

issn: 2176-5960



Προμηθεύς  
journal of philosophy

n. 35 January/April 2021



## SÓCRATES DECIDE MORRER: O QUE A *PÓLIS* TEM A VER COM ISSO?

Bárbara Tortato<sup>1</sup>

**RESUMO:** As questões que guiarão este ensaio filosófico sobre a moralidade, mais precisamente, sobre o dever moral diante de uma ética maior são: *A motivação individual é tão importante quanto a ética corrente? Ambas têm de acordar?*. Com este ensaio procurar-se-á apresentar o cenário grego clássico como pano de fundo para a análise da escolha moral de Sócrates pela morte. A justificativa deste tema encontra-se na personagem de Críton, do diálogo platônico homônimo, que servirá de referência para esta abordagem enquanto um admirador socrático que, no momento da condenação à morte do amigo, cria um dilema moral. Para tanto far-se-á uma retomada do contexto histórico grego.

**PALAVRAS-CHAVE:** Moral. Ética. Sócrates, *Pólis*. Críton

**ABSTRACT:** The questions that will guide this philosophical essay on morality, more precisely, on moral duty in the face of a greater ethics are: *Is individual motivation as important as current ethics? Do they both have to be in agreement?* With this essay we will try to present the classical Greek scenario as a background for the analysis of Socrates' moral choice for death. The justification for this theme lies in the character of Criton, of the homonymous Platonic dialogue, which will serve as a reference for this approach as a Socratic admirer who, at the moment of the death sentence of his friend, creates a moral dilemma. In order to do so, the Greek historical context will be resumed.

**KEYWORDS:** Moral. Ethics. Socrates, *Polis*. Críton.

---

<sup>1</sup> Mestrado em Filosofia pela Universidade de Coimbra, Portugal (2014).

“*Como devo agir?*” é a primeira questão que nos colocamos no momento em que notamos que somos sujeitos que agem e esta ação, junto de suas consequências, motivações e julgamentos, nos impaciente. Esta acanhada interrogação, referente a um sujeito particular, que age a partir de sua vontade, num universo particular, desencadeia um universo muito mais amplo logo a seguir. *Como posso julgar a minha ação ou a dos outros? Quais os critérios segundo os quais faço esse julgamento? Segundo que máximas, princípios ou valores deve orientar-se a ação? Como posso ter certeza de que os princípios (ou valores) pelos quais oriento a minha ação sejam os princípios certos?* E vai desembocando em vias movimentadas, habitadas por outros sujeitos agentes, até que se envolva num amplo universo de ações que esperam ser ordenadas: *Qual a relação entre a moralidade individual e a normatividade social?*

Cada uma das perspectivas capazes de abranger esta problemática, seja sociológica, filosófica, biológica, ou psicanalítica, deve, em primeiro lugar, “delimitar o espaço de liberdade possível ao sujeito” (FREITAG, 1992, p. 16), isto é, perceber o ambiente em que o sujeito se encontra, pois será ele que dará condições ao sujeito no momento da ação, decisão, deliberação. É a um espaço civil ao qual nos referimos. Um espaço que, por englobar a pluralidade de sujeitos agentes, torna-se um espaço delimitador, ordenador, isto é, político. A instituição política que abrange o agente moral cria para ele os preceitos sobre os quais ele vai se basear para julgar sua ação. Nesse sentido, como ocorre já em nossas origens gregas,

a moralidade ocupa-se das virtudes da alma; a ética, das virtudes da polis. A primeira reflete filosoficamente as condições subjetivas da ação correta; a segunda, as condições objetivas. Uma toma como base a ação do indivíduo isolado sobre como agir de forma moralmente correta, na busca do bem pessoal; a ética responde à pergunta dos governantes sobre como agir de forma política correta, na busca do bem coletivo. (FREITAG, 1992, p. 27)

*A motivação individual é tão importante quanto a ética corrente? Ambas têm de acordar?* Estas são, basicamente, as questões que guiarão este ensaio filosófico sobre a moralidade, mais precisamente, sobre o dever moral diante de uma ética maior. Com este ensaio, pode-se dizer, procurar-se-á apresentar uma aproximada encenação do cenário grego clássico como pano de fundo para a análise da escolha moral de Sócrates pela morte. A

justificativa deste tema encontra-se na personagem de Críton, do diálogo platônico homônimo, que servirá de referência para esta abordagem enquanto um admirador socrático que, no momento da condenação à morte do amigo, cria um dilema moral. Críton que, como nós, leitores, ainda não está a par do grande significado da construção política grega, sugere a Sócrates que, desrespeitando as leis, fuja do cárcere e viva sua velhice em outras partes, que não em Atenas. Sócrates se nega a aceitar o plano de fuga, pois existe uma relação entre ele e a lei, entre sujeito moral e ética dominante, e portanto, Sócrates decide morrer.

Já que “foram justamente os gregos da Antiguidade clássica que deram um tratamento filosófico (e não teológico) à questão da moralidade” (FREITAG, 1992, p. 19), então será à sua luz que analisaremos de que maneira relacionam-se moral individual e ética coletiva.

Agir corretamente (isto é, moralmente) significa agir de acordo com uma lei (a boa medida) fixada por cada um a si mesmo. Mas agir corretamente (isto é, de forma politicamente justa) significa seguir a lei da polis, fixada pelos filósofos e políticos, empenhados na verdade e no bem coletivo, adequando-os ao caso particular. (FREITAG, 1992, p.30).

Como é possível perceber esta relação entre o individual e o coletivo, na Grécia de Sócrates, podemos descobrir apenas a partir de uma reconstrução histórica do espaço político que o envolvia. Perceberemos que “a Grécia de Sócrates” é a Grécia de Sólon, de Pisístrato, de Clístenes, de Péricles, de Alcibíades, de Creonte; quando é já uma Grécia de Filipe, já não é mais uma “Grécia de Sócrates”. E, a partir dessa distinção, espera-se, far-se-á possível uma compreensão sobre a reciprocidade necessária entre o cidadão (*polítes*) e a lei (*politeía*) para autenticar a ética do espaço político.

### **Cidade geográfica X cidade política (Citadino X cidadão)**

As características que definem uma cidade enquanto espaço político são, ao mesmo tempo, características que definem como é possível que um participante deste espaço político se comporte. É possível identificar um cidadão pertencente a um espaço político apenas se compreendemos quais são as exigências que este espaço lhe faz enquanto cidadão. Para que a harmonia entre ambos exista, é necessário que o comportamento moral do sujeito, isto é, sua vontade individual, acorde com a ética estabelecida pela instituição maior do Estado.

Para que seja possível perceber de que forma a atitude individual de Sócrates localiza-se no ambiente social grego, é, pois, necessário que se caracterize este ambiente. Devemos dar atenção ao fato de que o que, hodiernamente, chamamos de *cidade*, e, que, para nossos dias, já existem diferenças suficientes para acreditarmos ser esta palavra muito limitada para nomear tão diversos espaços sociais, no ambiente em questão, grego clássico, distanciamo-nos ainda mais da essência deste ambiente que engloba características políticas e culturais de um determinado conjunto de pessoas quando colocamo-lo dentro dos limites de tal vocábulo. Para este ambiente social grego, é apenas possível dar o nome de *pólis*. Isso porque, como veremos a partir das análises de Conrado Lan, este termo carrega consigo, desde antes do quinto século precedente à nossa era (mesmo que o vocábulo seja mais antigo), características incompatíveis, e, algumas vezes, precursoras, mas ainda embrionárias, daquilo que hoje chamamos de *cidade*.

Uma das características que destoam, por exemplo, entre a *pólis* grega e a cidade moderna, é o fato de ser a *pólis* grega uma “entidade política autônoma” (LAN, 2010, p. 9). Desta maneira, considerando um enfoque geopolítico, podemos aproximá-la, a *pólis*, da definição moderna de “cidade-Estado” antes de aproximá-la, simplesmente, de cidade.

Lan nos faz notar que no próprio diálogo platônico *Crítion* temos uma explicação sobre a extensão geopolítica da *pólis* no momento em que Sócrates é acusado de não ter saído dela a não ser uma única ocasião (quando dirigiu-se a Istmo, pertencente a Corinto); Sócrates, entretanto, havia nascido na aldeia de Alopécia, cidade oito quilômetros distante da cidade de Atenas. Esta passagem faz-nos considerar a extensão (política e geográfica) da expressão *pólis*, que, perceptivelmente englobava um território maior do que a cidade. Finley nos alerta para o fato de a maioria dos cidadãos habitarem um espaço rural, e nos sugere que a caracterização de uma “cidade-Estado” seja a de uma “cidade que governa o país, o qual é inexato” (FINLEY apud LAN, 2010, p. 9).

Para espaçarmos os limites de nossa imaginação, é ainda curioso perceber como a *pólis* era considerada pelos próprios gregos. Tucídides, quando escreve sobre a guerra do Peloponeso (457 a.C.), utiliza-se do nome “Atenas” ou “Esparta” apenas quando faz alusões territoriais, geográficas, e não políticas; uma única vez se utiliza de “Esparta” para referir-se ao brasão guerreiro. “Cada vez que se fala da *pólis* como Estado, como nação, se prefere usar o nome dos habitantes: os Atenienses, os Lacedemônios, os Corintos, etc” (LAN, 2010, p. 10). Ora, pois aqui percebe-se que os gregos não só viam a *pólis* como um lugar que criava condições para as atuações possíveis de seus cidadãos, mas, ao mesmo tempo, eram os cidadãos que determinavam a *pólis*, e esta era, na maior parte das vezes, chamada pelo nome

de seus cidadãos. O que, realmente, dava postura a uma *pólis* eram seus cidadãos, isto é, os gregos, que tinham sob sua responsabilidade todas as possibilidades de ação e, através desta ação, de suas escolhas, de suas atitudes, construíam um caráter pátrio, político. “*Athenaíoi* são “os de Atenas”. Os indivíduos reunidos sob este nome conformam uma unidade conceitual jurídica e política, enquanto cada um por sua vez pertence à cidade Atenas” (GSCHINITZER apud LAN, 2010, p. 10).

Também Aristóteles descarta o espaço geográfico enquanto definidor da *pólis*. É, justamente, pelos costumes, pela forma de atuação e de hábitos, que ele opõe uma *pólis* (ou os gregos) a outra (ou aos bárbaros). É através de nossos costumes que construímos nossa etnia (*éthnos*).

Em sua *Política*, Aristóteles adverte que não basta a convivência em um lugar para definir a *polia* (III.1, 1275a), o que não tarda a chegar à pergunta: “quando deve considerar-se que os homens que convivem em um mesmo lugar formam uma só *polis*?”. E descarta, antes de tudo, que seja questão de muralhas: “não é, em efeito, porque [tenham] muralhas, já que o Peloponeso [inteiro] poderia estar circulado por um muro único, dado que algo que, como a Babilônia, tivera um perímetro semelhante, seria melhor conglomerado que uma *polis*. (LAN, 2010, p. 24).

Para ele, o que define o ambiente social é o fato de compartilhar-se uma vida comum de cidadãos diante de um *regime de governo*, o qual chama de *politeia*<sup>2</sup>. Diferencia-se entre aquele que apenas habita um espaço civil, isto é, um *astós*, de alguém que possui direitos políticos, isto é, um *polítes*. Portanto, um *cidadão*, no sentido de *citadino*, não se equivaler a *polítes*. Uma coisa era ser habitante da cidade, *citadino*, (*astós*), isto é, ter direitos civis; outra, ser *cidadão* (*polítes*), ou seja, gozar de direitos políticos. Jovens, mulheres e estrangeiros estavam preservados dos direitos políticos, mas, não por isso, dos direitos civis. Os demais participantes da *pólis* – considerando aqui a *pólis* que se origina com Sólon (referência histórica considerada segura por Lan para referir-se a esta *pólis* que ora caracterizamos) – conseguiam seus direitos políticos (e também cargos governamentais) na mesma proporção

<sup>2</sup> “Há oportunidades em que convêm traduzir *politeia* como “conjunto de cidadãos” ou “cidadania” (por exemplo, quando Aristóteles conta que Sólon “disputa a *politeia* deste modo: dividiu em quatro classes”), mas isto não altera o conteúdo essencial do vocábulo grego já que, assim como a *polis* está integrada por um conjunto de *politai* ou “cidadãos” [...], a *politeia* constitui a estruturação política da *polis* e, portanto, a estruturação política de seus cidadãos.” (LAN, 2010, P. 73) Mas também é possível que “em alguns casos *politeia* seja traduzido como “direitos políticos”. Ou que também se traduza a palavra como “regime” e, as vezes, se fale assim de uma *politeia* democrática, oligárquica, aristocrática, etc, tampouco distorce o sentido básico: sempre se trata de cidadãos que se organizam de um modo ou outro.” (LAN, 2010, P. 73).

em que possuíam riquezas. Os de poucas riquezas e aqueles que tinham necessidade de trabalhar no campo tinham dificuldade até mesmo para acessar as assembleias.

A cidade grega é dividida em bairros (*kómai*) e distritos (*dêmoi*) desde, pelo menos, Sólon (cerca de 592 a.C.). Esta estratégia geográfica torna-se política no momento em que a observância da cidade torna-se mais simples quando feita em etapas, assim como, cada parte, bairro ou distrito, participava da economia da cidade empenhando-lhe uma quantidade relativa de impostos. Estes motivos, porém, não são os únicos a justificarem as divisões geográficas da cidade; por outro lado, havia a necessidade de substituir o mando gerido na relação interfamiliar por um comando de autoridade política. Considerar cada bairro uma parte, significa, também, considerá-lo uma parte de um todo. Dar uma unidade enquanto participe de um todo, também unificado, chamado *pólis*.

Há algo, por trás das particularidades, há o que ordene o todo. Durante a legislação de Clístenes (508 a.C., que teve seu governo separado do de Sólon por anos de governo de Pisítrato e seus filhos), inclusive, o indivíduo foi afastado da sua ligação familiar também no que diz respeito ao sobrenome, o qual era marcado pelo “nome da *demos* em que vivia e não mais o nome de seu pai” (LAN, 2010, p. 51).

O indivíduo foi reconhecido como unidade legal, à parte de seu clã. Pela primeira vez se estabeleceu o direito de qualquer cidadão a iniciar uma ação legal contra um crime, no lugar de que esta foi, até então, prerrogativa exclusiva da família ou do clã da pessoa prejudicada. Deste modo, o cidadão começou a olhar diretamente o Estado em busca de justiça e proteção, no lugar de ser um elemento dependente da unidade menor. (FIELD apud LAN, 2010, p. 30)<sup>3</sup>

O que está implícito nesta substituição de poderes (que se origina na divisão geográfica da cidade) é a passagem daquele direito representado pela *thémis* para um direito representado pela *dike*. Estas duas formas de justiça, a primeira, de raízes religiosas e familiares, a segunda, política, legal, marcam uma fronteira no âmbito da ação. Quando uma substitui outra, substitui também a condição ética à qual o agente moral está exposto. É nesta transição que acreditamos encontrar a possibilidade para a *pólis* grega desenvolver-se, no sentido político e cultural, como se desenvolveu. Foi esta mudança que tornou Antígona uma

---

<sup>3</sup> Esta possibilidade surgida pelo reconhecimento individual de cada *polítes* é que deu legitimidade à acusação de Meleto a Sócrates, em 400 a.C., por ter introduzido novas divindades no Estado e por ter corrompido os jovens. De forma que na Atenas do nascente século IV a.C. não existia um ministério público, queixas podiam ser feitas por qualquer cidadão. A Meleto juntaram-se Lícon e Anito, este, que, junto a Trasíbulo, instaurou a recente democracia ateniense (403 a.C.). (MASSARENTI, 2006, p. 56)

fora da lei e fez Sócrates decidir morrer junto da lei. A identificação de um indivíduo diante da lei torna-o um *polítei*: torna-o alguém que confere autoridade ao Estado e, ao mesmo tempo, alguém que se dispõe a se submeter a este Estado e que age na sua conformidade. Conferir-lhe poder enquanto ele lhe confere poder.

Foi ainda durante a legislação de Sólon que o acesso ao tribunal se tornou um direito de todos os cidadãos. “E mesmo que só as três primeiras classes podiam ocupar cargos governamentais, a quarta podia tomar parte das assembleias e dos tribunais. Para Aristóteles isto significou o começo da democracia, já que “se o *démos* é dono do voto, se converte em dono da *politeia*”.” (LAN, 2010, p. 36).

O indivíduo e a família, enquanto primeira instituição moral, tornaram-se um agente moral dentro da instituição maior da *pólis* porque conferiram à *pólis* este caráter ordenador, unificador, representativo. Ao mesmo tempo, era a partir desta primeira instituição moral (o indivíduo e a família), que a *pólis* criava forma. Nesta relação recíproca um dava condição ao outro: *pólis* e *polítes*.

“[Sólon] ao ver com frequência que a *polis* possui conflitos internos, mas que alguns dos cidadãos por indiferença se conformam com qualquer coisa que suceda, promulgou uma lei dirigida especialmente a eles: ‘aqueles que, quando tenham conflitos internos na *polis* não tome as armas por uma parte ou por outra, perderá seus direitos políticos (*átimon*) e não participará da *polis*.’” (ARISTÓTELES apud LAN, 2010, p. 37).<sup>4</sup>

Para ser cidadão é preciso ser ativo. O que significa que um cidadão tem de concordar e apoiar a legislação de sua *polis*, ou então tomar partido contra elas. Traduz-se a necessidade grega de convivência política na máxima aristotélica: *politikón zôon*. Conrado Lan acredita ser bastante reducionista a tradução que chama o homem de *animal político*. Antes, Aristóteles teria incluído, nesta pequena expressão, todo um significado de *pólis* e da necessária relação que o homem estabelece com ela para poder desenvolver-se enquanto tal. Na perspectiva aristotélica, para ser *homem* é preciso ser *cidadão*. A *pólis* permite que o homem se desenvolva bem e o homem só se desenvolve bem numa *pólis*. “Se imagina, então,

---

<sup>4</sup> “Recordemos que a palavra *átimos* que, segundo Ruschenbusch, Aristóteles entende anacronicamente, designava, no século VI, “desonrado” e, no século V e IV, “despojado dos direitos políticos”.” (LAN, 2010, P. 76)

a origem da polis [...] nas necessidades humanas elementares que cada indivíduo por si só não pode satisfazer” (LAN, 2010, p. 69).

Duas outras frases que sequenciam a expressão *politikón zôon* na *Política* de Aristóteles agregam-se ao seu significado e facilitam sua compreensão. Segundo Lan são análogas entre si: “Quem não precisa da polis ou é inferior ou superior ao homem” e “o que não necessita de nada, porque se basta a si, não é parte de uma polis, de modo tal que é um animal ou um deus”. Lan nota uma analogia entre “inferior” e “animal” e “superior” e “deus”. A *pólis* possibilita ao *zôon* (traduzido não como um *animal* (pois *animal* seria melhor equivalente a *theríon*), mas como um *ser vivente*), uma vida *politikós*, termo este que não é bem traduzido por “político”, mas fica melhor revelado por “pertencente à polis”, “próprio da polis”, “relativo à polis” (LAN, 2010, p. 48). O *politikós* está associado ao Bios *politikós*. Agamben destaca, nesse sentido, a distinção entre *zoé* e *bios*; *zoé* é a vida comum a todos os seres vivos, a *bios* tem a ver com a vida no âmbito do indivíduo ou da espécie – no caso da humana, essencialmente política (AGAMBEN, 2002). Desta feita, Lan sugere a seguinte tradução esclarecedora de *politikón zôon*: “o homem é um ser que vive em uma polis, ou que sua vida tem como marco essencial a polis” (LAN, 2010, p. 48).

O governo de Pisístrato (561 a.C.), logo depois do de Sólon, propôs que cada cidadão se ocupasse de seus assuntos particulares e deixasse a ele a ocupação de cuidar dos assuntos públicos. Pisístrato, desta feita, fortaleceu a ideia central de autoridade representativa, reforçando o caráter da *pólis* como um ambiente participativo e não definitivamente tirânico como cabem de exemplo alguns precedentes legisladores, como Drácon. Seu governo, ainda que tirânico, foi, em certa medida, “progressista e de apoio popular” (LAN, 2010, p. 43).

A denominação “tirania” [feita por Aristóteles em relação ao governo de Pisístrato] é aplicada enquanto Pisístrato governou sem Conselho nem Assembleia, ainda que não parece que tenha derogado nenhuma lei de Sólon, salvo as referentes a dados organismos (mas o mesmo Conselho dos Areopagitas foi mantido como tribunal de justiça). (LAN, 2010, P. 68)

## O diálogo (e a dinâmica) da democracia

A *polis*, no sentido clássico grego (aceita-se, de comum acordo, que a época Clássica grega tenha tido início por volta 500 a.C.) é anterior a Pisístrato e, durante seu governo continuou possuindo uma característica basilar, que sustenta todas as outras, direta ou

indiretamente. Ela necessita do diálogo. Apesar disso, *pólis* não é sinônimo de democracia. A *pólis* democrática de Péricles é apenas uma etapa da polis clássica grega. A *pólis* grega pode ser percebida desde o século VIII a.C., apesar de ser difícil exemplificá-la antes do século VI em Atenas, sob o comando de Sólon. A democracia foi um sistema “no qual uma minoria da comunidade, agora organizada como uma democracia cidadã, ocupou o lugar – e em alguma medida herdou privilégios – da velha oligarquia de nobres” (FRENCH apud LAN, 2010, p. 56-57). A estimativa era de que cerca de 35.500/55.000 cidadãos representasse uma população de 215.000/360.000 habitantes (LAN, 2010, p. 57).

A ligação etimológica que faz-se, geralmente, à ideia de democracia, é *governo do povo*. Entretanto, a *Iliada* nos mostra a origem da palavra *démos* como *espaço de terra fértil*, ou como alusão ao campo, a uma região. Pode-se relacionar à compreensão de democracia – já no governo democrático de Sólon e, posteriormente, de Clístenes -, portanto, não apenas a ideia de que é uma organização feita para o homem comum (o homem do campo, ao invés do homem nobre – visado pelo poder oligárquico), mas uma “organização territorial, e não uma organização tribal” (LAN, 2010, p. 58). O que opõe a nova forma de governar de Péricles do governo oligárquico é que este é dominado pelos nobres (nobre no sentido aristocrático homérico: que ‘nasceu em boa família’, que tem bens – que se diferencia do governo aristocrático idealizado por Platão, por sua ideia de ‘nobreza’ associada à de merecimento).

O que Lan se preocupa em mostrar (2010, p. 63) é que a democracia à qual nos referimos quando fazemos alusão à *pólis* grega não é o “governo para o povo” que hoje temos como senso comum, mas apenas um governo que “substituiu algo como a *phylekratía* ou a *genokratía* ““predomínio tribal” ou “predomínio do clã”, respectivamente” (LAN, 2010, p. 63).

A idade de Péricles (451 a.C.) – na qual, é comum aceitar-se, originou-se a democracia na *pólis* grega – , segundo Massarenti (2006), é marcada pelo desenvolvimento da economia aliada à forte presença militar. Já que seu governo nasce logo após a devastação do meio rural por parte dos persas (em 480 a.C. com o combate entre a aliança pan-helênica e os persas) “uma drástica reorganização da vida cidadina, tanto em sentido político quando econômico” (p. 31) é proposta por ele.

O exército torna-se o motor propulsor da vida política, a utilização de argento (rende il conio ateniense) para se dar impulso à economia e fazer do Pireu um porto frequentado por todo o Mediterrâneo. Há ainda a construção do Panteão e Propilei, que conferem uma imagem imponente à *pólis* ateniense. “A Atenas de Péricles, e do jovem Sócrates, é portanto, uma cidade extremamente dinâmica, [...] na cidade há artistas, como o escultor Fídia e o arquiteto

Ictino, e filósofos, como Anaxágoras, todas figuras que encontram em Péricles um esplêndido e aberto mecenato” (MASSARENTI, 2006, P. 32)

Na Atenas de Péricles os escravos e estrangeiros [residentes, ou seja, metecos,] tomaram o lugar anteriormente ocupado por cidadãos de nível inferior na sociedade. Mas no outro extremo da escala econômica, os aristocratas atenienses viram sua posição cada vez mais ameaçada por uma nova classe cuja riqueza não provinha de heranças senão do comércio e da indústria; e estes homens em muitos casos não eram cidadãos senão estrangeiros residentes [metecos]. (FRENCH apud LAN, 2010, p. 107-108)

É nesta *pólis* “dinâmica” que a democracia está em fase de desenvolvimento; nesta grande possibilidade de intercâmbios sociais, de diálogo entre cidadãos e governo.

Durante a guerra do Peloponeso, Péricles, atual representante grego, cai diante da peste causada pela precariedade da higiene dos acampamentos e refúgios de guerra. Mesmo que Péricles tenha já sido um representante da democracia para o povo grego, é depois da sua queda e da ascensão de Creonte que esta vem a estabilizar-se, já que este destoa do primeiro em relação às suas origens aristocráticas; enquanto Péricles descendia de uma família que muito participou das decisões políticas precedentes, Creonte não herdava a mesma carga familiar. Com a morte de Creonte ocorre uma disputa entre três políticos atenienses para alcançar o poder:

o rico e prudente Nicias, autor do tratado de paz com Esparta; o demagogo Hipérbolo, de profissão fabricante de candeeiros e advogado do improvável ataque contra Cartago; e, enfim, Alcebiades, o mais famoso expoente da *jeunesse dorée* que, aos olhos de muitos, tinha Sócrates como ponto de referência intelectual. (MASSARENTI, 2006, p. 49)

Os anos que se seguem são politicamente conturbados para Atenas e a *pólis* que a envolve. Em 426 a.C. Alcibiades entra no poder. Em 415 começa-se uma disputa pelo domínio da Sicília e reacende-se uma hostilidade contra Esparta. Os combates duram cerca de dez anos, marcados pela fuga de Alcibiades, resultando em um golpe de estado em 411 por um grupo da oligarquia conhecido como governo tirânico dos 400. Mesmo sob este governo (nos anos de 411 e mais tarde também sob o governo dos 30, em 404 a.C.) as coisas não mudaram substancialmente na *pólis*, ainda que o número de cidadãos, com direitos políticos e

não apenas civis, tenha diminuído para cerca de 5 mil – enquanto, em outros tempos, este número tenha girado em torno de 35 e 55 mil. O regime democrático foi retomado através de uma revolta das frotas marinhas atenienses comandadas por Terâmenes, Alcebiades retorna a Atenas depois de algumas conquistas marinhas e é novamente eleito pelo voto popular, tendo de refugiar-se outra vez pouco tempo depois. Diante desta fuga “os espartanos se limitam a instituir um governo oligárquico [em Atenas], à frente do qual se encontra um conselho de trinta pessoas encarregadas de redigir novas leis para a cidade. Entre estes, ao menos dois amigos próximos de Sócrates, [...] Crítias e Cármides” (MASSARENTI, 2006, p. 54).

Em 403 a.C. “alguns desertores democráticos guiados por Trasíbulo e Anito retomam a cidade e, depois de uma cruel batalha na qual perdem a vida Crítias e Cármides, reerguem o grupo democrático ao poder” (MASSARENTI, 2006, P.55). Mas esta nova democracia esteve sob ameaça e pressão espartana, não tendo sido acompanhada, portanto, de grandes feitos de justiça que superassem o momento de repressão tirânica anterior.

Estas constantes mudanças políticas parecem ser, para nosso pensamento moderno, bastante difíceis de serem instauradas, pois devem dedicar-se a reorganizar toda a legislação política, atribuindo novo caráter ao Estado, constituindo mudanças no que diz respeito à *politeía* a fim de que seja possível mudar, também, o *polítes*. Estas mudanças, no formato constitucional, são estranhas aos gregos. O que, para eles, é reconhecido como válido na nova composição, no novo organismo do Estado, é a forma como ele se torna efetivo, isto é, como se torna perceptível para o *polítes*.

Modernamente, estamos acostumados que um ato, um escrito, uma lei, etc, possa ser declarado “inconstitucional”. Isso é algo completamente estranho à vida ateniense. [...] Se se produz uma mudança na vida sociopolítica ateniense, [...] esta mudança se inscreve na *politeía* na medida em que tem vigência real. (LAN, 2010, p. 66)

O que ocorre é que “os atenienses jamais contaram com algo assim como um folheto que, com o título de *politeía*, lhes servisse de “Carta Magna” [...]. Não ocorre de a *politeía* estar contida em documentos, em uma “lei fundamental” ou em uma recompilação de leis.” (LAN, 2010, p. 65-66). Ainda assim, sem esta explícita constituição, mas apenas através de vigências reais que determinavam a *politeía*, alguém que permanece na *polis*, acata às suas leis, ao seu regime (*politeía*) e vive segundo elas (*polítes*, se goza de direitos políticos, *astós*,

se goza apenas de direitos civis) e está livre para deixá-la no momento em que não concorda mais com tais leis ou regime.

O governo da *pólis* deve representar o interesse comum. É um governo representativo. Se o cidadão não se sente representado, deve, pois, procurar tornar-se cidadão em outra *pólis*, sob outras leis e regime; pois, como lembra Aristóteles, apenas na vida política é que o homem torna-se, essencialmente, homem. Se, portanto, o homem não se sente um partícipe da sociedade em que se encontra, não sentir-se-á, da mesma forma, homem. Para Barker, “os gregos nunca distinguiram com suficiente clareza entre “sociedade” e “Estado”” (LAN, 2010, p. 105), e, portanto, foram o povo precursor deste regime político de tal modo avançado.

Movida e estruturada sobre a possibilidade de dialogar é o espaço que concebe toda uma cultura análoga: a literatura grega é regada pelo diálogo; as tragédias gregas, assinadas pelos principais mestres Ésquilo, Sófocles, Eurípides, assim como as comédias de Aristófanes, são teatros que, através do diálogo, discutem problemáticas políticas e jurídicas, aspirando a soluções para problemas éticos a partir do exame de ideias e opiniões. Não foi outro, senão a *pólis* grega, o berço de Sócrates, que, a partir do método maiêutico, marcou os rumos da história ocidental; não menos interessados no diálogo, seus discípulos, escreveram muitas obras neste formato. Ele foi um espelho da sociedade política que a ele deu condições. No momento em que as condições passam a ser precárias – isto é, no momento da decadência da *pólis* – percebe-se, também, uma decadência da cultura por ela disseminada. É a decadência da filosofia clássica e de toda a cultura clássica grega.

Com a invasão de Filipe (352 a.C.) e seu sucessor Alexandre (335 a.C.), mesmo que participe de um império maior (macedônico), Atenas resistiu e prolongou as características de uma *pólis* grega por ainda algum tempo. Diferente de Alexandria, por exemplo, que, mesmo sendo um polo cultural, já nasceu submetida a um império, em dependência deste, e não passava de um município dependente de seu império.

Com a dominação do império de Alexandre, e seu caráter ecumênico, os resquícios da essência da *pólis* grega são percebidos no pensamento estoico, o qual dava aos homens um caráter de cidadãos do universo, submetidos às mesmas ordens de justiça “como se [todos os homens] fossem do mesmo dêmos (*demótes*) e da mesma polis (*polítai*).” (PLUTARCO apud LAN, 2010, p. 49). Já é, entretanto, perceptível o envenenamento ecumênico no pensamento estoico: a vontade de expandir a *pólis* aos limites do mundo, regido por um só *logos* (Zeus), uma só legislação.

A filosofia declinou junto com a concepção e prática da *pólis* clássica. Ao contrário, as ciências exatas, tiveram um momento de apogeu. “A filosofia exige diálogo (intercâmbio de ideias, argumentos e contra-argumentos); as ciências exatas, não. [...] o diálogo está na essência da polis” (LAN, 2010, p. 50). O diálogo da *pólis* traduz-se pelos conselhos, assembleias, tribunais. Eleger candidatos exigia que fossem travados diálogos políticos com seus próprios vizinhos; propor mudanças demandava que o todo tivesse consciência de cada parte; considerar opiniões estabelecia um ambiente de respeito mútuo. Estas características, foram, pela primeira vez, na “Grécia de Sócrates”, consideradas legitimadas pelo governo.

### **Sócrates decide morrer**

Não é o caso de entrarmos, aqui, no mérito sobre a questão do problema do Sócrates histórico. Escolhemos, na maior parte do tempo, referirmo-nos ao *personagem* Sócrates. Salvo os momentos através dos quais pretendeu-se justificar o pensamento e a ação socráticos estabelecendo relações com fontes históricas, foi o Sócrates *platônico* que elegemos como objeto de estudo deste ensaio. Para Massarenti, o problema do Sócrates histórico é resolvido na seguinte frase: “Resta o fato de que o processo e a execução são os únicos dados certos da sua vida e que sobre eles ter-se-ia criado um mito” (2006, p. 14). Pois bem, é justamente sobre estes fatos que pretendemos nos debruçar; mais especificamente, sobre o mito criado por Platão sobre estes fatos.

Se lermos sobre a vida e, principalmente, sobre a morte de Sócrates podemos facilmente perceber que esta não poderia ter sido fundamentada em outras condições políticas e culturais senão na *pólis* grega que acabamos de descrever.

[Platão se refere a um Sócrates que] fora de Atenas, em outros ambientes, em outras situações culturais, não seria Sócrates: ao contrário, a universalidade de Sócrates, consciente de si, dos seus limites, do seu saber e da sua função, está exatamente na sua particularidade temporal. (MASSARENTI, 2006, p. 194)

Diz-se que o tema central do diálogo *Crítion*, que narra o mito platônico sobre sua decisão de morrer, é o *dever*. O dever de um cidadão para com a instituição que o condiciona enquanto cidadão, isto é, o Estado. “Para Sócrates o homem é tal enquanto é “relação”. Já cada homem é aquilo que é não enquanto é algo de único, de compacto, entidade, átomo ao lado de átomo, mas enquanto é uma pluralidade” (MASSARENTI, 2006, p. 194). Desta

forma, é para com a pluralidade que temos obrigações, deveres, pois a unidade da pluralidade, isto é, a representação política do indivíduo, é que nos possibilita o alcance da essência de nosso ser.

Se compreende, então, como para Sócrates passa a ser homem: não quando lhe cabe a individualidade e multiplicidade em liberdade, isto é, pura animalidade, mas quando lhe cabe a “relação”, ou seja, quando lhe cabe a *lei*, quando se lhe constitui vida política, em um articular-se de instituições, para as quais cada homem é homem enquanto “filho” das leis. Por outro lado, como não existe o homem abstrato, também não existe a “relação”, a lei abstrata, uma justiça puramente formal. E como o homem é sempre homem concreto, em um certo momento histórico, assim a lei é sempre lei concreta, em um complexo de instituições, em uma ou outra relação humana, em um ou outro Estado, em uma ou outra época. (MASSARENTI, 2006, p.196)

Pode-se dizer que Sócrates platônico, quando negou a possibilidade de fuga proposta por Críton, não defendia *aquela* lei, *aquele* estado democrático que ora o estava condenando; ele acreditava que o homem de qualquer tempo tem de fazer parte do sistema político, pois este reflete sua condição, dá forma à sua existência, à sua época, à sua sociedade. Quem se nega a respeitá-la não mais é um homem, pois não tem mais “relação”, e só através da relação é que é possível estabelecer-se enquanto tal.

Sócrates é vítima de si mesmo, de sua doutrina. Não são, meramente, as leis da *pólis* grega que ele segue, mas estas à luz de sua interpretação individual, de seu impulso interior, movimento que o faz seguir as leis. Sua moralidade, sua vontade subjetiva de ação, vem a ser somada, complementada, pela eticidade da *pólis*.

[...] é a magistral interpretação oferecida por Platão do significado dado por Sócrates às leis e do significado da morte de Sócrates, do seu aceitar a pena de morte em nome da própria lei, e, sobretudo, da utilidade que esta sua morte em nome da própria lei teria tido para sempre. O último apelo de Sócrates à lei, naquele momento, daquela cidade, não foi, com efeito, nem uma tomada de posição heroica nem uma abstrata exaltação de legalidade, mas, como sempre, a conclusão de uma mescla de uma tomada de consciência e um calculado racionamento sobre certos dados e situações [...]. (MASSARENTI, 2006, p. 194)

Para Massarenti (2006, p. 64), a morte de Sócrates é uma homenagem ao ideal de dever para com a *pólis*, enquanto identificada com a lei; pois Sócrates, mesmo que percebendo a injustiça pela qual foi condenado, percebe-a como uma ação desvinculada da lei

da *pólis*, como uma manipulação da lei pela mão do homem vil. Sabemos que Meleto, Lícon e Anito foram os acusadores, e que foi sobre distorções da realidade que encaixaram a incriminação. Sócrates foi injustamente condenado não pela lei, mas pelo mau uso da lei. Pelo homem. Portanto, não era contra a lei que deveria se rebelar, já que esta, durante toda a sua vida, foi o parâmetro que seguiu. E o seguiu por convicção moral. Seguiu a ética coletiva porque ela era a formalização de um Estado representativo. Se não se sentisse representado, se não se sentisse em dívida com a *politeia* ateniense, deveria ter-lhe virado as costas antes, não agora, quando lhe convém para um benefício particular.

É bonito perceber que Sócrates não está “abrindo mão do seu particular”, ele acredita, justamente, que o particular *é* o coletivo. A moral individual *deve* ser complementada pela ética coletiva. E, quando abre mão da sua vida, *é*, justamente, porque, para ele, não existiria mais um Sócrates “vivo” se ele decidisse escapar da morte, isto *é*, um Sócrates que possa realizar sua essência, que *é* alcançada apenas no momento em que este se põe em relação com a coletividade. A motivação individual, neste caso, *é* legitimada pela ética corrente, por aquilo que diz a lei; exatamente porque *é*, para Sócrates, a relação recíproca entre *polítes* e *politeia* que possibilitam a existência de ambos.

E, com as seguintes palavras, tem fim a vida de Sócrates, mas não tem fim seu mito: “Pois bem, *é* tempo de andar: eu, a morrer; vós, a viver. E qual de nós se direciona ao melhor, a todos *é* obscuro” (MASSARENTI, 2006, p. 58).

## REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: O Poder Soberano e a Vida Nua I*, trd. Henrique Burigo, 2 ed., Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- BRANDÃO, Junito de Souza. *Teatro grego: tragédia e comédia*. 11 ed. Petrópolis: Vozes, 2009. 2
- FREITAG, Barbara. *Itinerários de Antígona*. Campinas: Papyrus, 1992.
- MASSARENTI, Armando (org.). *Socrate*. Bologna: Officine Grafiche Calderini, 2006.
- PLATÃO. *Críton*. Comentado por Conrado Eggers Lan. 3ª ed. Buenos Aires: Eudeba, 2010.
- REALE, Giovanni (org.). *Platone: tutti gli scritti*. Milão: Bompiani, 2000.
- SNELL, Bruno. *A cultura grega e as origens do pensamento europeu*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2009.