

Polo- Esse é o maior? Não é sofrer alguma injustiça?

Sócrates – De forma alguma.

Polo – Então, preferirias sofrer alguma injustiça a praticá-la?

Sócrates- Por meu gosto, nem uma coisa nem outra; porém se me visse obrigado a optar entre praticar alguma injustiça ou sofrê-la, preferiria sofrê-la, não praticá-la.

A conseqüência é assumir, declaradamente, uma postura ética que supõe uma redefinição do próprio conceito e valor supremo atribuído à vida, conforme podemos observar nas seguintes palavras que as leis, já personalizadas, dirigem a ele:

Sócrates, deixa-te persuadir por nós, que te criamos, 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.. (54b)

No *Górgias* (522de) ressoa:

Em si mesma, a morte não é de temer, salvo quem foi insensato ou pusilânime. O que é de temer é cometer injustiça. A maior infelicidade é chegar ao Hades com a alma pejada de malfeitorias.
(522e)

Ser julgado, preso e condenado à morte não é um mal. Não se deve temer o sofrimento ou a dor. O mal não está em ser o paciente de uma injustiça mas em ser o agente de uma maldade, de uma injustiça. Estamos diante de uma posição ética não consequencialista, deontológica, porque não se deve temer as conseqüências, quaisquer que sejam, de uma ação cujo resultado puder ser reconhecido como um ato moral, pois que nunca se deve pagar o mal com o mal, a injustiça com a injustiça. É exatamente o avesso do senso comum, o avesso do “fazer bem aos amigos e mal aos inimigos”. Essa decisão de abstenção de todo mal independente dos riscos de vida ou morte, obedece a um exercício rigoroso de racionalização pressuposto no postulado que determina que uma vida sem exame não merece ser vivida. O resultado desse exame é paradoxal porque contraria o pressuposto que elege a vida como valor supremo, como supremo bem a ser defendido e conservado a qualquer preço.

Se a morte e a vida a todos igualam, o que diferencia um sujeito comum do sujeito moral é o modo como o segundo realiza sua vida. O modo e a razão pela qual se está disposto a perder o que à maioria se configura como os maiores bens de um homem: a vida e a liberdade. Assim, o que nos surge como paradoxos só aparecem como tal em virtude da con-

ceituação e valoração atribuída à vida e à liberdade. Quando o valor de ambas está condicionado ao modo de sua realização, ao objetivo a ser alcançado, o caráter paradoxal da predileção pelo sofrimento da injustiça diante da possibilidade de vir a cometê-la faz sentido. A lógica, a reflexão operada, então, se insere dentro de um quadro mais amplo de raciocínio que não supõe apenas a determinação natural mas uma argumentação dialética que implica em deliberar e escolher e alia destino e deliberação. O paradoxo, portanto, fica restrito à consideração da ignorância do que seja o bem e do que seja o mal. Portanto, uma das piores, entre tantas ignorâncias, é ignorar-se, desconhecer-se a si mesmo. Infelizmente, este é um mal que atinge quase todos que se dedicam à política. (*Primeiro Alcibiades*, 118bc). O grau de dificuldade ou negatividade de assimilação do paradoxo enquanto parte importante do raciocínio dialético, do resultado da lâmina afiada do *elenchos*, encontra-se sob a dependência de quanto esforço é empreendido no conhecimento de si e no cuidado com a alma, uma vez que ambos estão diretamente implicados, de acordo com o raciocínio que resulta na decisão de só fazer o bem, posto que fazer o mal resulta num dano irreparável à alma daquele que assim o procede.

É necessário, pois, conduzir ao máximo de radicalização a reflexão sobre a vida humana, sobre o que seja o seu fim último e objetivo primeiro: o desejo de ser feliz. Se, como diz no *Górgias*, o assunto de maior valor, a reflexão filosófica por excelência é aquela que discute como se deve viver, então a filosofia, como nos diz no *Fédon* (64ab) é uma preparação

para a morte. A morte é condição primeira e última do homem. O define e constitui. Está sempre em seu horizonte.

A vós, entretanto, que sois meus juízes, devo agora prestar-vos contas, expor as razões pelas quais considero que o homem que consagrou sua vida à filosofia é senhor de legítima convicção no momento da morte, possui esperança de ir encontrar para si, no além, excelentes bens quando estiver morto! Mas como pode ser assim? Isso me esforçarei por vos explicar. Receio, porém que quando uma pessoa se dedica à filosofia no sentido correto do termo, os demais ignoram que sua única ocupação é preparar-se para morrer e em estar morto! Se isso é verdadeiro, bem estranho seria que, assim pensando, durante toda a sua vida, que não tendo presente ao espírito senão aquela preocupação, quando a morte vem, venha a irritar-se com a presença daquilo que até então tivera presente no pensamento e de que fizera sua ocupação. (64a)

É preciso examinar-se para conhecer o valor da vida e o valor da morte. E situar-se plena e conscienciosamente entre uma e outra. A reflexão é a garantia da ação moral e, nesse sentido, da vida humana e da morte que lhe é adequada. Mas, somente o filósofo alcança essa compreensão. O vulgo, confunde a vida com o corpo e ao ver-se diante da possibilidade de perdê-lo ou diante da dor, reage negativamente e acredita que vida e morte são inteiramente contrapostas e apega-se ao corpo porque ignora que a morte mais não é senão a separação entre corpo e alma. (64c)

A vida não lhe pertence,⁹¹ e não lhe é dado retirá-la (*Fédon*, 61ce) quando assim deseje - o suicídio lhe é interdito - mas dele depende, porque assim escolheu.⁹² O homem é seu autor e seu ator simultane-

⁹¹ (...) os Deuses são aqueles sob cuja guarda estamos, e nós, homens, somos uma parte da propriedade dos Deuses.

⁹² Declaração da virgem Láquesis, filha da Necessidade. Almas efêmeras, vai começar outro período portador da morte para a raça humana. Não é um gênio (*daimon*) que te escolherá mas, mas vós que escolhereis o gênio (*daimona airéseste*). O primeiro a quem a sorte couber, seja o primeiro a escolher uma vida a que

amente. Autor, porque supõe o exercício permanente da racionalidade, sendo, desse modo, responsável por sua vida. Ator, porque é ele quem age e decide se segue ou não o seu *daímon*, a sua voz interior, que o previne e alerta quanto às suas ações ou quanto à sua inação. O seu destino, é aquilo mesmo que ele deseja: a *eudaimonia* (*Eutidemo*, 278e). Contudo, esta não é um presente divino. É, antes, a ação divina operando nele e através dele, por obra de suas próprias decisões e deliberações. Com seu conhecimento e sua concordância. Esse é o conhecimento humano possível (*Fedro*, 278d) e nem lhe é requerido outro para além desse. A vida e a morte se articulam em um processo dialético perceptível apenas ao filósofo. A vida em si e a morte em si não são bens por natureza. Dependem do modo como se vive e como se morre. A finalidade da vida, o fim que este deve perseguir e que deseja alcançar, a felicidade, é essencialmente uma vida moral. Entende-se por moral, a vida moral, a justificativa racional das normas que presidem e regulam as ações humanas; a busca de fundamentos a partir dos quais o homem possa definir ou reclamar para a sua ação predicados tais quais justo e bom. Nesse sentido, a moralidade é o destino do homem. Ou, ao menos, o destino do filósofo. A maneira racional como realiza sua vida e executa suas ações é que possibilitam a ele a distinção entre falsos bens e bens verdadeiros. Elegendo, por análise e reflexão, os bens vinculados à alma como os verdadeiros e, por isso mesmo, os melho-

ficará ligado pela necessidade. A virtude (areté) não tem senhor; cada um terá em maior ou menor grau, conforme a honrar e desonrar. A responsabilidade é de quem escolhe. O deus é isento de culpa. PLATÃO. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian. 617de.

res. Estes são os únicos realmente dignos de serem chamados de bens.
(*Apol.* 29d-30e)

O exame, a reflexão filosófica, também tem um modo determinado e peculiar de se realizar: o confronto de idéias, através da discussão e refutação de diferentes teses que permitem alcançar uma certeza qualquer. Ainda que seja a da própria ignorância. A suprema investigação do melhor modo de vida, de *como se deve viver*, não é, pois, aleatório ou optativo, mas uma exigência racional. A esta exigência racional dos fundamentos da ação humana de modo a conduzir a uma vida feliz, chama-se filosofia ou reflexão sobre as regras morais e políticas indispensáveis à realização da vida humana.

Naturalmente, examinar-se a si mesmo e a aos seus concidadãos implica em uma a super exposição de si, em colocar-se no centro da arena política e isto, por sua vez, requer um outro modo de fazer e compreender a política que consistiria muito mais no exercício filosófico do que na adoção e realização de cargos públicos. Afinal, os homens públicos, segundo o *Primeiro Alcibiades* (119b) *se afiguram como de todo incompetentes*.

O maior bem que se pode fazer à *pólis* é conduzi-la à reflexão, ao abandono do sono e da letargia, tal qual já havia se referido na metáfora do moscardo importunando o cavalo, isto é, na analogia entre a ação do moscardo sobre o cavalo e a ação do filósofo sobre a cidade. Se o filósofo está para o filósofo no mesmo sentido em que o moscardo está para o cavalo, pode-se pensar, como é dito no *Górgias*, que o verdadeiro político é o

filósofo. Isto porque, ele sabe que o homem que deseja a felicidade não pode desejar o mal. Nem para si nem para os outros. Mas, a cidade não sabe o que é a felicidade e a confunde com dinheiro e honrarias.

Como estás vendo, é de suma importância o assunto de nossa discussão, um dos mais sérios com que possa ocupar-se qualquer pessoa, até mesmo de pouca inteligência, a saber, de que maneira é preciso viver. (500c)

Viver, viver bem, que é, afinal de contas, o que de fato importa, (*Crítion*, 48b) consiste em submeter a si mesmo e aos outros a um exame permanente, e isto significa não uma obediência cega a preceitos, normas e autoridades e sim, a despeito do suposto legalismo do discurso das leis no *Crítion*, um questionamento permanente de si, dos outros, dos móveis das ações realizadas; exige, assim, uma auto-determinação que independe das circunstâncias desfavoráveis, o que afasta a filosofia socrática da obediência cega e incondicional.

Mesmo porque, toda ação, todo impulso e movimento em direção à ação, deve, necessariamente supor, além de um acordo consigo mesmo, o cuidado de si. E não pode conhecer a arte de cuidar de si aquele que ignora quem é, aquele que sabe o que é o homem (*Primeiro Alcibíades*, 128e-129a). O sujeito moral não pode se desconhecer em seus atos, em suas ações. A concordância com algo ou alguém deve ser o resultado de uma rigorosa reflexão e não de uma submissão impensada e condicio-

nada, pressionada pela opinião da maioria e ou ameaça de sofrimento ou violência. Essa é a missão socrática, a missão do filósofo.

Aquilo mesmo que sustenta e fundamenta essa concepção reside na compreensão do bem não enquanto posse ou domínio de um homem sobre outro mas, antes, repousa sobre a decisão quanto ao modo de vida que ele pode levar e esta, por sua vez, para ser alcançada, deve repousar sobre o maior de todos os deveres: empreender, até o fim da vida, uma reflexão sobre o bem e procurar “conhecer a si mesmo”. O autoconhecimento implica, necessariamente, em saber o que é o homem, e este é, sobretudo, alma (*Primeiro Alcibiades*, 130a-e).

Somente estas vias, do exame e do conhecimento *a sabedoria consiste em conhecer a si mesmo* conduzem à ação moral, aquela que é o resultado de uma deliberação fundamentada em uma determinação racional de fazer o bem. (*Apol.* 29de; 30a; *Alcibiades*, 127d; 131b; *Górgias*, 460b)

3.3 Paradoxo da desobediência consentida

Portanto, obedecendo ao pressuposto da necessidade de exame, de reflexão racional quando se vai deliberar e agir, e com a finalidade de avaliar o caráter da proposta de Críton, aceitá-la ou recusá-la, Sócrates formulará um diálogo imaginário com as leis e estas irão sugerir a ele que as persuada quanto à justeza da fuga ou então obedeça, isto é, cumpra o que foi determinado pelo tribunal o que, embora ilegítimo, posto ser ele

inocente, era legal. Fora a sentença proferida por um julgamento com o qual concordou, ao qual deu sua anuência. Persuadir ou obedecer parece ser o grande desafio lançado ao filósofo.

O resultado do julgamento, como já vimos, não parecia ferir qualquer lei jurídica. Ao considerar o réu culpado o tribunal tinha o direito e o dever de imputar a ele a pena condizente ao crime cometido. Foi o que fez ao condenar Sócrates à morte. Corromper a juventude, não crer nos deuses da cidade e introduzir novas divindades foram considerados crimes capitais e, nesse sentido, o tribunal agiu de acordo com os preceitos legais instituídos pela cidade. Por isso, Sócrates estava considerando a proposta de fuga à luz da compreensão da legalidade da decisão. Entretanto, ao partir de suas próprias considerações argumentativas, que conferiam ao proferimento do seu discurso de defesa, um critério de verdade e reclamava a consideração de sua inocência, a decisão não feriria, um princípio máximo do direito e uma lei moral decisiva: não condenar um inocente? Não haveria, nesse caso, um conflito entre a lei moral – que impõe o dever de agir sempre segundo o preceito que defende a necessidade de não causar mal voluntariamente – e as leis jurídicas, que impõem penalidades para, essencialmente, corrigir injustiças?

Sendo Sócrates inocente, por quê seria justo submeter-se à punição? A lei teria sido adequadamente aplicada? Se entendermos por adequação a coincidência entre a aplicação da pena e a natureza do crime cometido, a existência de uma proporcionalidade entre as ações, o julga-

mento, e a assunção da realização do delito, a reclamação socrática de inocência contrariaria, frontalmente, a hipótese de adequação. E, nesse caso, não seria nem mesmo razoável a aceitação da pena e a recusa da fuga.

A afirmação da inocência, a taxativa negação quanto à possibilidade de haver realizado os crimes a ele imputados.⁹³ A repetida afirmação de não passarem de calúnias levantadas contra ele, movidos pela raiva e a inveja, torna praticamente inconcebível a aceitação da recusa do plano de fuga, a recusa à desobediência, condicionada ao não ferimento da lei que determinava a pena capital, a perda de sua vida.

Porém, pelo mesmo princípio, não causar mal deliberadamente, pode-se pensar que o filósofo acreditou que o tribunal não estava proposital e conscientemente, lhe causando um mal. Seria possível acreditar que, mesmo considerando um erro a condenação, Sócrates acreditou na sinceridade dos juízes, que estes o condenaram por o terem, sinceramente, considerado culpado.

Assim, estariam fazendo justiça à cidade e ao filósofo, conforme a tese defendida no *Górgias* (478d), segundo a qual a justiça é *como a medicina da maldade* e, ainda, seguindo à risca a compreensão socrática segundo a qual *o castigo nos deixa mais prudentes e justos*. Logo, haveria sentido em examinar a justeza do plano de fuga sem repudiá-lo ou aceitá-lo sem mais considerações. No entanto, além da questão essencial daí derivada, ou seja, como salvaguardar os direitos e a moral dos indivíduos e, ao mesmo tem-

po, salvaguardar a unidade da *pólis*, no caso da desobediência? A realidade, o fato incontestável é: Sócrates, n' *Apologia* (, revela explicitamente: os seus acusadores não estavam preocupados com o bem-estar da juventude ou da *pólis* ateniense. O acusaram e condenaram por acreditar que estariam, propositalmente, causando um mal a ele. Portanto, desejando causar-lhe um mal, feriam a tese da justiça terapêutica preconizada pela filosofia. Por outro lado, a tese do erro ser fruto da ignorância, conduz à compreensão do desejo do mal não ser, de fato, uma intenção de feri-lo, mas antes um manifesto de ignorância. O erro moral seria ocasionado pelo mais absoluto desconhecimento do que seria o mal e o bem. A ignorância epistemológica e moral dos acusadores e juizes justificaria a recusa da fuga, a aceitação da pena? Esse parece o grande dilema a ser discutido com seu amigo Críton e com as Leis.

No entanto, se aquilo mesmo que caracteriza a desobediência é ser ela uma resistência e mesmo uma recusa ao cumprimento de leis ou decisões injustas e, nesse sentido, na violação das leis quando sua aplicação ferir esta condição a ela inerente, como ele pode condicionar sua desobediência à concordância⁹⁴ com as leis? Temos aqui, portanto, o paradoxo da desobediência consentida. Sócrates só fugiria ou desobedeceria se fosse legalmente aceitável. Se a fuga contrariasse apenas as ordens humanas e não as ordens legais já assemelhadas às ordens divinas.

⁹³ *Apol.* 17a; 17b; 18b; 19de; 20cd; 23a; 23de; 24a; 27de; 28a; 30cd; 30e; 33b; 34b; 35d; 36d.

⁹⁴ Kraut, Richard. *Socrates and the state*. pp. 61-65

Entretanto, fugir da prisão não seria e, provavelmente, jamais será, qualquer que seja a circunstância, aceitável. Legalmente falando. Mesmo aquele que, visivelmente, se encontrar injustamente preso, segundo as leis instituídas, deve aguardar uma sentença judicial que determine sua soltura. Formalmente, uma vez decretada a prisão, deve-se aguardar o decreto de libertação. Assim, imediatamente, parece-nos completamente estapafúrdia a idéia. No entanto, quando pensamos nos casos de Leon de Salamina e dos Generais da Batalha de Arginusas, compreendemos o raciocínio socrático. Nos dois casos, houve, por assim dizer, uma “desobediência consentida”. Sócrates não cumpriu as ordens recebidas, por um lado; é um fato. Ele próprio o relatou. Por outro lado, agiu justamente porque as ordens eram ilegais. Elas, sim, contrariavam as leis. Nesse caso, ele está se referindo à possibilidade de desobedecer não às leis e sim às ordens que as contrariem ou firam. Ordens humanas, portanto. A fidelidade às leis e o suposto legalismo permanecem incontestáveis até aqui. Não parece, por exemplo, haver qualquer sinal distintivo entre responsabilidade moral e responsabilidade penal. O princípio do melhor, anteriormente apresentado, regeria toda e qualquer decisão.

A verdade, Atenienses, é esta: quando a gente toma uma posição, seja por a considerar a melhor, seja porque tal foi a ordem do comandante, aí, na minha opinião, deve permanecer diante dos perigos, sem pesar o risco de morte ou qualquer outro, salvo a desonra. (Apol. 30a)

Woozley,⁹⁵ argumenta que a expressão *considerar a melhor*, dirige tanto a frase que enuncia uma tomada de decisão por conta própria *quando a gente toma uma posição*, quanto aquela que enuncia uma tomada de posição por ordem superior *seja porque tal foi a ordem do comandante*. Assim, Sócrates, nesta passagem estaria, aparentemente, defendendo uma obediência incondicional ao melhor e, dessa forma, não haveria, aí, incompatibilidade entre o que diz a *Apologia* e o que diz o *Críton*. Ambos defendem o princípio da obediência ao melhor: a justiça.

A pergunta que não pode deixar de ser feita, nesse caso, é: onde está a justiça, no *Críton*, apenas na obediência às leis? Seriam as leis sempre justas? Seria a lei, necessariamente e sempre, a expressão do bem comum?

A recusa socrática em fugir da prisão, isto é, a recusa ao plano de fuga proposto por Críton, e apresentado no Diálogo homônimo (54d), é surpreendente e inquietante. Surpreendente porque, segundo sua própria defesa, ele era inocente. Logo, o inocente não deseja ser penalizado pelo que não fez. Assim, seria natural aceitar o plano e fugir. Mesmo os culpados fugiriam, ainda mais um inocente. Inquietante, porque suas razões para recusar a fuga não são compreensíveis imediatamente. A conversa com as Leis, através de uma personalização das mesmas, sugere, de

⁹⁵ *Law and obedience: the argument of Plato's Crito*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1979, p. 49.

muito perto, como já observamos, uma semelhança com as narrativas míticas.⁹⁶

Isto quanto ao aspecto formal. Admitindo que a forma escolhida guarda uma certa proximidade com o pensamento mitopoético, ou seja, que através dela confere às Leis o *status* e estatuto de uma personalidade superior que, enquanto interlocutoras de Sócrates, podem ser compreendidas como *dramatis personae* capazes não apenas de conduzir e definir os rumos do *Diálogo* mas, também, de definir como os homens devem se comportar em relação uns aos outros, em relação à ordem da cidade que, num certo sentido, espelha a ordem do mundo (*Timeu*, 31a-b) e definir as ações humanas em relação às ações e preceitos divinos.

As Leis ganham, assim, um caráter ontológico na medida em que são transformadas na personagem principal, na medida em que são individualizadas, pessoalizadas. Personalizá-las significa, portanto, conferir a elas, emprestar a elas uma identidade política e moral que, ao mesmo tempo transcende a esfera do político e do pessoal, tornando-se o emblema

⁹⁶ *Criton*, 50ab. Quando pensamos em uma aproximação entre o pensamento mítico e o ato de personificação das Leis, o fazemos considerando, principalmente, o procedimento de Hesíodo na *Teogonia*, quando este nos apresenta os deuses e suas manifestações como os vários aspectos do mundo, os vários e diferentes modos de manifestação do sagrado. Há uma certa aura de sacralidade envolvendo as leis no *Criton*, que nos leva a esta compreensão. A *Dike*, no *Criton*, segundo nossa compreensão, obedece ao mesmo padrão de consideração que a *Thémis* no pensamento mitopoético. Assim, embora por razões diferentes, concordamos com Luc Brisson quanto às leis serem consideradas como depositárias de uma sabedoria tradicional, sabedoria que lhes confere uma estatuto absolutamente diferenciado ontologicamente. Elas seriam a garantia da santidade da pátria, superior à dos pais. Se estes forem considerados, pela analogia, dignos de serem superiormente considerados. No entanto, ao ressaltar esse caráter sagrado das leis, Brisson defende então, que seu estatuto seria muito mais de ordem religiosa do que, propriamente, de ordem ético-política. Pensamos, por nossa vez, não ser possível fazer esta oposição tão marcante entre as esferas ético-políticas e religiosas na filosofia socrático-platônica. Desenvolvemos nosso trabalho acreditando, fortemente, não ser possível tal dissociação sem causar um grande prejuízo à compreensão das teses apresentadas e defendidas na *Apologia* e no *Criton*. Esperamos deixar nossa posição bem mais forte e clara em nosso último capítulo, onde consideramos mais de perto o entrelaçamento entre razão e religião na filosofia socrática.

da superioridade da justiça na cidade. Nem são puramente humana nem inteiramente divinas. Funcionam como uma espécie de mediadoras entre a esfera do interesse individual e a esfera do interesse coletivo, uma esfera que, tal como a filosofia, concilia e demonstra a unidade do Todo.⁹⁷ Porém, aquele que se coloca sob seu comando, submete-se à sua direção, é o senhor moral de si mesmo porque consegue realizar sua individualidade sem prejudicar a coletividade. Na verdade, está disposto a sacrificar esta individualidade, seus desejos, vontades, aspirações, e até mesmo a própria vida, pelo bem da cidade. Somente o homem justo, o filósofo, é capaz desse gesto porque sua existência é um presente do deus à cidade.

Do ponto de vista das conseqüências de tais articulações, é ainda mais intrigante. Obedecer à lei, ainda que esta não deva ser aplicada, ou seja, quando se trata de aplicá-la sem que aquele que sofrerá seus efeitos tenha incorrido em uma falta para com ela é, no mínimo, desconcertante. Precisamos, portanto, analisar, passo a passo, os argumentos expostos no diálogo entre Sócrates e as Leis a fim de melhor compreender a

⁹⁷ O processo que consiste em assemelhar a relação dos filhos com os pais à dos cidadãos com a *pólis*, coincide com a operação realizada no *Timeu* (31a-55c) no sentido de conferir uma unidade ao Cosmos. A separação entre Mundo sensível e Mundo Inteligível é resolvida com a compreensão a partir da qual o sensível participa do inteligível sendo, simultaneamente, semelhante a ele e diverso dele. A pluralidade dos mundos, resolvida pela teoria da participação e do parentesco do *logos* com os objetos e seres que ele designa (29b), reflete diretamente sobre o problema da predicação e da identidade que Sócrates discute desde o *proêmio da Apologia* quando não se identifica com o discurso de seus acusadores. Quando as Leis são personalizadas e assumem um caráter normativo superior, comparado à educação que os pais conferem aos filhos e a cidade aos seus cidadãos, de um modo pouco convincente, mas enfático, transformam-se em agentes mantenedores da ordem da cidade, do mesmo modo e na mesma proporção da ação do Demiurgo no *Timeu*. Tanto que, nas *Leis* (IV, 715d), quando se pensa a cidade governada pelas leis, considera-as benefícios divinos atribuídos pelos deuses à cidade. Mas, somente nas cidades em que as Leis forem as senhoras dos dirigentes. Na verdade, vemos aí, a coroação da imagem apresentada no *Criton*.

recusa. De melhor compreender a existência ou não de argumentos ético-filosóficos capazes de fundamentá-la ou, pelo menos, justificá-las.

O mais inquietante e surpreendente é constatar que essas discussões se colocaram a partir da consideração, melhor dizendo, da desconsideração da opinião da multidão (*hoi polloi*) e de termos considerado o amigo de Sócrates como o porta-voz do pensamento da maioria, o pensamento vivamente repudiado por Sócrates. Justamente Críton, representante do tipo de pensamento mais vulgar, comum, propõe a desobediência: fugir, não cumprir a sentença determinada pelo julgamento.

No sistema democrático, as leis expressam os direitos e deveres da maioria. Mais: supõem a opinião e o aval da maioria. Sócrates, no entanto, desde o início, por princípio, uma vez que admitiu que a maioria é ignorante, recusou se submeter à opinião da maioria. No entanto, seguir as leis sem contestação implica, exatamente, na aceitação da opinião da maioria.

O argumento de Sócrates, em resposta a Críton, pode ser dividido em duas partes principais:

- 1) Refutar a opinião do grande número, a opinião pública. A razão da desconsideração consiste na constatação de seu despreparo para decidir a respeito das questões de ordem moral uma vez que esta não tem o conhecimento necessário para definir e justificar os critérios a partir dos quais se pronuncia. Nesse sentido, não estaria ao seu alcance reali-

zar um grande bem ou causar um grande mal, embora ela suponha que sim uma vez que pode mandar prender, exilar, confiscar bens, matar e outra sorte de atos violentos que a grande maioria supõe lhes conferir poder. Sendo assim, se o conhecimento é condição *sine qua nom* para levar a sério um discurso sobre algo, principalmente sobre questões morais, a opinião que deve ser levada em consideração é a do especialista, aquele que conhece os verdadeiros critérios a partir dos quais se determina e distingue a ação justa da injusta;

- 2) Em seguida, passa a examinar o suposto poder do grande número (prender, matar, exilar)⁹⁸ e evoca a doutrina já mencionada anteriormente, segundo a qual *o que importa não é viver, mas viver bem..*

A primeira parte do argumento conduz à seguinte questão: quem é o especialista em questão moral? Pergunta tanto mais grave e importante se considerarmos a declaração da impossibilidade de existir um especialista em questões morais (virtude/*areté*) tanto no *Protágoras* (319b-320a) quanto no *Mênnon* (89e-96c). No entanto, contrariando a tese da impossibilidade sustentada nesses dois diálogos, o *Críton* (48a), após definir o especialista em moral como aquele que teria o domínio do corpo e da alma,

⁹⁸ PLATÃO, *Críton*, 46c; *Apologia*, 30ab; 31e, 32a; *Górgias*, 466c.

apresenta as leis como as verdadeiras especialistas e, dessa forma, como aquelas que devem ser sempre consultadas e ouvidas a este respeito. São as leis que definem e conhecem o que é justo ou injusto.

Como observa muito bem Luc Brisson (1997, p. 194), o *Críton* é o único Diálogo no qual o argumento moral é posto na boca de uma abstração personificada. A personificação da abstração, sem sombra de dúvidas, leva à compreensão das leis como as legítimas depositárias de uma sabedoria ancestral tradicional e é esse movimento de concretização de um universal abstrato, que possibilita sua apresentação como especialistas em sabedoria moral. Esse movimento de personificação é tão cuidadosamente elaborado que tem seu ápice em uma das afirmações mais importantes de todo o diálogo, onde encontramos (54bc) a conclusão da obra e do processo de personificação: as leis se distinguem e diferenciam dos homens.

Sócrates, deixa-te persuadir por nós, que te criamos, 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 teu favor perante os que lá governam. Pois ao fazerem o que te propõem, nem aqui te parecerá melhor, nem mais justo, nem mais piedoso, nem para nenhum dos teus, nem lá chegando será melhor. Pelo contrário, se deixares esta vida agora, ir-te-ás embora tendo sido injustiçado, não por nós, as leis, mas pelos homens. (Críton, 54bc)

Desse modo, abstêm-se de qualquer responsabilidade sobre o julgamento e a condenação de Sócrates e pairam acima de tudo como seres superiores regendo, administrando e julgando as ações humanas. Dessa forma, por quê reconhecer neles, nos homens, o direito de assassiná-lo,

quando as próprias leis assim consideraram? Fugir não equivaleria, como no caso da desobediência hipotética, a desobedecer aos atenienses e não às leis; às autoridades humanas e não à autoridade divina? Toda ordem humana seria uma ordem legal? Obviamente, não. Os casos de Leon de Salamina e dos generais da Batalha de Arginusas já o comprovaram. Portanto, no fundo, pode-se compreender a condenação de morte em termos de ilegalidade. Nesse sentido, a fuga não deveria ser compreendida no mesmo sentido que a desobediência hipotética, a possível ordem de abandono da filosofia? Por quê não o é? Por quê identifica a fuga a uma desobediência às leis e não aos homens? Por causa do processo, por não ter sido uma decisão à revelia das leis? Por Sócrates ter comparecido ao tribunal e se submetido ao julgamento?

Não, se assim fosse, não poderíamos responder nenhuma de nossas dúvidas ou dificuldades iniciais. A princípio não parece claramente diferente os dois níveis – o puramente humano e elevadamente divino no caso da condenação – a separação entre os dois níveis, entre os dois planos levam em consideração aspectos distintos.

Comparam-se, as leis em vigor na cidade de Atenas, às leis do Hades, do além. Na realidade, mais do que comparar-se, afirmam-se como parentes, irmãs, das leis do Hades:

(...) se deixares esta vida agora, ir-te-ás embora, tenso 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.

O parentesco apresenta um detalhe importante, um pressuposto importante: a ação normativa e coercitiva das leis, além de um caráter de sacralidade, talvez por isso mesmo, não se estende apenas a um mundo sensível, aqui e agora. Seus poderes e ações atingem os homens mesmo depois da morte. Afinal, o Hades é a morada subterrânea para onde se dirige a alma dos mortos após a sua separação dos corpos.

Não podemos nos esquecer de um outro importante fato, de outro aspecto importante da argumentação: na *Apologia*, Sócrates já havia desconsiderado a possibilidade de reconhecer qualquer autoridade legal ou moral aos “homens de Atenas”, para decidir ou ordenar que ele abandonasse a filosofia. Por quê, então reconheceria neles poder para incriminá-lo? As leis não dizem a ele que sua condenação foi obra dos homens e não delas, das leis? (*Críton*, 54bc)

Não bastasse essa dificuldade, temos, ainda, o seguinte problema: se mesmo o culpado não o é senão de modo relativo, uma vez que a razão de sua falta é a ignorância; se a justiça, no caso da penalidade atribuída à falta cometida é compreendida como um *phármakon* do mal, aceitar a penalização de um inocente não seria cometer uma injustiça? Onde ficaria ou estaria o caráter medicinal da punição de um erro quando se pune alguém que não errou? Se não houve o mal, não se praticou o mal, como aceitar a punição, isto é, o remédio? Por fim, nos colocamos uma úl-

tima pergunta: por quê desobedecer às leis, mesmo quando a pena não é ou não corresponde exatamente a um exercício pleno de legalidade ou justiça, uma vez que se trata de punir um inocente, é considerado, no *Críton*, uma injustiça?

Partiremos, primeiramente, de algumas considerações a respeito da sentença heraclítica e sua possível conciliação com a visão socrática quanto à importância de se considerar e cumprir as leis. Nesse sentido, considerá-las, respeitá-las e cumpri-las não podem ser consideradas incondicionalmente e, principalmente descontextualizadas. No entanto, a princípio, parece ser essa, exatamente, a postura socrática. Não parece haver qualquer consideração que ultrapasse a esfera legal. Entre parecer e ser pode, nesse caso, pode haver, como disse o poeta, uma diferença de verbo que corresponda à realidade; eis um espaço onde podemos tropeçar na análise do *Críton*.

Nesse ponto, segundo a leitura que estamos fazendo, entra o aforismo heraclítico. Naturalmente, por princípio e definição as leis são, fundamentalmente, coerção, imposição legal ou moral de limites. No entanto, a sentença heraclítica sugere algo para além do caráter coercitivo da lei quando assemelha a luta pelas muralhas à luta pelas leis como um dever do homem. As muralhas, feitas de pedras, impedem ou dificultam a conquista e a devassa da cidade, da *pólis*, pelos conquistadores. As leis, feitas de palavras e discursos, “muralhas verbais” (SCHÜLLER, 2000, p.185), protegem e asseguram, pelo menos em tese, direitos aos homens,

além de presidir a luta contínua de uns contra os outros. Além disso e, principalmente, podem proteger um homem de si mesmo. As leis podem, desse modo, ser compreendidas como libertadoras. As muralhas protegem a liberdade de um povo na medida em que dificultam a invasão e tomada de seu território. As muralhas em palavras, escritas ou não, como se configuram as leis, não protegem o indivíduo apenas da ameaça do outro mas, também, da ameaça do mesmo. Aquela mais difícil de ser percebida: que se infiltra em sua alma, o corrompe e degenera: a injustiça.

Ficai certos de uma coisa; se me condenardes por ser eu como digo, causareis a vós próprios maior dano que a mim. A mim dano algum podem causar Meleto e Ânito; eles não têm força para tanto; não creio que os céus permitam que um homem melhor sofra danos de um pior. Eles podem, sim, mandar-me matar, exilar-me, privar-me dos direitos; talvez eles e outros pensem que essas são grandes desgraças; eu não; eu penso que muito pior é o que ele está fazendo, tentando a execução injusta de um homem.

Donaldo Schüller, em seu livro *Heráclito e seu (dis) curso*,⁹⁹ apresenta-nos uma interpretação instigante do fragmento heraclítico. Estabelecendo uma relação entre *nemo* (pastorear) e *nomos* (lei) ele associa a arte de pastorear rebanhos à arte de preservar o bem-estar do Estado.¹⁰⁰ Desse modo, segundo Schüller, assim como aos pastores cabe proteger seu rebanho dos eventuais perigos que os ronda e ameaça, cabe às leis proteger o Estado das eventuais ameaças que pesam sobre ele.

⁹⁹ SCHÜLER, Donaldo. *Heráclito e seu (dis)curso*. Porto Alegre: L&PM POCKET, 2000, p. 185-188.

3.4 A Personificação das Leis

A estratégia de personificação das leis, no *Críton*, precisa ser cuidadosamente analisada e avaliada como parte importante da defesa das mesmas e da conseqüente recusa ao plano de fuga proposto pelo personagem homônimo. Acreditando que esta estratégia empregada por Sócrates, dando às leis voz e direito de argumentação, como se estas fossem seres ou pessoas com as quais estivesse discutindo, possibilita a estrutura argumentativa apresentada no diálogo, tentaremos, a partir da análise desse fenômeno, extrair elementos necessários e indispensáveis à compreensão da questão proposta nesta tese. Veremos que a personalização facilita o empréstimo de um caráter ontológico às mesmas o que reforça o argumento por elas proferido e o eleva para além da instância da legalidade. Obviamente, isto não diminui ou exclui o peso conferido à questão da legalidade, mas coloca no mesmo nível ética, legalidade e filosofia. Isto faz uma enorme diferença.

Ao transformar as leis em um personagem e, a despeito do título do Diálogo, em personagem principal, isto é, aquele que define e determina os rumos da argumentação, Sócrates/Platão, tal qual um exadrista jogando uma partida contra si mesmo, fingindo ser duas pessoas diferentes, assume completamente os lances do jogo. Desse modo, ainda

¹⁰⁰ Platão faz a mesma associação no *Político*, 266e; 268bc; 271cd; 275b-e.

que alguns comentadores,¹⁰¹ defendam que o discurso proferido pelas leis não possa ser atribuído a Sócrates, a verdade é que a personificação das leis, na estrutura interna do texto, isto é, nas motivações e razões internas da obra, é apresentada como idéia socrática e isto é definitivo nas considerações que possamos deduzir a partir da análise dos discursos proferidos.

Ao distribuir as peças no tabuleiro e movimentá-las para si e para o adversário (ele mesmo) o enxadrista solitário é obrigado, sempre, a pensar e adiantar os lances do jogo em ambas as direções, ou seja, precisa pensar seus próprios lances e os do adversário. Enquanto um jogo normal entre dois oponentes caracteriza-se pelo planejamento de um contra a surpresa do lance do outro, o jogo em que o mesmo é simultaneamente o outro, a surpresa dos lances se dissolve e dissipa. Nesse sentido, quando ele mesmo é seu adversário, ainda que deseje, não pode deixar de se posicionar por um dos lados, mesmo quando se esforça para isso. Se na partida tradicional os dois jogadores elaboram e planejam jogadas sempre limitadas pelo lance do outro, no jogo com o mesmo, este sempre sabe, de antemão, o próximo lance. Metodologicamente falando, os projetos e estratégias do jogo incidem sobre a capacidade ou não de se colocar como o outro de si e, desse modo, agir contra si. É Sócrates contra Sócrates. Assim,

¹⁰¹ Roslyn Weiss, por exemplo, em seu livro sobre o *Críton*, *Socrates dissatisfied: an analysis of Plato's Criton*, desde as primeiras páginas propõe e defende a tese segundo a qual as palavras das leis não podem ser atribuídas a Sócrates, isto é, não podemos atribuir a Sócrates a defesa de sua permanência na prisão, aguardando o cumprimento da pena proposta. *The views espoused by the Laws are the views of the Laws – not of Socrates; indeed, the moral perspective reflected in the Laws's arguments stands in stark opposition to the Socratic point of view.* No entanto, esta posição não nos responde por que Sócrates aceita essa argumentação, das Leis, age segundo ela, submete-se às suas conclusões, principalmente se esta não pode ser atribuída à sua autoria.

permanece a dúvida: por quê Sócrates delibera, ou assim aparece num primeiro momento, contra ele mesmo? Seria o fato de se reconhecer como ignorante e, nesse caso, conferir autoridade àquele que lhe é superior em conhecimento para determinar o que fazer, no caso específico às leis? Nesse caso, a resolução tomada estaria perfeitamente de acordo com os princípios estabelecidos desde a *Apologia*: obedecer a um melhor, seja deus, seja homem. O especialista, ao contrário da multidão, é o melhor, pois conhece sobre o que fala e é perfeitamente capaz de demonstrar suas razões e apresentar suas provas. O quê torna as leis especialistas no assunto?

O *Crítion*, é uma obra que possui dupla originalidade: ser o único Diálogo que apresenta um especialista em moral e o único Diálogo em que o interlocutor é uma abstração personalizada e onde, não resta dúvidas, as leis são depositárias de uma sabedoria tradicional.¹⁰² Elas apresentam uma espécie de caráter mítico, têm uma aura de sacralidade. Na realidade, são mesmo descritas, melhor dizendo, se auto-definem como santas, sagradas (*Crítion*, 51ab).¹⁰³ Seres míticos, como estes têm um poder e um alcance que estão para além da compreensão do mortal comum. Como observa Luc Brisson (1997, p. 195), “a santidade atribuída às Leis es-

¹⁰² Cf. BRISSON, Luc. p., 194.

¹⁰³ Esta passagem, mencionada acima, apresenta o famoso problema da persuasão ou obediência. Considerado, por vários comentadores, Kraut, Vlastos, Brickhouse e Smith, Reeve e Roslyn Weiss, para citar alguns, a chave da compreensão e solução do problema proposto no *Crítion*, quando é legítimo desobedecer as leis, a resposta, considerando a contraposição apresentada, seria: quando o desobediente conseguir persuadir as leis quanto à legitimidade de seu intento. Entretanto, além da contradição lógica da desobediência consentida, outro problema de ordem epistemológica surge: ainda seria possível o uso do termo desobediência ou mesmo correto o problema, ou seja, posta a questão entre persuasão ou obediência, isto não significa a anulação do problema uma vez que não seria mais caracterizado como desobediência o ato que prescindiu do convencimento das leis para se opor a ela, para contestá-la ou contradizê-la?

tão para além da ordem filosófica, ética ou política e se inserem no campo da ordem religiosa?. Este aspecto é exatamente o que as torna superiores e especialistas. No *Críton*, claramente, as leis são índice de si mesmas. Sua autoridade e legitimidade não se colocam sobre a dependência de outra instância, de outra perspectiva que não as suas. Disso decorre duas coisas: (i) a impossibilidade real de persuasão, em razão da diferença e incompatibilidade das esferas (a legal, superior, inclusive no plano ontológico e a humana, inferior em todos os sentidos) e (ii) a quase igual impossibilidade do erro. Quando o princípio de justiça e correção está colocado no próprio objeto, determinado e significado por ele, que estabelece os próprios critérios de veracidade e autoridade, ao sujeito, no caso o cidadão, pouco ou nada resta a não ser conferir anuência e concordância como um modo de reconhecimento de sua superioridade. Toda a analogia efetuada entre a pátria e os pais, analogia ímpar porque desproporcional – a pátria é um referencial superior aos pais, por isso mesmo, mais importante – atestam a supremacia das leis.

3.5 O discurso das leis

A partir da passagem 50a, Sócrates estabelece um diálogo com as leis onde estas proferirão algumas das teses mais importantes e controversas da obra.

Roslyn Weiss na introdução de seu livro sobre o *Críton* faz uma distinção entre Sócrates enquanto homem e enquanto cidadão. Diz-nos

que ele se considera um homem antes de considerar-se um cidadão. Essa distinção seria extremamente importante para responder à dramática questão que envolve sua recusa em aceitar a proposta de fuga que seus amigos, Críton à frente, prepararam para ele. Pergunta-nos, de imediato, se Sócrates seria um homem que teria preferido devotar fidelidade, submissão, em primeira instância à cidade e suas leis. A resposta a essa questão é negativa. A fidelidade primeira de Sócrates seria para com ele mesmo, com aquilo mesmo que o faz um homem.

À primeira vista, concordamos com ela. Porém, ao nos perguntarmos sobre a diferença entre a sua (socrática) humanidade e sua cidadania, sentimo-nos cheios de dúvidas. Onde estaria a diferença, em Sócrates, particularmente na imagem traçada por Platão em seus Diálogos e, mais particularmente, nos perfis apresentados na *Apologia* e no *Críton* entre o homem e o cidadão ateniense? O exercício político poderia ser intimamente compreendido como a definição mesma de cidadania? O que o define enquanto homem? Qual a marca por excelência de sua humanidade, que não só o definiria como homem em separado de seu estatuto de cidadão, uma vez que esta não seria apenas uma definição e distinção entre termos, mas uma distinção ontológica capaz de determinar sua relação com a vida, com o mundo, consigo, com os outros e com a postulação de seus princípios ético-filosóficos? Finalmente, qual a especificidade de sua relação com as leis? Enquanto homem, indivíduo em separado de sua relação com a cidade, haveria uma relação diferente de sua relação com as

leis enquanto cidadão? O texto do *Críton*, considerando o discurso proferido pelas leis e a decisão de Sócrates em não fugir, não nos parecem autorizar tal distinção. Fazê-la significa, tão somente, acrescentar um problema a mais ao invés de apresentar uma solução. O mesmo podemos dizer em relação à questão que envolve o binômio persuadir ou obedecer. De que modo seria possível a persuasão? Para a realização de tal propósito, persuadir as leis sobre a possibilidade de um equívoco ou erro supõe, exatamente, a estratégia utilizada por Sócrates: personalizá-las, conferir a elas um estatuto ontológico superior que fundamente e justifique a ação de personalização. Entretanto, no *Críton*, a estratégia foi utilizada ao contrário, isto é, foram as leis que persuadiram Sócrates sobre a necessidade de aceitação do veredito. Mais, o persuadiram a partir de uma separação entre duas instâncias independentes: a humana, a aplicação das leis pelos homens (é aí que residiria o erro) e a legal (extra-humana, correta, absoluta). Portanto, a dificuldade persiste e se alarga se apelamos a este artifício discursivo. Na verdade, ele tem uma vacuidade difícil de considerá-lo válido no exame das razões que poderiam justificar a concordância socrática. A decisão de obediência repousa sobre o estatuto superior conferido às leis desde a sua personalização e menos nos preciosismos do discurso por elas proferidos.

No *Político*, por exemplo, encontramos, por outro lado, a defesa de uma posição contrária: é no homem que residiria o poder de determinação do certo e do errado, do justo e do injusto, o princípio da au-

toridade. Não de qualquer homem, evidentemente. A cidade toda, a maioria, a multidão, permanece sendo considerada como incapaz de adquirir a sabedoria capaz de orientar e conferir competência à arte do pastoreio do rebanho humano (*Político*, 292e). Tal função caberia exclusivamente ao pastor real, o único com a competência para desempenhar com rigor e sabedoria a função de conduzir o povo e a cidade de modo justo (*Político*, 293ab-), estando, por isso mesmo, acima das leis. Estas considerações quanto ao poder e superioridade das ações do pastor real levantam, inclusive, uma questão muito séria e relevante: haveria um Estado sem leis, ou melhor, seria possível existir um Estado bom e justo sem a existência de leis?

ESTRANGEIRO – Tua observação, Sócrates, antecipa uma pergunta que eu pretendia fazer: Aceitas todas essas reflexões, ou há alguma que te desagrade? Eis entretanto, o que está claro: a questão que queremos discutir é a de saber se é legítimo um governo sem leis.

SÓCRATES, O JOVEM – Evidentemente.

ESTRANGEIRO – Ora, é claro que, de certo modo, a legislação é função real; entretanto o mais importante não é dar força às leis, mas ao homem real, dotado de prudência. Sabes por quê?

SÓCRATES, O JOVEM – Qual é a tua explicação?

ESTRANGEIRO – É que a lei jamais seria capaz de estabelecer, ao mesmo tempo, o melhor e o mais justo para todos, de modo a ordenar as prescrições mais convenientes. A diversidade que há entre os homens e ao homem real, dotado de prudência. Sabes por quê?

SÓCRATES, O JOVEM – Qual é a tua explicação? As ações, e por assim dizer, a permanente instabilidade das coisas humanas, não admite em nenhuma arte, e em assunto algum, um absoluto que valha para todos os casos e para todos os tempos. Creio que estamos de acordo sobre esse ponto.

SÓCRATES, O JOVEM – Sem dúvida.

ESTRANGEIRO – Ora, em suma, é precisamente este absoluto que a lei procura, semelhante a um homem obstinado e ignorante que não permite que ninguém faça alguma coisa contra sua ordem, e não admite pergunta alguma, mesmo em presença de uma situação

nova que as suas próprias prescrições não haviam previsto, e para a qual este ou aquele caso seria melhor.
SÓCRATES, O JOVEM – É verdade. A lei age sobre cada um de nós, exatamente como acabas de dizer.¹⁰⁴ O pano de fundo dessa discussão é, na verdade, a questão da possibilidade de uma ilegalidade ideal, isto é, da possibilidade da força e não das leis, imporem o bem. No entanto, se a violência pudesse assumir ou representar o papel e a força das leis, a ilegalidade do condutor real, do político e do Estado por ele dirigido tornar-se-ia um estado de tirania de onde não pode se originar nenhum bem. Daí, a segunda e fundamental pergunta: por que, pois, é necessário fazer as leis se elas não são a regra perfeita? (Político, 294d). Essa indagação do Estrangeiro prepara o terreno para a instalação do diálogo que visa a redefinição do político: não mais como o pastor de rebanho e sim como um piloto de uma nau, a pólis, extremamente complexa. Outra metáfora, outra imagem analógica bastante utilizada, é a do médico e da medicina. Podemos considerá-la a metáfora por excelência do político, aquele que tem em suas mãos o dever de cuidar e prescrever medidas capazes de manter ou recuperar a saúde perdida. A injustiça é, por analogia e proporcionalidade, a doença que acomete com maior frequência a pólis e seus cidadãos: a injustiça está para a pólis, assim como a doença para os corpos. A justiça está para a cidade do mesmo modo que a saúde está para o corpo.¹⁰⁵

Devemos reconhecer a mudança drástica de posição mas não podemos, também, deixar de ressaltar a mudança de contexto e de interlocutores. Evidentemente, não são os mesmos e este diálogo não pode ser colocado no mesmo plano do outro simplesmente porque é, reconhecidamente, um diálogo platônico e não socrático. Portanto, como lembramos de início, nem é o mesmo Sócrates. Não queremos discutir, aqui, as questões implicadas nesta divisão. Nosso propósito é chamar atenção para a mudança com a finalidade de apresentar o exemplo, dentro de um contexto filosófico socrático-platônico, de uma perspectiva não absoluta porque não

¹⁰⁴ PLATÃO. *Político*, 294ab. Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa. In: *Diálogos/ Platão*; seleção de textos de José Américo Motta Pessanha; tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa, - 2. Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. Todas as nossas citações dessa obra serão feitas a partir dessa edição e tradução.

mais ontologizante, das leis. Queremos chamar atenção para a enorme diferença que faz personalizar as leis.

3.6 O estatuto onto-filosófico das leis

Cabe-nos, agora, perguntar: qual o estatuto das leis? Teriam as leis, no *Críton*, um caráter meramente legal? Formal? Na passagem IV (715d) das *Leis*, encontramos a seguinte afirmação:

Na cidade em que a lei é o senhor dos dirigentes, e em que os dirigentes são escravos da lei, é a salvação que eu vejo chegar, e com ela todos os bens que os deuses atribuem às cidades.

As leis, portanto, não são apenas elementos reguladores e coercitivos, como também desempenham, em relação à política, um papel semelhante ao do senhor com seu escravo, isto é, desenvolvem e realizam uma relação de obediência e mesmo de superveniência entre estas e os cidadãos. Nova mudança de contexto mas com a retomada das posições defendidas no *Críton*. A analogia é até mais forte porque realizada entre o senhor e o escravo e não mais entre a pátria e os pais. O escravo tem obrigações para com o seu senhor. Este, por sua vez, também tem obrigações para com seu escravo. Desenvolve-se entre os dois polos da relação um tipo de interdependência peculiar, onde o senhor acaba por ser muito mais dependente de seu escravo do que este de seu senhor. O escravo

¹⁰⁵ *Apologia*, 33ab; *República*, 459d; *Político*, 297ab.

submete-se por absoluta falta de alternativa. O senhor, depende do escravo, por outro lado e por assimetria, por absoluta necessidade e dependência dos trabalhos que para si o escravo realiza. Trabalho que ele não sente estar à sua altura realizar, trabalhos inferiores a ele.

Ora, explorando a metáfora do senhor e do escravo, chegamos a conclusões surpreendentes: (i) se as leis estão para a cidade do mesmo modo que o senhor para seu escravo, estas lhes são superior e a função que estas desempenham, embora importantes e indispensáveis, são funções indignas de um homem livre. Portanto, só o escravo deve executá-las; (ii) se o trabalho das leis é inferior à natureza superior da cidade e seus cidadãos, na medida em que só existe em função desta, mas necessário e indispensável ao seu funcionamento, o cidadão pode e deve pensar em um modo de libertar-se ou subtrair-se aos seus efeitos. Esta última consequência lógica da analogia estabelecida, traz alguns problemas de ordem filosófica. Sobretudo, o problema da ilegalidade possível ou, como preferimos chamá-lo, de paradoxo da desobediência indispensável.

Entretanto, não parece haver na filosofia socrática, tanto quanto na filosofia heraclítica, um problema entre o caráter paradoxal de certas premissas, suas conclusões e o próprio exercício filosófico. Pelo contrário, na medida em que a filosofia socrática é rica em paradoxos e Sócrates não os ignorava, os paradoxos são antes uma característica do que propriamente um problema na ordem do discurso socrático.

Para intérpretes e comentadores é que assim parece e muito nos esforçamos para compreendê-los e resolvê-los, como se um erro mais não fossem. Porém, os textos nos colocam diante de uma realidade bem diferente: as dificuldades, os paradoxos, as *aporias* são recursos filosóficos explorados por Sócrates à exaustão, estão perfeitamente integrados ao *elenchos*, são parte constitutiva de suas argumentações filosóficas.¹⁰⁶

O raciocínio analógico, em Sócrates e Heráclito, no que diz respeito às leis, supõe, desse modo, mais do que a constatação de obrigação dos cidadãos para com a *pólis*. Supõe uma relação de interdependência entre o legislador e o cidadão, entre o dirigente e a coletividade. Isto vai muito além das constantes metáforas e aproximações entre o piloto e a nau (*República*, 389d) o pastor e o rebanho (*Político*, 276ae), porque enquanto estas analogias supõem, principalmente, uma relação de comandante e comandado, também assimétrica e desigual, é uma mera situação de mando e obediência, enquanto a relação entre o senhor e o escravo é, como dissemos antes, de interdependência. Nas metáforas do piloto e do navio, do pastor e seu rebanho não existe um caráter de interdependência mas, apenas, de dependência absoluta. O rebanho depende completamente do pastor, mas este não depende da anuência e concordância daquele para conduzi-los porque possui o conhecimento da arte de pastorear. O mesmo se aplica à metáfora do piloto e do navio. É sutil a diferença. Quase imperceptível. Entre o senhor e o escravo, o cidadão e as leis, estas e a

¹⁰⁶ Teses como *a virtude é conhecimento*.

cidade faz-se necessário, para além da mera submissão, a concordância e anuência da superioridade de um em relação ao outro, ainda que num e noutro caso haja necessidade de submissão.

Porém, entre as leis e o cidadão, para efeito de legitimidade, é necessário anuência e concordância absoluta em submeter-se. Esta é a novidade da analogia entre o senhor e o escravo segundo a peculiaríssima compreensão socrática desta relação. Estabelece-se assim, novos parâmetros de compreensão. Eis o senhor em dependência do escravo, isto é, as leis na dependência da submissão consentida, racional do cidadão; o cidadão na dependência de sua obrigação para com as leis. Nesse caso a obediência é resultado de uma decisão, uma deliberação, não é uma falta de alternativa ou por causa de circunstâncias desfavoráveis.

O escravo não é, contudo, como o próprio nome indica, um homem livre. Assim, os cidadãos também não seriam livres para obedecer ou não às leis da *pólis*. Senhora de seus cidadãos, normatiza e regula suas ações em seu âmbito e domínios. Mas, tampouco é livre em relação a eles, porque depende da obediência deles para sobreviver. Assim confirmam as seguintes palavras das leis dirigidas a Sócrates no *Crítion*, 50ab:

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

A sobrevivência das leis e da cidade depende da obediência do cidadão às leis. Por quê uma fuga da prisão de um inocente condenado à morte, leva à ruína das leis de um modo geral¹⁰⁷ e de toda a cidade? Não é um exagero que um ato de desobediência provoque tamanho estrago? Por quê não é um simples ato de desobediência mas uma questão premente, uma atitude que leva à perdição absoluta, que conduz tudo à ruína: leis e cidade?

A relação entre a lei e a cidade, assemelhada por Platão, como vimos acima, à relação do senhor com o escravo, sugere um novo estatuto para as leis, um estatuto de interdependência indissolúvel entre os homens que as elaboram e fazem vigorar e elas que, uma vez constituídas, tornam-se superiores a estes, submetendo-os à obediência sem apelação. Jamais será concedido a eles a possibilidade de desobedecê-las. Embora interdependente, a relação é absolutamente desigual. As leis, sendo especialistas em questões de justiça, têm a prerrogativa do mando; os homens, têm o dever de obediência.

O caráter mítico das leis é claramente acentuado. Sua santidade assim preconiza. Convém, no entanto, esclarecermos o que estamos chamando de estatuto ou caráter mítico das leis no *Críton*. Atribuimos poderes absolutos, portanto, superiores, às leis e as nomeamos como entidades do mesmo tipo que as divindades míticas porque, como já disse-

¹⁰⁷ Segundo REEVE, C.D.C (1989, p. 118), as acusações contra Sócrates estariam diretamente ligadas a três leis apenas: A Lei Contra a Impiedade, a Lei de Contra-Pena (que obrigaria o acusado de impiedade a propor uma contra pena) e a Lei de Veredito (que obrigaria o condenado a submeter-se ao resultado do julgamento, à pena estabelecida como veredito).

mos, sua personalização assim permite e nos conduz a crer. Não obstante, precisamos discutir a possível razão que leva Sócrates a lançar mão desse recurso e não de um outro, ou seja, porque centraliza e fundamenta suas considerações e argumentos a partir desse recurso e não a partir de uma discussão exclusivamente no campo da reflexão ética e política, da chamada razão prática? Porque, segundo pensamos, como bem advertiu Brisson, a relação de Sócrates com as leis e com o Estado atravessam e são determinadas por suas considerações e posturas religiosas.

4.0 Sócrates, cultor de Apolo

4.1 O deus flechicerteiro: o sentido épico e trágico de Apolo

*Que eu possua a cítara e o arco flexível;
Da infalível vontade de Zeus, vate serei para os homens.
(Hino a Apolo, vv.131-132)*

Semelhante à noite,¹⁰⁸ um deus indignado e terrível, ansioso por vingança, do Olimpo desce, portando suas aljavas e flechas certeiras e disparando a peste, o enorme flagelo que a vida de valorosos guerreiros gregos consumirá. Ultrajado por um rei que rejeitou as insígnias e honras que seu sacerdote a ele oferecia, o deus irado, consome com as flechas disparadas de seu arco argênteo, não só a vida das hostes gregas, como a concórdia e a amizade, impondo a discórdia¹⁰⁹ entre o melhor dos guerreiros, *Aquiles, o querido de Zeus*; que em tudo *a um deus se assemelha* e o grande rei, *Agamêmnon, senhor de guerreiros*.

Assim, nos versos iniciais da *Ilíada* Apolo irrompe, aparece como o contaminador, o poluente, o que espalha a desgraça. Atendendo à

¹⁰⁸ Na *Teogonia*, de Hesíodo, a Noite, *Nyx*, é filha de *Caos*, gerada por cissiparidade. Ela é compreendida como uma divindade de negação do Ser, divindade do aniquilamento, da debilitação, divindade de tudo que se contrapõe ao homem e o enfraquece e debilita. A noite tem uma longa descendência que constitui o *Catálogo dos Filhos da Noite* (vv. 211-232) e que são forças que trazem desgraça e ruína aos mortais, tais como: Morte, Escárnio, Miséria, Fome, e *as Partes e as Sortes que punem sem dó*. Assim, quanto a esse aspecto, existe uma relação de correspondência entre a *Ilíada* e a *Teogonia* no que diz respeito à compreensão do sentido da noite. E quando o poeta nos diz que o deus Apolo, *à Noite semelha, que baixa terrível* (*Ilíada*, Canto I, v. 47), é a uma relação de similitude entre as duas divindades (Apolo e a Noite) que o poeta se refere; à natureza comum das duas divindades, uma vez que a noite, nesse verso é, simultaneamente, um momento do dia e uma divindade. A tradução da *Teogonia* por nós utilizada é de Jaa Torrano (1991). Todas as nossas referências e traduções da *Teogonia* serão feitas a partir dessa edição.

¹⁰⁹ HOMERO, *Ilíada*, I, vv. 8-10. *Qual dentre os deuses eternos, foi causa de que eles brigassem?! O que de Zeus e de Leto nasceu, que, com o rei agastado, / peste lançou destruidora no exército. O povo morria. Tra-*

súplica do seu sacerdote (Crises), ultrajado por Agamêmnon, o deus empestia o exército acaio. Durante nove dias e nove noites, sem cessar, Apolo dispara seu arco, enviando em suas flechas um mal sem igual, uma violência que primeiro incidiu sobre os animais domésticos (mulos e cães), para, em seguida, exterminar os homens. Ultrajado, atendendo às súplicas de Crises mas, sobretudo, desejando reparação ao ultraje sofrido, o deus instala uma verdadeira carnificina, que terá fim somente após a devolução de Criseida, filha de Crises, bem como da realização de sacrifícios e hecatombes oferecidas pelo exército grego em reparação ao mal causado por seu general, Agamêmnon.

*Ouve-me, ó deus do arco argênteo, que Crisa, cuidadoso, proteges
e a Santa Cila, e que tens o comando supremo do Tênedo!
Ajudador! Já te tenho construído magníficos templos,
bem como coxa queimado de pingues ovelhas e touros.
Ouve-me, agora, e realiza este voto ardoroso, que faço:
possas vingar dos Aqueus, com teus dardos, o pranto que verto.
Isso disse ele, na súplica, ouvido por Febo foi logo.
O coração indignado, se atira dos cumes do Olimpo;
travessado nos ombros leva o arco argênteo e o carcás bem lavrado
a cada passo que dá, cheio de ira, ressoam-lhe as flechas
nos ombros largos; à Noite semelha, que baixa terrível
Longe das naves se foi assentar, donde as flechas dispara.
Do arco de prata começa a irradiar-se um clangor pavoroso.
Primeiramente, investiu contra os mulos e os cães velocíssimos;
Mas, logo após, contra os homens dirige seus dardos pontudos, ex-
terminando-os. Sem pausa, as fogueiras os corpos destruíam.
Por nove dias, as setas do deus dizimaram o exército. (Iliada, I,37-43)*

Nesse sentido, podemos considerar a *Iliada*, como a narrativa da ira de Apolo antes mesmo de a considerarmos a narrativa da ira de seu herói principal, Aquiles, na medida em que a ira deste é resultado da fúria daquele. Ao jogar Aquiles contra Agamêmnon, Apolo, de certo modo, ofere-

ce ao poeta o enredo de seu Canto, e a ira, tem uma dupla face: uma face divina (a ira de Apolo) e uma face mortal (a ira de Aquiles). Desse modo, o poeta que, no início de seu canto invocara a Musa, para cantar a ele, o poeta celebrante dos feitos extraordinários dos humanos e dos divinos e excelsos poderes dos deuses, nos apresenta, nessa primeira atuação de Apolo nos negócios dos mortais, um pouco da ambígua e complexa relação estabelecida entre homens e deuses. Veremos que à ambigüidade da relação entre mortais e imortais corresponde a ambigüidade da natureza divina.¹¹⁰

Ao recusar as súplicas do sacerdote e dessa maneira rejeitar o próprio Apolo, em nome de quem Crises se apresenta, Agamêmnon, desonra o sacerdote e o deus, isto é, ofende, suja seu nome. O deus é invocado sob seu epíteto mais conhecido, Febo (*fo/ibos*), Puro¹¹¹ Pierre Chantraine assemelha-o a purificador de água e de luz. Ele nos diz: *Apollon est le dieu purificateur, d'où selon toute vraisemblance, l'épiclèse pur*. Apolo tem ainda outros epítetos. Aquele que, ao lado de Febo melhor o distingue porque também exprime uma característica que o explica como filho de Zeus é *lóxias*, outra denominação de Apolo. Esta, o apresenta, também, como o deus oracular, o deus do oráculo de Delfos. Considerando o epíteto de um deus como a

serão feitas a partir dessa tradução e dessa edição.

¹¹⁰ Assim, por exemplo, temos em *Édipo-Rei* de Sófocles, o assombro e perplexidade do Coro diante do gesto auto-punitivo de Édipo e sua esclarecedora resposta: Coro – *Oh, que horrores cometeste! Como tiveste a coragem de assim destruíres os teus olhos?! Que divindade te instigou a fazê-lo?! - Édipo: Apolo, amigos. Apolo foi destes meus sofrimentos o promotor. Mas ninguém mais os atingiu senão eu infortunado, eu, por minhas próprias mãos*. Tradução de Maria do Céu Zambujo Fialho. Lisboa: Edições 70, vv. 1327-1332. É interessante notar aqui a dupla responsabilidade. Édipo atribui a Apolo a promoção dos seus males mas não se exclui da responsabilidade. Claramente, a assunção da responsabilidade de um deus e de um homem sobre um único e determinado acontecimento é uma marca do pensamento mítico que se afirma sobre essa forma peculiar de literatura que é a Épica e a Tragédia.

expressão por excelência de sua natureza, aquilo que o caracteriza, singulariza e individualiza, podemos pensar que a essência de Apolo, aquilo mesmo que o consagra e define entre os deuses olímpicos e os mortais é a purificação. Assim, as ações do deus, inclusive as mais cruéis e violentas, quando ele for invocado como *Febo* ou como *lóxias* podem ser consideradas como ações purificadoras. Contudo, dissemos acima, que a primeira ação apolínea na *Ilíada*, foi uma ação pestilenta, contaminadora. Se ele é o deus da purificação, como podemos explicar essa ação inicial?

A resposta encontra-se ainda no Canto I. Se, neste Canto, conforme mostramos, Apolo aparece como o deus da doença, da poluição, do impuro e, por isso vem semelhante à Noite, porque como ela vem espalhando a desgraça e instalando a peste – grande flagelo que a vida dos homens e dos animais no acampamento consome – no mesmo Canto, aplacada sua fúria com hecatombes, sacrifícios e o canto do Peã, o único capaz de aplacar a cólera do deus¹¹², este, imediatamente suspende a peste.

*“Crises, a ti me mandou Agamémnone, rei poderoso
Para que a filha te viesse trazer e ofertasse hecatombe
a Febo Apolo da parte dos Dânaos, que o deixe benigno,
que ele os Argivos, agora, por modo tão grave castiga.”
Tendo assim dito, nas mãos lha entregou. Crises, grato, recebe
a filha amada. Entretanto, a sagrada hecatombe
em ordem punham ao lado do altar de formosa feitura.
Água lustral receberam nas mãos e a cevada espalharam.
Ambos os braços alçando, o ancião implorou em voz alta:
“Ouve-me, ó deus do arco argênteo, que Crisa, cuidadoso, proteges
e a santa Cila, e que tens o comando supremo de Tênedo!
Do mesmo modo que ouviste o pedido que fiz no outro dia,
E me deste honra, infligindo castigo ao exército acaio,*

¹¹¹ CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck, 1994. pp. 1216-1217.

¹¹² Cf. BURKERT, Walther. *A religião grega na época clássica e arcaica*.

*mais uma vez te suplico atenderes-me ao que ora te peço:
livra os argivos da peste terrível que as hostes dizima.”
Isso disse ele na súplica; ouvido por Febo foi logo.¹¹³*

E o poeta acrescenta, uns versos depois:

*Por todo o resto do dia, depois, para o deus aplacarem,
o canto em honra de Apolo entoaram os moços argivos,
a celebrar o frecheiro; escutando-os o deus se alegrava.¹¹⁴*

Assim é reparada a desonra causada ao deus e ao seu sacerdote; desse modo, através da oferta de hecatombes, libações e do canto do Peã é feita a purificação. Assim, a natureza de Apolo é dupla e ambígua: tanto mata, polui, quanto cura. Somente aquele que conhece perfeitamente o elemento poluidor, envenenador, possui a propriedade da cura. Em uma outra passagem da *Iliada*, Apolo é invocado, por Glauco, para atuar segundo suas propriedades curativas, é solicitado a agir como médico para curar-lhe a ferida:

*A Febo Apolo, que ao longe asseteia, desta arte suplica:
“Ouve, Senhor, meu pedido, quer te aches na Lícia fecunda,
quer entre os homens de Tróia. De todas as partes escutas
aos que, como eu, te suplicam em nome de grande desdita.
Olha-me! Tenho esta grave ferida e padeço de dores
insuportáveis no braço; não vejo maneira de o sangue
negro deixar de correr; o ombro sinto pesado e sem força.
Já não consigo vibrar a hasta longa e enfrentar, denodado,
os inimigos. Um grande guerreiro sem vida se encontra,
germe de Zeus, justamente Sárpedone, e Zeus o abandona!
Mas, tu Senhor, vem curar-me esta inana ferida, alivia-me
de tantas dores, e força me infunde, porque eu chamar possa
os companheiros da Lícia, os exorte a voltar para a luta,
e eu próprio ajude a livrar o cadáver do amigo!”
Isso disse ele na súplica; ouvido por Febo foi logo,
que lhe acalmou prontamente a tortura; da chaga dolorida
o negro sangue detém e no peito lhe infunde energia.*

¹¹³ *Iliada*, I, vv. 442-457.

¹¹⁴ *Ibid.*, I, vv. 472-474.

*Glauco sentiu logo o efeito, alegrando-se no íntimo da alma, por ver que o deus se apressara a atender-lhe o pedido aflitivo.*¹¹⁵

Age, portanto, conforme um médico, aquele que conhecendo o *phármakon* adequado restaura a saúde devolvendo o equilíbrio ao corpo. Existe, portanto uma associação entre a purificação e a arte da medicina, entre o vate e o médico. Assim é a natureza do deus Apolo, o deus que traz, simultaneamente, em suas flechas, o veneno que adocece, polui e mata e o antídoto que alivia, cura e salva. Sócrates bem compreende a identidade complementar dos divinos e contraditórios poderes do deus e, em suas últimas palavras, solicita Críton, o sacrifício de um galo a Asclépio, filho de Apolo e deus da medicina (*Fédon*, 118a). Sabe, com Heráclito, que a natureza possui uma dupla determinação essencial que revela, no entanto, uma unidade essencial. Sabe, portanto que a natureza exprime sua unidade através de sua diversidade de manifestações sensíveis e *as coisas que, sem serem mutuamente contrárias umas às outras, possuem sempre em si os contrários* (*Fédon*, 105b). Portanto, oferecer um galo ao deus da medicina, Asclépio,¹¹⁶ filho e continuador dos excelsos poderes de Apolo, a ele conferidos por herança genealógica, significa, antes, um sacrifício em honra da vida e

¹¹⁵ *Ibid.*, XVI, vv. 513-531.

¹¹⁶ Segundo Pierre Grimal, em seu *Dicionário da Mitologia Grega e Romana*, Asclépio foi confiado por seu pai, Apolo, ao centauro Quíron, para que este o ensinasse a arte da medicina. Rápido na aprendizagem, Asclépio excedeu os ensinamentos do centauro, chegando mesmo a ressuscitar os mortos. Da deusa Atena recebera o sangue que escorrera das veias cortadas da Górgona, quando Perseu decepou-lhe a cabeça. Das veias localizadas no lado direito, corria um sangue benéfico que Asclépio utilizava para ressuscitar os mortos, enquanto das veias localizadas no lado esquerdo escorrera um sangue maléfico e venenoso. Diante da habilidade de Asclépio para ressurreição dos mortos, Zeus, apreensivo e temeroso que tal capacidade alterasse a ordem do mundo, fulminou-o com um raio. Seu pai, Apolo, para vingar sua morte teria morto os Centauros. Após sua morte, Asclépio foi transformado na constelação do Serpentário, pois suas insígnias mais conhecidas eram as serpentes enroladas em volta de um pedaço de pau. A serpente, por sua vez, é o animal que se caracteriza pelo olhar apurado e brilhante que tem na perda de suas escamas o símbolo da renovação da vida.

não uma rejeição da vida, conforme pensou Nietzsche. O galo é o sentinela, o que alerta. Portanto, o pedido do sacrifício do galo aponta para a necessidade de salvar a cidade e não de condená-la ou à vida.

Não à toa, ainda que com escárnio, Aristófanes, n'As *aves* o chama de médico¹¹⁷: *Aí, Apolo, que é médico, que trate deles! É para isso que lhe pagam!* É uma fala de Pistetero sobre os corvos furarem os olhos daqueles que trabalham no campo: homens e gados. A tradutora portuguesa em nota de rodapé à passagem mencionada, observa que o salário deve ser compreendido como os sacrifícios e oferendas que os homens dedicam ao deus.

Êsquilo, em sua *Orestéia*, mais particularmente nas *Eumênides*, o apresenta, também como o purificador de Orestes, aquele que vai limpá-lo, curá-lo, do terrível crime de sangue por este cometido: o matricídio. Ouçamos, primeiro, as palavras do Corifeu, considerando que o Coro é constituído pelas próprias Erínies, e precedem o testemunho de Apolo:

Corifeu - Soberano Apolo, exerce o teu poder nos teus domínios. Que tens tu, diz-me, a ver com esta questão?

*Apolo - Estou aqui como testemunha deste homem que, segundo a lei, é meu suplicante e hóspede da minha casa. Fui eu que o purifiquei do seu crime. E estou também como seu defensor, dado que sou eu o responsável pelo assassinio da sua mãe.*¹¹⁸

Sabemos, muito antes desse testemunho, que Orestes já havia se purificado no santuário de Febo. Respondendo às imprecizações das Erínies, que o perseguem por ser ele um matricida e elas as responsáveis por

¹¹⁷ ARISTÓFANES. *As aves*. Tradução de Maria de Fátima Sousa Silva. Lisboa: Edições 70, s/d. v. 584.

punir crimes de consangüineidade, Orestes apresenta-se como estando purificado de seu crime sentindo-se, por isso, apto a invocar a deusa Atena para que ela o livre da perseguição implacável das Erínies.

Orestes - Ensinado pela desgraça, conheço muitos modos de me purificar e sei quando é justo falar e quando importa estar calado. Neste momento um sábio mestre manda-me erguer a minha voz. O sangue adormeceu e secou na minha mão e a mancha do matricídio está lavada. Ainda estava fresca quando a eliminei do meu corpo com a oferenda purificadora de um porco, imolado no santuário de Febo. Seria longo referir desde o princípio todos aqueles para quem o meu contacto não foi contaminação. De resto, o tempo envelhecendo tudo apaga. Por isso, eu posso agora, com boca pura, invocar a soberana dessa região, Atena, para que venha em meu auxílio.

(*Eumênides*, vv. 276-290)

As Erínies, aqui, podem ser compreendidas como pertencentes ao mesmo âmbito que Nyx, a Noite, têm na *Teogonia* de Hesíodo e no Canto I da *Ilíada*, isto é, como divindades privadoras do ser. Sobretudo, por serem elas, filhas de Nyx e, nesse sentido, prolongarem e confirmarem o ser de sua genitora. Por isso, são divindades virgens, porque são estranhas a Eros, o desejo da vida. São divindades antigas da morte. E a *timé* das divindades antigas é punir os criminosos. Aqueles que não respeitam a vida, os que derramam sangue da própria casa, são perseguidos pelas Erínies, divindades vingadoras que têm, assim, a função social de provocar o terror e o temor nos criminosos, principalmente sobre os assassinos. São, portanto, uma face sombria e temida da *Dike*, Justiça. Essa face sombria e persecutória, porém, nas *Eumênides*, são apresentadas em oposição, mú-

¹¹⁸ ÉSQUILO. "Eumênides". In: *Orestéia*. Introdução, tradução do grego e notas de Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 1998. vv. 574-579.

tua aliás, entre estas e Apolo. Toda a peça, na verdade, é uma disputa entre as Erínies e Apolo acerca da noção de Justiça. A contraposição dos discursos entre Apolo e as Erínies é particularmente interessante porque mostra os dois lados da justiça. A vingança é uma forma de justiça e de honra. É honroso vingar o amigo, por exemplo. A palavra vingar e a palavra honrar têm a mesma raiz: *tio* - vingar; *tino* - punir. *Timao* - honrar; *time* - honra. A oposição é marcada, justamente, pelo caráter antitético das divindades contendoras.¹¹⁹

Se as Erínies podem ser compreendidas como a face sombria da *Dike*, Apolo deve ser compreendido de modo oposto, embora também duro e cruel, como a face luminosa da *Dike*. E isto, assinala um aspecto de substancial importância para nós, porque confirma e esclarece nossa afirmação anterior segundo a qual, mesmo as ações mais cruéis e terríveis de Apolo, devem ser entendidas enquanto ações purificadoras: Apolo, um deus olímpico e “mais recente” que as Erínies, jamais pode ser compreendido como uma divindade pertencente ao âmbito de privação do ser. Seu lote é aquele destinado à luz e não às trevas. É membro nato da família olímpica, a família de Zeus, formada por aqueles que habitam o *Aither*, a luminosidade do Céu; eles são compreendidos como os deuses doadores de bens e caracterizam-se por sua apurada inteligência. As Erínies, por outro

¹¹⁹ Ver, TORRANO, Jaa. *Deuses olímpicos e ctônicos*. In: ÉSQUILO. *Orestéia* III, “Eumênides”. Estudo e tradução. São Paulo: FAPESP/Illuminuras, 2004. p. 15-66.

lado, são membros da família dos deuses Ctônicos, ligados à fertilidade do solo e aos mortos.¹²⁰

Apolo, é assim, apresentado por Ésquilo, a um só tempo, como contaminador e purificador de Orestes. Instigado pelo deus a vingar a morte de seu pai, Agamêmnon, que morrera assassinado por sua mãe, Electra, e seu amante, Egisto, Orestes contamina-se com o sangue materno. Crime terrível, capaz de estender seu alcance e conseqüências a todos os membros da família, o matricídio dividido com Apolo, leva Orestes a ser julgado por um tribunal divino, instituído para esse propósito, pela própria deusa Palas Atena: O Areópago.

A face luminosa de Apolo, expressa em seu epíteto mais conhecido, *Febo*, é um dom oferecido aos homens, assim como a face sombria também o é, à maneira de um contra-dom, que afirma e confirma o dom luminoso, revelados nos auspiciosos vínculos que unem deuses imortais e homens mortais sobre a terra.

Embora o Corifeu diga a ele que nem Apolo e nem Atena o poderão salvar, o certo é que, justamente a ação das duas divindades, o salvará e redimirá a fúria das Erínies, transformando-as em Eumênides, ou seja, em divindades benfazejas.

¹²⁰ Ver TORRANO, Jaa (2005).

4.2 A identidade do deus

Naturalmente, considerando o ponto de vista mítico-religioso, a identidade de um deus, seja ele qual for, não consiste num acordo ou semelhança consigo. A dinâmica e a lógica que presidem o pensamento mítico não obedece às mesmas leis tautológicas requeridas pelo pensamento filosófico como exigências a serem cumpridas a fim de se considerar a validade e justeza de um raciocínio. Com uma lógica e estrutura fundamentada sobre a percepção sensível, sobre os modos de captação por meio dos sentidos das funções e da natureza do real, a identidade divina repousa sobre a alternância interna de poderes contraditórios e complementares e sobre a genealogia divina. Um deus é a face e contra-face de seu genitor. Quando vem a ser por cissiparidade e não por um processo de união amorosa, quando vem, portanto, como um ser que aparece através de um processo de separação de uma outra divindade, sua identificação repousa sobre o aspecto do mundo que ele sinaliza e significa. É uma identidade auto-referente ou, chamaremos aqui, *phýsis-referente*.

Filho de Leto e de Zeus *porta égide*, gêmeo de Árthemis, irmão e duplo de Dioniso¹²¹, Apolo, *o frecheiro infalível, o deus do arco argênteo*, é simul-

¹²¹ OTTO, Walter. *Os deuses da Grécia*: a imagem do divino na visão do espírito grego. Tradução de Ordep Serra. São Paulo: Ed. Odysseus. DETIENNE, Marcel. *Dioniso a céu aberto*. Tradução de Carmem Cavalcanti. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1988. P46-47. No *Fedro*, 265ae, ao ligar a mântica ao exercício da filosofia a partir de sua anterior vinculação à alma, Platão distingue a loucura profética de Apolo e a loucura teléstica de Dioniso. Ao operar tal definição e distinção, Platão apresenta-nos Apolo não apenas como um duplo de Dioniso mas, em certo sentido, como o irmão em quem os poderes mânticos são plenamente realizados ao serem estendidos ao filósofo. No *Fédon*, 65e-66d e no *Cármides*, 164d., encontramos um Sócrates

taneamente, o deus que fere e cura. Deus da arte do arco,¹²² da lira, da poesia¹²³ e da purificação¹²⁴; deus do saber luminoso que também se diz mântico,¹²⁵ possui e exerce atribuições a ele conferidas em partilha e herança genealógica por seu pai, Zeus.¹²⁶

Enigmático em suas falas e ações, sua crueldade e sabedoria supõe e prolonga o poder, o conhecimento e justiça de Zeus, seu pai. Esta ligação, este vínculo genealógico, em Apolo acentua e, nesse sentido, evidencia e confirma os múltiplos e distintos aspectos do mundo que, pela ordem e configuração do real, cumpre-lhe exprimir e revelar, esconder e mostrar.¹²⁷ Por isso, toda revelação, paradoxalmente, é enigmática porque plena de distintos e, no entanto, complementares¹²⁸ sentidos que, apresentados em sinais a serem decifrados e compreendidos,¹²⁹ anunciam o porvir e determinam o que está aí e aquilo que virá a ser como parte do lote, da província que a cada um, deuses e homens, coube na misteriosa configu-

cujos poderes adivinhatórios o faz ser nomeado como *mantis* e xamã tendo, inclusive, poder de purificação. No entanto, apresenta-se como um adivinho não *spoudaios*, e sim como *um adivinho bem mediocre*.

¹²² *Alegra-se então Leto, augusta / de haver gerado o filho forte, e portador do arco*. In: *O Hino Homérico a Apolo*. Introdução, tradução, comentário e notas de Luís Alberto Machado Cabral. São Paulo: Ateliê Editorial; Campinas: Editora da UNICAMP, 2004. vv. 12-13.

¹²³ HESÍODO. *Teogonia*, v. 94-95; HOMERO. *Iliada*, I vv., 602-603. *O Hino Homérico a Apolo*, vv. 182-206. Tangendo sua lira, Apolo alegre o coração dos imortais; disparando seu arco, fere de morte o coração dos mortais.

¹²⁴ *Iliada*, I, vv. 310-318; XXIV, 18-20; PLATÃO, *Fédon*, 65e.

¹²⁵ Por isso, também se diz dele, em um de seus sugestivos epítetos, *Loxias*, ou seja, o oblíquo, inclinado, apontando, desse modo, o enigmático dom oracular próprio de Apolo. É, justamente, considerando este aspecto singular dos oráculos apolíneos, que Sócrates considerará as palavras do deus sobre ele, palavras que se fizeram marcas da divindade em Sócrates.

¹²⁶ BURKERT, Walter. *A religião grega na época clássica e arcaica*. Tradução de M.J. Simões Loureiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993. *Todos os deuses gregos fornecem sinais, livremente conforme a graça e a eleição. Sobretudo, Zeus. A arte de os interpretar é conferida pelo seu filho Apolo*. p. 229.

¹²⁷ HERÁCLITO. Fr. *O deus, cujo Oráculo está em Delfos, não mostra nem oculta, aponta*. Tradução de José Cavalcante de Souza. Todas as nossas referências a Heráclito serão feitas a partir dessa tradução.

¹²⁸ *Ibid.*, Fr. *O deus é dia noite, inverno verão, saciedade e fome*.

¹²⁹ O *daimónion*, em Sócrates, é este sinal divino que compreendido por ele como uma advertência para não agir, o leva ou conduz por caminhos apartados do comum dos mortais.

ração da realidade manifesta e oculta em suas diversas formas de se dar a conhecer.

*A todo instante acontece a mais íntima pena sofrer-se
Ao ver-se alguém pela morte privado de irmão ou de filho,
Mas, afinal, tudo acaba: os lamentos, o choro sentido,
Que coração resignado aos humanos as Moiras cederam.*¹³⁰

Mais adiante:

*é conveniente deixar que as tristezas no peito se aplaquem
Nada o homem lucra em deixar-se invadir pelo gélido pranto.
Sempre viver em tristeza, eis a sorte que os deuses eternos
de descuidada existência aos mortais infelizes dotaram.
Sobre os umbrais do palácio de Zeus dois tonéis se acham postos
De suas dádivas; um, só de males; de bens o outro cheio
Se, misturando-as, Zeus grande, senhor dos trovões, as derrama
quem as recebe ora goza, ora males por sorte lhe tocam
mas o que dele recebe somente infortúnios, escárnio
vivo se torna; em extrema miséria, na terra divina
é condenado a vagar, desprezado por homens e deuses.*¹³¹

Se, portanto, o que define, distingue e separa deuses e homens é o fato de serem imortais uns e mortais os outros (homens); sendo o lote, a porção, a *moira* dos humanos a sua irreversível mortalidade e a resistente força de seu coração (ânimo),¹³² pode-se perguntar: o que define a identidade de um deus? Qual atributo ou essência faz dele aquilo que é? O que define e identifica um deus enquanto tal? O que confere a ele singularida-

¹³⁰ *Iliada*, XXIV, 46-50.

¹³¹ *Ibidem*, vv. 523-533.

¹³² A mistura de fortuna e infortúnio marcam decididamente a existência humana e faz dos homens os seres que se constituem, sobretudo, pela alternância, em suas vidas, desses dois aspectos da realidade. Assim, a *Moira* também os dota com infatigável e duro ânimo. Com enorme capacidade de suportar e superar suas desventuras e viver plenamente a bem-aventurança. Contudo, se apenas a desventura lhe fosse oferecida na parte do tonel de Zeus, este afastar-se-ia de deuses e homens. Não seria um deus, por sua mortalidade, e estaria além e aquém dos humanos em virtude de sua super porção de infortúnios. Nem deus nem homem, será

de e identidade, em relação a si e aos demais deuses? Sem dúvida alguma, uma das principais características de Apolo é ser ele o deus das grandes distâncias, o que revela o oculto e o porvir, o deus de uma lonjura cujo significado é absolutamente importante para esclarecer sua forte presença no pensamento de Sócrates.

*A imagem de Apolo como “aquele que fere de longe” é a revelação de uma idéia única. Seu teor não corresponde à esfera das simples necessidades da vida e as comparações correntes com formas primitivas de crença são, neste caso, completamente inúteis. Aqui, é um poder espiritual que ergue sua voz. E é significativo o bastante para dar ao humano uma forma plena. Mostra a presença da divindade não em prodígios de uma força sobrenatural, nem no rigor de uma justiça absoluta ou na solicitude de um amor infinito, mas no triunfante esplendor da lucidez, no domínio racional da ordem e da harmonia.*¹³³

Também considerado o deus da medida, não é ele mesmo, como o demonstra a narrativa da *Iliada*, um deus comedido. Apaixonado e irascível,¹³⁴ tanto cura quanto mata¹³⁵; protege quanto desfavorece¹³⁶; apazigua e confronta.¹³⁷ Os homens que o honram e a ele se consagram são

por todos desprezado. Nem só de bem-aventurança ou infortúnios vive o homem. Vive da mistura de uma e de outra. Essa é a sua parte; esse o seu lote e destino.

¹³³ OTTO, Walter. (2005) p.70.

¹³⁴ *O coração indignado, se atira dos cumes do Olimpo / atravessado nos ombros leva o arco argênteo e o carcás bem lavrado / a cada passo que dá, cheio de ira, ressoam-lhe as flechas / nos ombros largos; à Noite semelha, que baixa terrível. / Longe das naves se foi assentar, donde as flechas dispara. / Do arco de prata começa a irradiar-se um clangor pavoroso. / Primeiramente, investiu contra mulos e os cães velocíssimos; / mas, logo após, contra os homens dirige seus dardos pontudos, / exterminando-os. Sem pausa, as fogueiras os corpos destruíram. / Por nove dias, as setas do deus dizimaram o exército.* Homero. *Iliada*, I, vv, 44-53. Tradução de Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Ed. Melhoramentos, 1962. Todas as nossas referências e citações à *Iliada* têm em vista esta edição e tradução.

¹³⁵ *Ibid*, XVII, vv, 582-589.

¹³⁶ *Ibid*, XVII, vv, 582-585.

¹³⁷ *Ibid*

especiais e extraordinários; músicos e filósofos, participam na medida humanamente possível, de sua natureza e de seu divino saber.¹³⁸

*Nada em excesso e conhece-te*¹³⁹ *a ti mesmo (gnôti sautón)* são preceitos exortativos que, segundo diz a tradição, figuravam no frontispício do Oráculo de Delfos. Oráculo consagrado ao deus Apolo. Tais preceitos indicavam, na tradição mitopoética, um modo de compromisso ético-religioso.

Palavras oraculares, enigmáticas, exortavam todos e cada um a percorrer a senda que conduz ao conhecimento dos limites do humano e sua diferenciação do divino, mas, sobretudo, que regula, sustenta e permite a comunicação e intercâmbio entre as duas esferas: a humana e a divina. Defini-las, estabelecê-las, conhecê-las e respeitá-las significava, para Sócrates, manter-se dentro da justa medida, significava ter, portanto, uma certa arte, um certo senso de metrética filosófica característico da piedade filosófica socrático-platônica. Contudo, tal senso metrético supõe um esforço de esclarecimento e exame (*skepsis*) que poucos homens estão dispostos, seja por natureza, seja por educação, a atingir. Examinar, consiste na tarefa mesma do exercício filosófico porque envolve o outro, o interlocutor, seja ele um indivíduo ou a *pólis*, num diálogo capaz de conduzir os dialogantes à descoberta da verdade ou do erro presentes em suas falas

¹³⁸ *Fedro*, 253bc-254a

¹³⁹ Cf. N. 20. Nada em excesso, isto é, nem desventura nem superabundância. (*República*, 591ae). O caminho e destino do homem situa-se no equilíbrio, na fronteira entre a total e completa desventura e a total e absoluta bem-aventurança. Por isso, este é um dos preceitos recomendado aos homens. A Ética do auto-exame é aquela que conduz a esse equilíbrio. Reconhece-se os limites e possibilidades exclusivamente humanas.

mas, sobretudo em seus modos de pensar porque a pior de todas as ignorâncias é a ignorância de si.¹⁴⁰ A arte de compartilhar, em uma conversa, perguntas e respostas honestas e investigativas, proporciona aos envolvidos em tal processo a descoberta de si. Mas, afinal, o que vem a ser descobrir-se a si mesmo? Aqui, podemos dizer de Sócrates que ele se insere perfeitamente dentro de um capó maior da tradição cultural grega que tem na máxima do verso de Píndaro sua melhor expressão: *Torna-te o que tu és, tendo aprendido*.¹⁴¹ Conhecer-se a si mesmo significa, pois, tornar-se quem é, ou seja, compreender que o essencial no homem é a alma. Assim, recomenda Sócrates que o homem cuide mais de sua alma e solicita àqueles que considera seus verdadeiros juizes (os que o absolveram, *Apol.* 41e-42a) a fim de fazerem justiça a ele, Sócrates, a atormentar e infligir a seus filhos os mesmos tormentos que este impingiu aos atenienses, caso estes concedam mais valor à riqueza que à *areté*, à excelência da alma, que o incitem a cuidar da saúde e perfeição da alma uma vez que isto é igual a se dedicar à sabedoria e verdade, a dedicar-se, portanto, à filosofia (*Apol.* 29de), posto que o único mal que pode haver é aquele que toca a alma (*Apol.* 30c). A filosofia, a tarefa filosófica expressa na arte da interrogação realizada com arte e método, *elenchos*, é o cuidado com a saúde da alma, aquilo mesmo que define e conceitua o homem (*Primeiro Alcibiades*, 129b-130c; *Fedro*, 246c; *Timeu*, 90a). A busca, a procura incessante e incansável pelo

¹⁴⁰ Por isso, Sócrates adverte Alcibiades: *Coabitas, meu caro, com a pior espécie de ignorância, o que tua conversação te demonstrou, ou melhor, tu a ti mesmo*. PLATÃO, *O Primeiro Alcibiades*, 118b. Tradução de Carlos Alberto Nunes.

¹⁴¹ PÍNDARO, *Píticas*, II, 71 *apud* VAZ, Henrique Cláudio. In: *Antropologia Filosófica*, p. 213, v. I.

conhecimento de si é a tarefa primeira e última da filosofia socrática.¹⁴² Somente a partir dela pode-se dizer o que é a vida boa ou como se deve viver, isto é, que se deve viver considerando a conjunção da alma e do corpo, porque o homem é, afinal, o ser vivo composto de corpo e alma. (*Fedro*, 246c). Por isso, objetivando dispensar os maiores cuidados à alma, a fim de purificá-la da ignorância que reside na presunção que leva o homem a pensar que tem algum valor o conhecimento humano (*Apol.* 23a), é que Sócrates roga aos seus verdadeiros juizes, que não deixem de atormentar os seus filhos se acharem que estes estão dando maior importância à conquista de riquezas que à virtude da alma. Por isso, também, a filosofia é a *mais alta música* (*Fédon*, 60e-61a) e Sócrates a ela dedicou toda sua vida, compondo-a e investigando em honra ao deus (*Apol.* 22a, 23b), sendo, desse modo, um *presente do deus à cidade* (*Apol.* 31ab) e, por isso mesmo, enquanto muitos dão a impressão de fazer a cidade feliz, somente ele, Sócrates, os faz realmente felizes (*Apol.* 36e). A filosofia é o cuidado socrático supremo com os homens e a cidade, a maior de todas as obras de arte. Afinal, tendo sido exortado por um sonho (*Fédon*, 60de) a compor música e não sendo ele um plasmador de mitos, compreendeu que a verdadeira *mousike* é a reflexão filosófica, a autêntica obra de arte é aquela que alia, concilia, *lógoi* e filosofia (*Fedro*, 259d; *República*, 548b). O raciocínio (*lógos*)

¹⁴² A compreensão da filosofia como cumprimento da tarefa oracular pode ser, portanto, duplamente desdobrada: (i) procurar a compreensão do sentido das palavras oraculares e (ii) uma valorização ética do indivíduo que é a grande novidade da filosofia socrática. Isso supõe a introdução de sujeito ou personalidade moral sobre o qual, como observou Pe. Vaz, repousará toda Ética e teoria do Direito. Ora, aqui, então, aparece uma nova e interessante característica: depositar a primazia do conhecimento sobre a vida interior.

é o verdadeiro hino ao deus, a melhor forma de honrá-lo e cultuá-lo. É ele quem recomenda a ponderação, a sabedoria, a justa medida.

Tal como o pão que a todos alimenta e cuja necessidade conduz os homens à luta diária pela manutenção da vida,¹⁴³ a arte da metretica ou justa medida que regula a vida dos homens em relação à existência divina, é um processo difícil e desgastante que, muitas vezes, conduz ao seu contrário imediato, isto é, a *hybris* ou desmedida.¹⁴⁴ O excesso que lhe é característico implica no aumento do sofrimento humano para além das fronteiras de suas reais e definidas possibilidades.

Conhecer-se a si mesmo implica, sobretudo, para Sócrates, no auto-exame, no auto-conhecimento. Implica, também, em conduzir através da arte dialética e do *elenchos*, a cidade e seus cidadãos à prática do exame deles próprios. Ao contrário dos deuses, que tudo sabem e tudo vêem, os humanos estão limitados, por paradoxal que pareça, por sua humanidade. É esta que os define e diferencia. É esta que os condiciona e limita. É ela, enfim, que os lança em estado de permanente *aporia*, em estado de dúvida quanto a si mesmo. Uma dúvida, paradoxalmente, que o identifica em si e o distingue dos outros. A seus próprios olhos, no entanto, sabe, reconhece-se como um ser inclinado à aprendizagem, ao conhecimento, à

¹⁴³ Hesíodo, na *Teogonia*, v.512, chama os homens de *come-pão*, acentuando, por essa característica, a distinção entre deuses e homens. Os homens são criaturas que necessitam se alimentar e tal necessidade os condena à labuta diária que os consome e condena ao fim. Alimentar-se, condição essencial para a manutenção da vida humana, implica em labor e fadiga, o que concorre para diferenciar, ainda mais, a natureza divina da natureza humana, posto que os homens têm que lutar pela sobrevivência ao passo que os deuses, não. Os deuses são *athánatoi* e *aiên eónton* (*sempre vivos*). Os homens, *vis infâmias* e *ventres* (*gastéres*) só.

sabedoria mas que, a despeito dessa verdadeira e honesta inclinação para conhecer, deve admitir, para definir e caracterizar a si mesmo e à sua humanidade, que nada ou quase nada, o que é quase sinônimo em Sócrates, sabe. No fundo e na superfície, tudo que ele pode saber é que é um ser de ignorância. Esse reconhecimento, não o limita, antes o liberta da necessidade do reconhecimento do outro. Sua ignorância, por isso mesmo, é o melhor conhecimento que pode ter. Inserido entre o desejo de saber e a consciência definitiva de sua real possibilidade, o filósofo, contudo, não pode abdicar da dúvida e tem a difícil tarefa de conduzir todos a fazerem o mesmo. A cidade, para melhor se afirmar em sua natureza de consolidadora dos laços de cidadania, precisa, sempre, estranhar a si mesma, não se reconhecer para melhor realizar o processo de reconhecimento de si para consigo e dos cidadãos para com ela. Difícil e nobre tarefa que exige a envergadura e provocadora habilidade do filósofo que melhor a reconhece quando mais a estranha e obriga-a a duvidar de si para ter a chance de vir a saber quem é.

A tarefa, por outro lado, é difícil também para a cidade. Como conservar em seu interior, como dar lugar e voz àquele que a contradiz e permanentemente desafia? Haveria lugar para o filósofo na cidade? Sim, responde Sócrates. Mais do que possuir um lugar, o filósofo tem lugar na cidade para além da permissão ou recusa desta em relação a ele. Enviado

⁴⁴ *A desmedida gera o tirano; a desmedida / se a infla o excesso vão / do inoportuno e inútil. / galgando extremos cimos, decairá / no precipício da necessidade / onde os pés não têm préstimo.* SÓFOCLES, *Édipo-Rei*. Tradução de Trajano Vieira. São Paulo: Editora Perspectiva / FAPESP, 2001. vv. 873-877.

do deus para defendê-la de si, o filósofo não pode ser réu ou juiz nesse processo. A cidade e seus cidadãos enganam-se quanto a este ponto. Longe de se defender e à filosofia, o filósofo atua, no tribunal, como o defensor da cidade. Os papéis, adverte Sócrates, estão invertidos. Enganam-se os que pensam que ele está ali para se defender ou à filosofia. Sua tarefa no tribunal é de defensor, sim, mas não o de seu próprio defensor. Quando a cidade o acusa, é ela quem comete o erro, que realiza o crime. O papel do filósofo, portanto, é de atuar em defesa da cidade como se defendesse a si mesmo. Age para com ela do mesmo modo e na mesma proporção que agiria para consigo, caso estivesse em perigo: defende-a, voltando-lhe o espelho. Para melhor compreender o que se passa, a cidade deve acusar a si própria, recusar sua auto-imagem, duvidar de sua organização política e jurídica. Cabe ao filósofo assegurá-la de sua necessidade, autoridade, identidade. A ele, e somente a ele, cabe a defesa da cidade, a advertência quanto ao que, de fato, ocorre. Cada um com sua tarefa, cumpre, fielmente, o destino que lhe compete por determinação divina e por autonomia humana. O filósofo, por saber que nada sabe, tem autonomia para decidir e se responsabilizar pelas ações que realiza no cumprimento da tarefa divina que lhe compete realizar. Isto pode resultar num certo afastamento, num certo isolamento dentro do quadro político da cidade. Porém, resulta, certamente, num maior e melhor projeto de aproximação e afirmação de sua real identidade. Talvez, por isso mesmo, ele seja dos poucos que pode vir a conhecer quem é.

4.3 Sócrates, o herói filosófico

As dificuldades levantadas não servem como desculpa ou recusa à participação e, sobretudo responsabilização, pelo destino da cidade. Muito pelo contrário. Enquanto dificuldades inerentes à filosofia, do filósofo depende a arte de interrogação da vida, de seu sentido, de seu real significado. Isto, de algum modo, representa um excesso. Inclusive aos seus próprios olhos. Isto o isola de seus companheiros. Sua solidão e distinção o aproxima dos heróis épicos e trágicos. Há algo de trágico no destino do filósofo. Uma pulsão de morte bem no coração da vida. Aprisionado em diversas e distintas imagens que dele fazem os homens que o conhecem e com ele convivem na cidade, uma imagem que ressalta sempre seu caráter de exceção, o filósofo realiza plenamente a imagem que dele realizam ao diferenciar-se dela. Este é seu verdadeiro excesso. Confirma-se na exceção para melhor inserir-se na humanidade da qual se distingue. Um de seus sinais de distinção reside, exatamente, na recusa da vida como um valor superior. O valor superior é colocado na realização de uma vida justa, apartada da injustiça. Ora, aos olhos de todos, isto é o maior dos paradoxos, a impossível busca que apresenta o filósofo como um ser de exceção, praticamente condenado à incompreensão e sem defesa possível (*Górgias*, 484c-486d).

Excedendo os limites, o herói aproxima-se, em certa medida, dos deuses. Esta aproximação confere-lhe honra e glória aos seus próprios

olhos e aos olhos dos deuses. Mas, também, perdição aos olhos de seus companheiros. É excessivo tentar alcançar a glória imortal. O preço a ser pago é sempre alto: a ruína e a infelicidade de saber-se responsável pela consumação de vidas inocentes. O homem é a causa de sua própria ruína.¹⁴⁵ Os deuses os conduzem a realizar algo que eles próprios desencadearam quando agiram precipitados pelas circunstâncias ou por suas paixões mais violentas e desenfreadas. A morte não é o pior dos castigos; o pior é saber-se responsável pela injustiça – essa sim o castigo – que se abate sobre os membros da família ou da comunidade à qual está vinculado. Ninguém, em tempo ou lugar algum, deve tudo fazer para escapar à morte. Destino do homem, ninguém escapa. Muito mais difícil, porém, do que escapar à morte é escapar da maldade. Esta é rápida e nociva (*Apolo-gia* 38e-39a). Sócrates foi apanhado pela morte mas, seus juízes, melhor dizendo, os falsos juízes, pela maldade. Ele está acima de todos porque é o paciente da maldade e não seu agente. Isto o eleva à categoria de herói filosófico.

A condição do herói é de absoluta solidão porque ao adquirir uma “nova” identidade (a heroicidade), perde o vínculo com seus antigos pares, os simples mortais. Não compartilha mais a mesma humanidade. Tampouco compartilha com os deuses sua divindade. A realidade do herói é de imitador: ele imita as ações divinas, como se imortal ele fosse. No entanto, justamente isto o coloca como alguém que não deve ser imitado.

¹⁴⁵ HOMERO, *Odisséia*, I, vv., 32ss; PLATÃO, *República*, X, 618; 620a.

Enquanto o ser divino é marcado por uma condição eterna e atemporal, o ser humano é definido, justamente, por sua temporalidade. Ser efêmero, condicionado e limitado pelo tempo, o homem está irremediavelmente condenado à morte. Assim, uma de suas principais tarefas será resistir e ao mesmo tempo, submeter-se a este acontecimento fundamental de sua existência. Se o destino humano é a morte, se esta é a sua verdadeira *moira*, o seu lote, a sua verdadeira província, como se define a vida e *como se deve viver* de modo a não contrariar e nem contradizer seu destino e realizar plenamente sua existência? *Como se deve viver* é a própria questão filosófica, isto é, a questão filosófica por excelência segundo Sócrates.

O herói é, sobretudo, um transgressor. Transgride todos os limites do saber humano e, nesse sentido, da própria condição humana. Vai além de si mesmo mas não alcança, nunca, a transcendência divina. Esta é a maior e talvez a verdadeira diferença entre deuses e homens. O saber e a transcendência divina são interditos aos mortais. Pois a eles, estão interditos os mistérios divinos. (*Bacas*, 471). Ora, como podemos situar Sócrates dentro desse quadro por nós apresentado? Como apresentá-lo e à sua postura filosófica, sem descaracterizá-la, levando em consideração a definição de herói anteriormente apresentada? Melhor: qual a relação entre a desobediência de Sócrates às autoridades, sua obediência às leis, permanecendo na prisão e sendo executado, com a sua compreensão da filosofia como atividade divina?

É na ética socrática que encontramos o acento heróico do personagem e sua heróica filosofia. As proposições éticas, seus principais princípios, seu caráter enigmático e paradoxal, são, segundo pensamos, marcas incontestes da tradição mítica na filosofia socrático/platônica. O que entendemos por tradição mítica quando nos reportamos à filosofia? Não são termos auto-excludentes e auto-contraditórios, mito e filosofia? Responder essas questões pressupõe alguns esclarecimentos prévios. O primeiro, naturalmente, é a conceituação dos termos; o segundo, a discussão, sempre a partir da *Apologia* e do *Crítion*, embora aqui e ali os entrecruzemos com outros diálogos, das propostas e proposições que nos levam a tal posicionamento.

Portanto, comecemos pelo mito. Neste sentido, nossa primeira grande preocupação é retirá-lo do campo das imprecisões, da fantasia sem sentido e inseri-lo no quadro das formas de sabedoria ancestral e atemporal para que possamos ter a chance de demonstrar os elos de ligação entre esta forma de explicação do mundo e do homem no mundo e a religiosidade socrática. Assim, o definimos a partir de seu sentido etimológico: o mito é uma narrativa. E o que narra o mito? Narra, descreve, um modo de olhar o mundo a partir de seus aspectos fundamentais que ele exprime e descreve como deuses. Desse modo, os deuses são os aspectos fundamentais que o mundo assume e cuja assunção exemplifica o seu caráter extraordinário, o extraordinário que é haver o mundo, a vida e tudo que com ela e, por ela, há. Portanto, o mito traduz, de modo poético, através das histórias das a-

ções divinas, o caráter superior da realidade. O real, portanto, é compreendido, no pensamento mítico, a partir da concepção da existência de forças que superam o homem, forças que o inserem mas que o transcendem, que estão nele e para além dele. Tal compreensão do mundo a partir de uma unidade ordenadora de uma pluralidade manifesta de aspectos distintos, elabora um quadro genealógico a partir do qual o mundo é ordenado. Zeus, nesse quadro genealógico representativo do modo de vir a ser a partir do qual o modo se constituiu dessa forma e não de outra, desempenha a função de divindade ordenadora, cujo principal papel é o de manter viva a ordem do mundo.

BIBLIOGRAFIA:

I. Edições e traduções de textos antigos.

- PLATÃO. *Apologia, Eutifron, Críton*. Tradução de José Gabriel Trindade dos Santos. Lisboa: Ed. Imprensa Nacional – Casa da Moeda,
- PLATÃO. *Defesa de Sócrates*. Tradução e notas de Jaime Bruna. In: Col. Os Pensadores. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1973.
- PLATÃO. *Fedro, Cartas, o Primeiro Alcibiades*. Tradução e introdução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 1975.
- PLATÃO. *Protágoras, Górgias, Fedão*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Coordenação de Benedito Nunes. 2ª Edição Revisada. Belém: Universidade Federal do Pará, 2002.
- PLATÃO. *A República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
- PLATÃO. *Fedro*. Tradução, introdução e notas de Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 1997.
- PLATÃO. *O Banquete, Fédon, Sofista, Político*. Tradução e notas de José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. In: Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- PLATÃO. *Fédon*. Tradução, introdução e notas de Maria Teresa Schiapa de Azevedo. Livraria Minerva: Coimbra, 1988.
- PLATÃO. *Cármides*. Tradução, introdução e notas de Francisco de Oliveira. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1981.
- PLATÃO. *Timeu, Crítias, O Segundo Alcibiades, Hípias Menor*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Coordenação de Benedito Nunes. 3ª Edição Revisada. Belém: Universidade Federal do Pará, 2001.

- PLATÃO. *Eutidemo*. Tradução, introdução e notas de Adriana Manuela de Mendonça Freire Nogueira. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1999.
- PLATÃO. *Leis, Epinomis*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1980.
- PLATÃO. *Mênon*. Tradução de Maura Iglésias. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro/Loyola, 2001.
- PLATÃO. *Górgias*. Tradução, introdução e notas de Manuel de Oliveira Pulquério. Lisboa: Edições 70, 1992.
- PLATO. *Apology, Crito, Phaedo, Phaedrus*. Translated by Harold North Fowler. Loeb Classical Library. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 1995.
- PLATO. *The Apology of Plato*. Adela Marion Adam. Edição do texto grego com notas críticas e comentários. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- PLATO. *The Apology of Socrates*. Edição do grego com notas críticas e comentários. Robin Barrow. New York: Joint Association of Classical Teachers, 1977.
- PLATO. *Republic*. Translated by Paul Shorey. Classical Loeb. Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 1994.
- PLATO. *Phaedo*. Edited by C.J. Rowe. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- PLATON. *Apologie de Socrate, Criton*. Traduction inédites, introduction e notes par Luc Brisson. Paris: Flammarion, 2 edition corrigée, 1997.
- PLATON. *Lachès, Euthyphron*. Traductions inédites, introduction et notes Louis - André Dorion. Paris: Flammarion, 1997.
- PLATON. *Alcibiade*. Traductio inédite par Chantal Morboeuf et Jean-François Pradeau. Introduction, notes, bibliographie et index par Jean-François Pradeau. Paris: Flammarion, 2000.

- PLATON. *Charmide, Lysis*. Presentation et traduction par Louis-André Dorion. Paris: Flammarion, 2004.
- ARISTÓTELES. *Poética*. Tradução e introdução de Eudoro de Sousa. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2000.
- _____. *Retórica*. Tradução, introdução e notas de Manuel Alexandre Júnior, Paula Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1998.
- ÉSQUILO. *Orestéia (Agamêmnon, Coéforas, Eumênides)*. Edição bilingüe. Estudo e tradução de Jaa Torrano. São Paulo: FAPESP/Iluminuras, 2004.
- _____. *Os Sete contra Tebas*. Tradução de Donaldo Shüler. Porto Alegre: L&PM, 2003.
- EURÍPIDES. *Bacas*. Tradução e estudo introdutório de Jaa Torrano. São Paulo: Ed. Hucitec, 1995.
- GÓRGIAS. *Defesa de Palamedes, Elogio de Helena*. Edição bilingüe grego-português. Tradução, introdução e notas de Manuel Barbosa e Inês de Ornellas e Castro. Lisboa: Editora Colibri, 1993.
- HESÍODO. *Teogonia: origem dos deuses*. Estudo e tradução de Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras, 1991.
- HOMERO. *Iliada*. Tradução e introdução de Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Ed. Melhoramentos, 1962.
- _____. *Odisséia*. Tradução e introdução de Carlos Alberto Nunes. Rio de Janeiro: Ediouro, 2000.
- _____. *Hino Homérico a Apolo*. Tradução, notas e comentários de Luis Alberto Cabral. São Paulo: Ateliê Editorial, 2004.
- SÓFOCLES. *Antígone*. Estudo introdutório, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica e Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos da Universidade de Coimbra, 1992.

- SÓFOCLES. *Antígona*. Tradução de Donald Schüler. Porto Alegre: L&PM, 1999.
- SÓFOCLES. "Antígone". In: *Três tragédias gregas (Antígone, Prometeu Prisioneiro e Ajax)*. Tradução de Guilherme de Almeida e Trajano Vieira. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1997.
- SÓFOCLES. *Édipo-Rei*. Tradução e estudo de Maria do Céu Zambujo Fialho. Lisboa: Edições 70.

II Léxicos e obras de referência

- BAILLY, A. *Dictionnaire Grec - Français*. Paris: Hachette, 1990.
- BRANDWOOD, Leonard. *A Word Index to Plato*. Leeds: W. S. Maney & Son Limited, 1976.
- CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire Étymologique de la langue grecque*. Paris: Éditions Klincksieck, 1984. 2vl.
- CUNLIFFE, Richard John. *A Lexicon of the Homeric Dialect*. Norman: University of Oklahoma Press, 1963.
- DES PLACES, Édouard. *Lexique de la langue Philosophique et Religieuse de Platon*. Paris: Les Belles Lettres, 1970.
- GRIMAL, Pierre. *Dicionário de Mitologia Grega e Romana*. Tradução de Victor Jabouille. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- LIDDELL, H.G. *a Greek English Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- MOSSÉ, Claude. *Dicionário da Civilização Grega*. Tradução de Carlos Ramalhete, com a colaboração de André Telles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.
- PEREIRA, Isidro. *Dicionário Grego-Português, Português-Grego*. Braga: Livraria do Apostolado da Imprensa, 1990.

PETERS, F.E. *Termos Filosóficos Gregos: um léxico histórico. Tradução de Beatriz Rodrigues Barbosa.* Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1983.

III. Estudos e comentários

ADKINS, Arthur W. H. *Merity and responsibility: a study in greek values.* Chicago and London: The University of Chicago Press, 1975.

ALLEN, R.E. *Socrates and legal obligation.* University of Minnesota Press, 1984.

ANASTAPLO, George. "Citizen and Human Being: Thoreau, Socrates and Civil Disobedience". In: ANASTAPLO, George (ed.) *Essays on Virtue, Freedom and the Common Good.* Chicago, 1975.

ARNAOUTOGLU, Ilias. *Leis da Grécia Antiga.* Tradução de Ordep Trindade Serra e Rosiléa Pizarro Carnelós. São Paulo: Odysseus, 2003.

ASSUNÇÃO, Teodoro Rennó. "Nota crítica à bela morte vernantiana" in *Clássica* n° 7/8, São Paulo: Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos, 1994/1995, pp. 53-62.

AUSTIN, SCOTT. "The paradox of the socratic ignorance (how to know that you don't know)". *Philosophical Topics*, vol. XV, N° 2, 1987.

BARKER, Andrew. "Why did Socrates refuse to scape?" *Phronesis* 22, 1977.

BERTMAN, Martin A. "Socrates' Defense of Civil Disobedience". *StudGen* 24, 1971.

BENOIT, Hector. *Sócrates: o nascimento da razão negativa.* São Paulo: Moderna, 1996.

BENSON, Hugh H. *Essays on the philosophy of Socrates.* Oxford University Press, 1992.

- _____. *Socratic Wisdom: the model of knowledge in Plato's early dialogue*. New York and Oxford: Oxford University Press, 2000.
- BENVENISTE, Èmile. *O Vocabulário das Instituições Indo-Européias*. Tradução de Denise Bottmann. Campinas: Editora da Universidade de Campinas, 1995. 2vl.
- BRICKHOUSE, Thomas C. and SMITH, Nicholas D. *Socrates on Trial*. Oxford: Clarendon Press, 1990.
- _____. *Plato's Socrates*. Oxford University Press, 1995.
- _____. "What Makes Socrates a Good Man?". *Journal of the history of philosophy*, vol. XXVIII, N° 2, pp. 160-179, 1990.
- _____. Socrate's and obedience to the law. In: *Apeiron* n° 18, 1984.
- BURKE, Victoria. "Antigone's transgression: Hegel and Bataille on the divine and the human". *Dialogue*, XXXVIII, pp. 535-545, 1999.
- BURKERT, Walter. *Religião Grega na Época Clássica e Arcaica*. Tradução de M.J. Simões Loureiro. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
- BURNET, J. and TAYLOR, A. E. *Varia Socratica*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1990.
- COLSON, Darrel D. "Crito 51 A-C: to what does Socrates owe obedience?" in *Phronesis*, v. XXXIV/1, 1989, pp. 27-55.
- CORRÊA, Paula. *Armas e Varões: a guerra na lírica de Arquíloco*. São Paulo: UNESP, 1998.
- COULTER, James. "The relations of the *Apology of Socrates* to *Gorgias' Defense of Palamedes* and Plato's critique of gorgianic rhetoric. *Harvard Studies in Classical Philology*, 1964. pp. 269-303.
- DANIEL, James and POLANSKY, Ronald. "The tale of the Delphic Oracle in Plato's *Apology*". *Ancient World*, vol. II, pp. 83-85.

- DETIENNE, M. *La notion de Daïmon dans le Pythagorisme ancien*. Paris: Belles Lettres, 1963.
- DODDS, E.R. *Os gregos e o irracional*. Tradução de Leonor Santos B. de Carvalho. Revisão de José Trindade dos Santos. Lisboa: Gradiva, 1988.
- DORION, Louis-André. *Socrate*. Paris: Presses Universitaires de France, 2004.
- DRENGSON, Alan R. "The virtue of socratic ignorance." In *American Philosophical Quarterly*, v. 18, N°3, July 1981, pp. 237-242.
- FERGUSON, A.S. "The impiety of Socrates". *The Classical Quarterly*. vol. VII, 1913. pp. 157-175.
- FEREJOHN, Michael, T. "The unity of virtue and the objects of socratic inquiry". *Journal of the History of Philosophy*, vol. XX, N° 1, pp. 1-21, 1982.
- FIALHO, Maria do Céu Zambujo. *Luz e trevas no teatro de Sófocles*. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1992.
- _____. *A Nau da Maldição: estudo sobre os Sete contra Tebas de Ésquilo*. Coimbra: Minerva, 1996.
- FINLEY, Moses. *A Política no Mundo Antigo*. Tradução de Alvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1985.
- _____. *Aspectos da Antiguidade*. Tradução de Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- FISHER, N.R.E. *Hybris: a study in the value of honour and shame in Ancient Greece*. England: Aris & Phillips Ltd., 1992.
- FONTENROSE, Joseph. *DYDYMA: Appolo's Oracle, cult and companions*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 1988.
- GERGEL, Tania, L. "Rhetoric and reason: structures of argument in Plato's *Crito*". *Ancient Philosophy*, vol. XX, N° 2, pp. ~~289~~ 310, 2000.