



O CRÍTON DE PLATÃO E A DIGNIDADE DO DIREITO

Guilherme Domingues da Motta

Doutor em Filosofia

Professor da Universidade Católica de Petrópolis

Professor 2 da PUC-Rio

Silvia Regina da Silva Barros da Cunha

Doutoranda do PPGF-UFRJ

Professora do Curso de Especialização em Filosofia Antiga da PUC-Rio.

RESUMO: Uma noção que perpassa tanto o Estatuto da Advocacia e da OAB quanto o Código de Ética e Disciplina da OAB é a noção da dignidade da profissão de advogado. Essa alta dignidade também se encontra refletida na solenidade que costuma acompanhar os atos jurídicos, cujos sinais visíveis vão desde a indumentária jurídica até o tratamento especial que se dispensa a todos os agentes envolvidos na produção da justiça. Que tudo isso atinja até mesmo os cidadãos que servem temporariamente à justiça como jurados mostra que o verdadeiro valor encontra-se mais no servir à justiça do que nas pessoas que se encontram investidas dessa função. O diálogo *Crítion*, de Platão, representa um desses momentos em que um valor se encarna com a máxima evidência, nesse caso, o valor da justiça e das leis. Ao retratar de forma magistral e exaustiva os fundamentos do profundo compromisso de Sócrates para com as leis que sustentavam a pólis, o autor lega para a posteridade um texto capaz de levar os homens de todos os tempos à compreensão do que seja a cidadania e do valor do que veio a ser chamado de estado de direito.

PALAVRAS-CHAVE: Sócrates, *Crítion*, valores, “estado de direito”.

ABSTRACT: An idea that pervades the Statute of the Brazilian Bar Association – OAB – and its Code of Ethics and Discipline is the dignity of the legal profession. Such a high dignity is reflected in the solemnity that usually accompanies legal acts, whose visible signs range from the court dress to the way all agents involved in the production of justice are handled. That all this reaches even the citizens who temporarily serve justice as members of a jury shows that the true value is to be found more in the serving of justice than in the people who perform that service. Plato’s *Crito* represents one of those moments in which a value is embodied in the clearest fashion, in this case, the value inherent in justice and in the laws. By portraying in a masterly and thorough way the underpinnings of Socrates’ deep commitment to the laws which supported the *polis*, the author bequeaths a text capable of bringing men of all time to the understanding of what citizenship is and of the value of what came to be known as the rule of law.

KEYWORDS: Socrates, *Crito*, values, “rule of law”.

Uma noção que perpassa tanto o Estatuto da Advocacia e da OAB quanto o Código de Ética e Disciplina da OAB é a noção da dignidade da profissão de advogado¹. Essa alta dignidade também se encontra refletida na solenidade que costuma acompanhar os atos jurídicos e cujos sinais visíveis vão desde a indumentária do juiz e dos demais envolvidos na produção da justiça até o tratamento que se dispensa a esses agentes.

Uma primeira reflexão sobre a causa dessa ênfase na dignidade da profissão consignada no Código de Ética da OAB e da manutenção dos sinais exteriores que a denotam levaria à conclusão de que tanto em um caso quanto no outro a intenção é tornar presente o valor de advogados e juizes, que, como bem lembra o Código de Ética da OAB, são peças fundamentais para a produção da justiça².

Porém, o próprio fato de que cidadãos comuns sejam elevados a essa alta dignidade quando atuam como jurados, ou seja, exclusivamente no momento em que são peças fundamentais para o funcionamento da justiça, indica que o valor está menos naquelas pessoas do que na justiça mesma. No tribunal do júri, os jurados, cidadãos comuns, também são togados e tratados por “excelência”. Isso revela que é por causa do valor “supremo” da justiça que os agentes envolvidos, enquanto peças necessárias para sua produção, recebem semelhante tratamento.

Sendo o Direito um conjunto de normas que visa a reger a vida social, que por sua complexidade exige um alto grau de especialização, é natural que só aqueles com formação em Direito sejam considerados como elementos permanentemente necessários para a produção da justiça e, portanto, permanentemente “contaminados” pelo valor da justiça e comprometidos com um comportamento ético compatível com a dignidade da profissão. Outro é o caso do jurado que apenas num momento determinado, o do julgamento, é peça necessária para a produção da justiça, e só nesse momento, togado, é merecedor do tratamento de “excelência”.

Que a justiça seja um valor a ser preservado e transmitido pelas gerações foi reconhecido em todos os tempos e por todas as correntes filosóficas. Desde os gregos,

¹ Cf. BRASIL, 1994, título I, cap. II, art. 6, par. único; título I, cap. VIII, art. 31; título II, cap. II, art. 54. Ver também: BRASIL, 1995, título I, cap. I, art. 2, par. único.

² Cf. BRASIL, 1994, título I, cap. I, art. 1; título I, cap. I, art. 2. Ver também: BRASIL, 1995, título I, cap. I, art. 2.

quando se discutia o significado da justiça, as posições variavam do relativismo dos sofistas à concepção dos primeiros filósofos, que a concebiam como um valor absoluto. É errado, porém, supor que a posição relativista implicasse desprezo pela justiça. A posição relativista, resumidamente, significa que não se reconhece a existência de um critério absoluto de verdade para estabelecer o que é ou não justo; não obstante, quando se levam em consideração critérios como os da conveniência e da utilidade – critérios esses que são admitidos pela vasta maioria das pessoas – a justiça ainda assim pode ser considerada um valor a ser preservado.

Assim, no diálogo de Platão intitulado *A República* (338c), o autor coloca na boca da personagem de Trasímaco³ a tese de que a justiça é o interesse do mais forte. Com essa afirmação, ele pretende sustentar que a justiça não é um valor absoluto, um parâmetro fixo por meio do qual se podem nortear as ações e reger a vida social; ao contrário, justo é aquilo que o poderoso – o mais forte – tem o poder de impor como sendo o justo. Na ótica desse diplomata culto, educado pelos sofistas, a lei e justiça nada mais são, portanto, que valores flutuantes, ao sabor do interesse do mais forte; as leis, impostas por aquele que se arrogar a função de legislador e dispuser de força para tanto, visarão a defender os interesses do eventual detentor do poder, e não o bem comum. Entretanto, note-se que a adoção dessa tese desabrida não significa que Trasímaco⁴ não esteja implicitamente admitindo que as leis sejam necessárias para reger a vida social.

Mais adiante, no mesmo diálogo, no que se poderia chamar de uma versão mitigada da tese de Trasímaco, a personagem de Gláucon, para defender que a justiça é um bem que vale só por suas consequências, defende uma posição que, de certo modo, antecipa a célebre tese contratualista de Hobbes acerca da origem do Estado⁵: a justiça consistiria num acordo entre os homens pelo qual se abre mão daquilo que seria o maior bem, cometer impunemente injustiças, em função de se evitar o maior dos males, ser vítima de injustiça sem poder vingar-se ou defender-se⁶.

O que Gláucon, o proponente dessa tese, defende é que, sendo a natureza

³ Embora Trasímaco figure historicamente como retórico e diplomata, a sua descrição na *República* permite que se o classifique como sofista. Para as referências a Trasímaco como retórico e diplomata, ver: NAILS, 2002, p. 288-289.

⁴ Para toda a discussão entre Sócrates e Trasímaco, ver: *R.* 336b-354c. Note-se ainda o testemunho de Adimanto mais adiante, na própria *República* (362d-368a), sobre o significado das teses de Trasímaco.

⁵ Sobre os aspectos em que Gláucon se aproxima e sobre aqueles em que se afasta de Hobbes, ver: STRAUSS, 1978, p. 88-89.

⁶ Para o discurso completo da Gláucon, ver: *R.* 357a-362d.

humana fundamentalmente definida pelo desejo e pela ambição⁷, a justiça seria uma espécie de restrição à nossa verdadeira natureza, uma vez que implica abster-se de dar livre curso ao desejo, consistindo a justiça, pois, na máxima: “dar a cada um o que é seu”.

Ora, se a justiça implica dar a cada um o que é seu, muitas vezes ela pode entrar em conflito com a “natureza” do indivíduo, que o leva a cobiçar o que é de outrem. Mas os homens concordam em subscrever o “acordo” exatamente por enxergar o valor social desse acordo, o qual, impondo um limite aos desejos, torna possível a vida em sociedade – com todas as “vantagens” que esta implica –.

Defender que a justiça não se resume a este tipo de acordo descrito por Gláucon passa a ser a tarefa de Sócrates na *República*, e o que se alcança no texto não é apenas um enorme alargamento do conceito de justiça, mas também a bem sucedida defesa da tese de que a justiça é um bem por si e não só por suas consequências, como sustentara Gláucon. Por mais interessante que seja o argumento com o qual Sócrates refuta a visão avançada por Gláucon, analisá-lo ultrapassaria o escopo deste texto⁸. Porém, o que importa notar aqui, e que está implícito até mesmo em posições como a de Trasímaco e a de Gláucon, é que a justiça é um valor verdadeiramente fundamental.

Também o sofista Protágoras, que celebrizou a máxima “o homem é a medida de todas as coisas”, epítome do relativismo, é retratado por Platão no diálogo homônimo como alguém que defende que a justiça seria uma virtude cívica tão importante que todas as sociedades esforçar-se-iam para ensiná-la e promover a adesão de seus cidadãos a ela, seja através da educação e dos costumes, seja através das próprias leis e da coerção⁹.

Assim, até mesmo essas visões relativistas propugnam a validade de todas as estratégias sociais que tenham por fim enaltecer a justiça como um valor em si mesmo, pois é de interesse social que ela prospere, por qualquer que seja o meio.

Não seria, portanto, de se estranhar que, mesmo numa sociedade regida por essas concepções um tanto cínicas, a justiça gozasse de alta estima e dignidade, já que o que lhe confere tal dignidade não seria modo pelo qual se explicaria seu sentido e origem,

⁷ Cf. R. 359b-c.

⁸ Sobre esse ponto ver: MOTTA, 2006.

⁹ Para uma discussão sobre as diferentes concepções das personagens de Protágoras no diálogo homônimo e de Sócrates na *República* sobre a maneira pela qual se adquirem as virtudes cívicas fundamentais, ver: MOTTA, 2014.

mas sim a ideia de que ela seja absolutamente necessária à sociedade.

Por mais diversos que sejam os motivos pelos quais se elogiam a justiça e o Estado de Direito, o que parece estar sempre implícito em qualquer discurso a respeito do tema é que eles constituem um valor inquestionável para a sociedade.

O que se proporá aqui é que o discurso de Sócrates no diálogo platônico *Crítion* representa um momento privilegiado da encarnação de um valor em seu grau máximo de evidência, a saber, o valor do Estado de Direito.

É sabido que um filósofo de nome Sócrates nasceu em Atenas em 469 a.C. e que em 399, aos setenta anos, sofreu um processo em sua cidade natal, o qual resultou em sua condenação à morte por ingestão de cicuta.

Também é sabido que esse filósofo nada escreveu, mas que foi um homem de inegável carisma, o qual, aliado ao seu preparo intelectual, franqueou-lhe a convivência com a elite econômica e intelectual de Atenas, chegando mesmo a atrair estrangeiros que acorriam à Ática apenas para conhecê-lo.

Alguns dos que o frequentaram mais assiduamente tornaram-se como que discípulos, ainda que ele mesmo se apressasse, segundo o testemunho deles próprios, em recusar o título de mestre. Isso se explica pela própria natureza de sua prática, que consistia em estar sempre disposto ao diálogo e ao debate com quem quer fosse, jamais visando à fundação duma escola ou a qualquer pagamento, como faziam, pelo contrário, os sofistas.

Dentre os mais assíduos frequentadores de Sócrates, alguns pretenderam levar adiante o que entenderam como sendo a mensagem fundamental do mestre, resolvendo-se, pois, a escrever sobre ele. Alguns chegaram mesmo a fundar escolas filosóficas.

Destes o mais destacado foi, sem sombra de dúvida, Platão, a ponto de todos os outros terem passado à história como “socráticos menores”. Platão escreveu um número considerável de diálogos, obras que consistem na representação de diálogos entre alguns personagens, sendo Sócrates, na maioria deles, o protagonista da obra.

É difícil determinar o quanto há do Sócrates histórico nos diálogos platônicos, sendo essa uma questão que já explorada à exaustão pelos especialistas, os quais chegaram às posições mais díspares: há quem entenda que, em sua juventude, Platão tenha se ocupado de retratar fielmente o pensamento de seu mestre – escrevendo os

ditos “diálogos socráticos” –¹⁰, até aqueles que duvidam radicalmente da existência de “diálogos socráticos” nesse sentido do termo¹¹.

A posição mais equilibrada é, provavelmente, aquela que sustenta que Platão em sua juventude não escreveu obras apenas com o fim de retratar o mestre; ao contrário, Platão já teria, desde o início, o seu projeto próprio, usando, assim, a personagem de Sócrates para veicular as teses que julgava necessário transmitir aos seus leitores¹².

Porém, semelhante posição não exclui que haja espaço nos diálogos para que se apresentem traços da personalidade e do pensamento do Sócrates histórico. Não seria excessivo supor que, em seus diálogos, Platão tenha desejado desenvolver, fundamentar ou explorar segundo novos critérios certos aspectos do pensamento do mestre. Aliás, estranho seria se não fosse assim, dado o caráter pessoal de sua relação com o Sócrates histórico e a admiração e apreço pelo seu modo de vida e por suas ideias.

Porém, dentre todos os escritos de Platão, há aqueles que, ainda que fictícios, parecem exigir um grau maior de proximidade com as posições do Sócrates histórico, a saber, aqueles relacionados com seu julgamento e morte.

Na *Apologia de Sócrates*, por exemplo, Platão apresenta o que seria a sua versão do discurso proferido por Sócrates em defesa própria no julgamento que o condenou à morte. Ainda que se perceba que nesse texto Platão, de forma hábil, já esteja enfatizando certos aspectos da personalidade de Sócrates, os quais poderão ser reconhecidos como pautas para serem desenvolvidas em outras obras, há de se reconhecer que, por se tratar de um fato histórico, é reduzida a margem para distanciar-se por completo do que realmente disse Sócrates na ocasião. Assim, não parece excessivo acreditar que pelo menos o espírito geral do que de fato ocorreu no julgamento de Sócrates possa ser extraído do texto da *Apologia* de Platão.

O mesmo poderia ser dito do *Eutífron*, diálogo que retrata o encontro ocorrido entre a personagem homônima e Sócrates em frente ao tribunal de Atenas no mesmo dia em que o filósofo vai tomar conhecimento da acusação que lhe fora feita. A conversa com Eutífron versará sobre um tema estritamente relacionado com o próprio processo de Sócrates, a piedade, pois, como nos informa o diálogo, as acusações feitas contra Sócrates foram de corromper a juventude, criar novos deuses e não acreditar nos

¹⁰ Ver: VLASTOS, 1991.

¹¹ Ver: KAHN, 1996.

¹² Cf. KAHN, 1996.

antigos, o que constituiria impiedade¹³.

Pois bem, ao colocar no centro do *Eutífron* uma discussão sobre o mesmo tema que embasou a acusação a Sócrates, Platão assume diferentes tipos de riscos. Se Platão escamoteasse a verdadeira posição de Sócrates sobre o divino, poderia estar, de certa forma, cumprindo um programa apologético de longo prazo, fazendo com que a posteridade considerasse injusta a acusação movida contra ele. Mas essa atitude poderia gerar protestos no momento mesmo da publicação dos diálogos, já que isso seria reconhecido como peça de apologia rasteira.

O que a leitura do texto mostra, entretanto, é a grande honestidade intelectual do filósofo ateniense. O Sócrates do *Eutífron* veicula teses no mínimo subversivas em matéria religiosa e, sob esse aspecto, o diálogo pode até fornecer bases para que a posteridade, conhecendo as leis de Atenas a respeito da piedade, considere Sócrates como no mínimo passível de sofrer um processo e mesmo de condenação¹⁴.

Essa honestidade de Platão justifica-se porque ele está claramente disposto a fazer uma defesa intelectual das posições de Sócrates em matéria de religião, como fica, de resto, demonstrado pelo aprofundamento que a *República* contém no que concerne a algumas das críticas de Sócrates sobre certos aspectos da religião tradicional grega que foram veiculadas no *Eutífron*.

Fornecidos esses indícios da honestidade intelectual de Platão ao retratar traços do Sócrates histórico em seus diálogos, cabe agora abordar o *Crítion*, obra também ligada aos eventos que marcaram o julgamento, condenação e morte de Sócrates.

Esse diálogo suscita uma série de temas relevantes para o Direito, dentre os quais o problema de saber se, independentemente de seu conteúdo, deve-se sempre obedecer às leis¹⁵. Mas o tema que se deseja discutir aqui é o de como o texto patenteia

¹³ Cf. *Euthphr.* 3b. Ver também *Ap.* 24b-c. Sobre o caráter vago da imputação de impiedade feita a Sócrates e o grau de discricção dado aos juizes para decidir sobre a matéria, ver: OBER, 2011, p.140-141. Sobre a questão das concepções religiosas de Sócrates, ver: VLASTOS, 1991, p. 157-178; BURNYEAT, 2002, p. 133-145; McPHERRAN, 2011, 111-137; BRICKHOUSE; SMITH, 1994, p. 176-212; McPHERRAN, 2002; e MOTTA, 2015, p. 149-159.

¹⁴ Sobre esse ponto note-se o “experimento” narrado por Burnyeat (2002, p. 133-145): ele propôs a uma audiência que votasse pela condenação ou absolvição de Sócrates em duas circunstâncias diferentes. A primeira votação ocorria depois de uma discussão sobre o legado de Sócrates e sobre o sentido de seus argumentos, caso em que Sócrates costumava sair absolvido. Na segunda perguntava-se se, de acordo com as leis que vigoravam em Atenas e o modo como os atenienses encaravam a questão da piedade, Sócrates mereceria ser condenado, caso em que a decisão do júri costumava se inverter.

¹⁵ Para uma discussão aprofundada sobre o “legalismo” de Sócrates, ver: OBER, 2011; KRAUT, 2002; e BRICKHOUSE; SMITH, 1994, p. 137-175.

o valor do Estado de Direito.

Esse diálogo tem com cena dramática a prisão na qual Sócrates ficou aguardando a sua execução depois do julgamento¹⁶. Narra-se um diálogo entre Sócrates e seu amigo de longa data, Críton, que o visita preocupado com a proximidade da execução da pena, que, supõe-se, dar-se-á no dia seguinte.

A intenção de Críton, que ocorre sobressaltado no fim da madrugada, é a de propor que Sócrates fuja; tudo já estaria acertado, inclusive o suborno dos guardas. Os argumentos de Críton para buscar convencer o amigo da conveniência da fuga podem ser resumidos em, basicamente, dois. O primeiro deles é que Sócrates deveria acatar a opinião da maioria. E, aos olhos da maioria, deixar de fugir, naquela situação, seria vergonhoso. Para o filósofo, porque representaria privar os amigos de sua companhia e deixar seus filhos no abandono; e para seus amigos, por deixarem de providenciar sua fuga, dispondo de recursos para tanto. As demais razões apresentadas por Críton em favor da fuga subsumem-se ao fato de que Sócrates fora condenado injustamente – e o próprio filósofo não reconhecera a justiça do julgamento – de tal modo que não haveria motivo para submeter-se à pena¹⁷.

Em seu modo habitual, Sócrates propõe a Críton analisar os argumentos do amigo em favor da fuga, a fim de verificarem se suas razões seriam ou não as mais corretas. Não podendo repudiar os princípios que sustentara ao longo de sua vida só pelo fato de encontrar-se preso aguardando a execução da pena, Sócrates afirma (46b-d) só poder concordar com a fuga caso sua razão lhe diga que aquela seria a melhor atitude a tomar na situação.

O primeiro argumento de Críton – qual seja, que se deve seguir a opinião da maioria – é de pronto refutado por Sócrates¹⁸. Em lugar de atentar à opinião de muitos, é melhor escutar a opinião de homens sensatos, em especial em áreas nas quais haja um saber consolidado e disponível para ser usado como árbitro das decisões.

Sócrates em sua resposta utiliza-se de um recurso de que lança mão em muitos diálogos: a analogia com a *tekhne*. Esse tipo de saber, cujo prestígio se consolidava cada vez mais entre os gregos, pode ser descrito com um conhecimento dos procedimentos

¹⁶ Cf. *Cri.* 43a-44b. A sentença de Sócrates não foi imediatamente executada por causa da proibição de que se derramasse sangue em Atenas enquanto não voltasse de Delos o cortejo de embarcações que a cada ano para lá partia em recordação da luta de Teseu contra o Minotauro.

¹⁷ Cf. *Cri.* 44b-46a.

¹⁸ Cf. *Cri.* 46b-48b.

que, se mobilizados com rigor, levarão a um resultado previsto, uma vez que se conheceriam as relações de causa e efeito pertinentes ao fenômeno em questão.

Assim, por exemplo, um determinado artesão pode dar garantia da qualidade do seu produto, porque entendeu as relações de causa e efeito a serem mobilizadas para a produção do resultado; da mesma forma, um médico pode esperar curar uma doença por ter compreendido sua causa e por esperar que determinado remédio atue sobre ela. A *tekhne*, portanto, envolve sempre a noção do saber de um especialista¹⁹.

A resposta de Sócrates ao argumento inicial de Críton é exatamente a de evocar uma possível analogia entre a sua situação e a de alguém que procura um especialista quando deseja um resultado certo, ao invés de meramente consultar a maioria, composta de “não-especialistas”. Assim como o doente deve procurar a opinião do médico em busca de cura para os males do corpo em lugar de ouvir a opinião da maioria, com maior razão em assuntos que dizem respeito à alma é necessário discernir o comportamento justo do injusto e ouvir a opinião daquele que é entendido nesses assuntos, já que a injustiça, tal como uma doença, arruína a porção mais nobre do indivíduo, a sua alma.

O mais notável na postura de Sócrates diante da proposta de Críton é a sua disposição para examinar a questão de forma racional e desapaixonada, mesmo nesse momento crítico de sua vida, como, de resto, ele sempre fez. Assim, tendo estabelecido o princípio de que o verdadeiramente importante não é viver, mas viver bem, o que para ele significa viver de acordo com a o belo e o justo (48b), Sócrates propõe ao amigo que investiguem em conjunto qual seria a atitude mais justa a tomar naquela situação. Se nessa análise chegassem ambos à conclusão de que o justo seria fugir, o filósofo acataria o plano de Críton. Caso contrário, se concluíssem que fugir não era uma atitude justa, ele permaneceria na prisão aguardando a execução da pena, já que em circunstância alguma se deveria intencionalmente praticar uma injustiça, nem tampouco responder a uma injustiça com outra (48d-49b).

Esta é, portanto, a questão central em torno da qual se desenvolve o diálogo: estabelecer, por meio de um exame racional, se seria acertado e justo evadir-se do cumprimento de uma pena injusta proferida num julgamento que, entretanto, seguiu os

¹⁹ Sobre a *tekhne* e o uso desse termo nos diálogos de Platão, ver: ROOCKINIK, 1996.

trâmites legais²⁰, ou se, ao contrário, o comportamento mais correto seria acatar a decisão proferida pela corte ateniense. E o princípio segundo o qual em hipótese alguma, a despeito de quaisquer considerações relativas à opinião pública, ao destino dos filhos e à própria vida, deve-se agir injustamente (49b-e) – com o qual Críton anuiu – fornece a Sócrates o fundamento a partir do qual o filósofo irá desenvolver sua defesa intransigente do cumprimento da lei.

A fim de demonstrar a Críton com maior clareza seu ponto de vista, Sócrates dá voz às leis e à cidade de Atenas, para com elas estabelecer um diálogo imaginário. Assim personificadas, as leis e a cidade podem manifestar diretamente a Críton as razões pelas quais se impõe a obediência a elas e às decisões judiciais. Desse modo, dirigindo-se a Sócrates, as leis e a comunidade cívica – *hoi nomoi kai to koinon tes poleos* – indagam:

Diz-nos, Sócrates, o que tens em mente fazer? A obra que intentas pode ter outro fim, de tua parte, que não seja destruir-nos²¹, a nós, as Leis, e conosco o Estado inteiro? Ou te parece que seja possível a este Estado continuar a existir e não ser completamente arruinado se os julgamentos por ele proferidos não tiverem força alguma e que, ao contrário, pela vontade de simples particulares, eles percam toda a autoridade e sejam destruídos? (50a-b)²²

Diante do fato de que a cidade cometera uma injustiça contra Sócrates e que a decisão proferida era contrária ao bom direito – uma das possíveis respostas à pergunta formulada pelas leis – estas redarguem:

Sócrates, era isto o que estava acordado entre ti e nós, ou te comprometeras a acatar os julgamentos que viessem a ser proferidos pela justiça do Estado? [...] Ó Sócrates, que nossas palavras não te surpreendam e, antes, responde, já que também estás habituado ao

²⁰ Sobre o julgamento de Sócrates, ver: MOSSÉ, 1990; STONE, 1988; e OBER, 2011.

²¹ Nessa passagem a linguagem de Sócrates é contundente. A ideia de destruição e ruína das leis e do Estado é enfatizada pelo emprego das formas *apolesai* e *apollumenou*, flexões do verbo *apollumi*, forma reforçada do verbo *ollumi*, significando arruinar, destruir, bem como *diaphtheirontai*, do verbo *diaphtheiro*, com o sentido de derrubar ou arruinar, inclusive moralmente.

²² Versão a partir da tradução de Léon Robin. Cf. ROBIN; MOREAU, 1950.

método de perguntar e responder. Vejamos, o que tens a nos censurar, a nós e ao Estado, para tentares a nossa destruição? (50c-d)

Como se vê, as razões apresentadas por Sócrates a Críton em defesa do cumprimento das leis e das decisões judiciais são de duas ordens distintas. A primeira delas é que a desobediência às leis e às decisões judiciais é perniciosa pois tem como resultado a própria destruição do Estado e das leis. A tese aqui defendida é que nenhum Estado sobreviveria se as decisões judiciais não tivessem força cogente e pudessem ser anuladas pelo alvedrio dos particulares. A segunda está fundada no caráter contratual da relação entre o cidadão e o Estado: uma vez que Sócrates livremente aderiu à constituição e às leis de Atenas, não seria justo voltar-se contra elas no momento em que foi por elas desfavorecido. Esse segundo argumento está calcado na força obrigatória do compromisso, isento de fraude ou coação, implicitamente celebrado pelo cidadão livre que aceita viver sob as leis de determinado Estado.

Essas duas diferentes linhas de argumentação são desenvolvidas e reforçadas num longo arazoado (50c-54d) em que a obediência às leis, comparadas aos pais, é defendida com base numa série de alegações que podem assim ser resumidas:

1 – Tal como um filho, o cidadão deve a vida, a educação e todos os demais bens às leis. Assim como o filho não deve usar de violência contra o pai, o cidadão não deve voltar-se contra as leis da cidade, mais dignas de apreço, respeito e consideração que os próprios antepassados, não sendo justo destruí-las (50d-51c)²³.

2 – Sócrates viveu durante toda a vida em Atenas e, se assim o fez, é porque de fato se comprometeu a cumprir as leis da cidade e consentiu em ser por elas governado. Com efeito, se não estivesse de acordo com elas, era livre para partir, o que nunca fez. Até mesmo durante o julgamento ele poderia ter optado pelo exílio com o consentimento da cidade, e não o fez. Portanto, não seria correto evadir-se no momento em que as circunstâncias o desfavoreciam (51d-53a).

3 – As consequências da fuga seriam nefastas não só para os amigos do filósofo, que poderiam ser banidos, como para ele próprio, que perderia a credibilidade, tornando-se inimigo das constituições justas e destruidor das leis. Sócrates acabaria por

²³ Uma noção que, como mostra Ober (2011), não era desconhecida em Atenas, tendo sido explicitamente tratada por Tucídides. Nossa tese, no entanto, é que a personagem de Sócrates no *Críton* encarna esse valor de um modo absolutamente exemplar, apresentando os fundamentos desse valor e dispendo-se até mesmo a morrer por ele.

confirmar a opinião dos juízes a seu respeito: infrator das leis da cidade e corruptor da juventude. Além disso, Sócrates se cobriria de vergonha e se condenaria a passar a vida entre os maus, já que os justos não iriam querer acolhê-lo e seus filhos seriam criados como estrangeiros. Ao contrário, ao aceitar a sentença, Sócrates morreria como homem justo e piedoso, vítima de uma injustiça praticada pelos homens, não pelas leis (53b-54d).

Com grande descortino, Sócrates aponta de forma precisa para um dos maiores problemas no tocante à relação entre as leis e o Estado de Direito. E aqui, a fim de não incorrer em anacronismo, impõe-se uma observação. A expressão ‘Estado de Direito’ foi empregada pela primeira vez no séc. XIX pelo jurista alemão Robert von Mohl (1799-1875) para definir a relação que idealmente deve existir entre o Estado e o Direito. Trata-se, portanto, de um conceito cunhado na Era Moderna do qual evidentemente os antigos não cogitaram e por meio do qual se designa determinada forma de organização política, na qual o poder do Estado se autolimita, submetendo-se às regras que ele próprio edita. Nesse sentido, poder-se-ia identificar o Estado de Direito pela presença das seguintes características: 1 – Império da lei, significando a subordinação dos poderes do Estado, em todas as esferas, às normas jurídicas que, por outro lado, devem expressar a vontade da maioria. 2 – Separação dos poderes do Estado em Legislativo, Executivo e Judiciário, de forma a assegurar a limitação e o controle do poder estatal. 3 – Respeito aos direitos fundamentais do cidadão, contrapartida aos poderes do Estado, que não se concebem como absolutos.

É certo que a Atenas do Período Clássico²⁴, durante o qual viveram Sócrates e Platão, não revestia as características do moderno Estado de Direito, tal como hoje o concebe a teoria político-constitucional. Portanto, a afirmação de que no *Crítion* Sócrates faz uma defesa das leis e do Estado de Direito deve-se ser entendida com a ressalva de que o filósofo tinha em mente as instituições e a organização política ateniense de sua época. Ora, Sócrates conheceu o período áureo da democracia

²⁴ O Período Clássico, de duração pouco inferior a duzentos anos (aprox. 480-323 a.C.) é considerado o apogeu da cultura grega. Nesse período o regime democrático conheceu notável estabilidade, tendo sofrido poucas e breves interrupções de governos tirânicos. Anteriormente, durante o chamado Período Arcaico (aprox. 800-480 a.C.), que se caracterizou pelo desenvolvimento de um novo sistema de escrita, pelo surgimento das cidades (*poleis*) e pela fundação de colônias ao longo do Mediterrâneo, prevaleceu o regime tirânico, termo que não tinha então a conotação negativa de que hoje se reveste. Em geral, o tirano era um governante autocrático que por meio da força tomava o poder das aristocracias que até então governavam por direito de sangue. Alguns tiranos, como Pisístrato de Atenas, foram muito populares, tendo a sua tirania servindo, ao cabo, como uma transição para o regime democrático.

ateniense, o primeiro regime político na história da humanidade em que os cidadãos tinham a prerrogativa de participar diretamente do poder político, seja compondo as assembleias onde eram votadas as leis, seja integrando as cortes judiciárias. E havia entre os atenienses um reconhecimento do valor supremo da lei, como garantia contra o arbítrio do governante; estes se orgulhavam das leis da cidade como uma marca distintiva de sua civilização superior²⁵.

Portanto, é em defesa desse Estado democrático²⁶, no qual os cidadãos tinham assegurada a participação política direta, e em defesa das leis, expressão dos ideais comuns dos atenienses acerca do correto e do justo²⁷, que Sócrates conclui que é preferível morrer, assegurando assim o cumprimento da decisão, ainda que iníqua, mas proferida legitimamente pelo tribunal, do que se evadir da prisão, afrontando a sentença, as leis e a própria cidade²⁸.

No exame que empreendeu juntamente com Críton, Sócrates leva o amigo a anuir que o comportamento mais justo na situação em que se encontrava estava em submeter-se à condenação que lhe fora imposta. Com o sacrifício da própria vida, ele dá

²⁵ Uma passagem da tragédia *As Suplicantes* ilustra bem essa afirmação; nos versos 429ss Eurípides põe na boca de Teseu, mítico governante de Atenas, as seguintes palavras: “Nada é mais nocivo para a cidade que o tirano. Onde ele se encontra, não há, primeiramente, leis comuns para todos e domina um só, que tem a lei sob seu arbítrio; e isso não é equidade. Mas, quando as leis são escritas, rico e pobre do mesmo modo obtêm justiça igual. O mais fraco pode contestar o poderoso com as mesmas palavras se este o insulta e seu direito prevalece se sua causa for justa” (versão a partir da tradução de E. P. Coleridge. Cf. COLERIDGE, 1938).

²⁶ Sobre a relação da personagem de Sócrates do *Críton* com a democracia, ver: VLASTOS, 1994.

²⁷ Durante o Período Arcaico o termo usualmente empregado para designar a lei era *thesmos*, plural *thesmoi*, que tem o sentido de decreto, norma outorgada ou imposta aos governados por um ato de autoridade. Já no período democrático o vocábulo que prevalece para designar lei é *nomos*, plural *nomoi*, e que abrange dois conceitos para nós distintos: a lei propriamente dita, na acepção de norma emanada de autoridade soberana e costume. Portanto, pode-se dizer que o termo *nomos* tem mais propriamente o sentido de norma de conduta aceita pela coletividade em razão de um consenso acerca do correto e do justo. Essa mudança de vocabulário parece refletir muito claramente a evolução da concepção de lei, ocorrida no seio da sociedade ateniense em função das reformas democráticas.

²⁸ Ultrapassaria o escopo deste texto discutir se aqui haveria uma oposição fundamental ou nuançada entre o Sócrates do *Críton* e o Sócrates que recusa a democracia na *República*, por exemplo. Há de se considerar, entretanto, que um diálogo como o *Críton*, que trata do fato histórico do julgamento e morte de Sócrates, está entre os diálogos platônicos em que a posição defendida pela personagem de Sócrates mais teria de se aproximar da posição do Sócrates histórico. Seria um sinal da honestidade intelectual de Platão não descaracterizar o pensamento de Sócrates num diálogo que trata claramente de um posicionamento seu diante de um fato histórico, e eis o maior testemunho disso: se, nesses textos “mais históricos” (como a própria *Apologia*), Sócrates nunca deixou de ser um crítico da democracia tal como ela era praticada em Atenas, ele também está longe de ser o que se poderia chamar de inimigo da democracia. A ideia de que a personagem de Sócrates se mostre ao longo de todo *corpus* – e, portanto, já na própria *Apologia* – um inimigo da democracia foi defendida por Stone (1988), mas de um modo que, em nosso parecer, denuncia incompreensão da dimensão filosófica da personagem de Sócrates. Para uma discussão aprofundada da questão, ver: VLASTOS, 1994; OBER, 2011; BRICKHOUSE; SMITH, 1994 e 2002; KRAUT, 2002.

aos concidadãos o testemunho mais eloquente de que o Estado só pode subsistir na medida em que haja uma adesão voluntária ao cumprimento das leis e das decisões proferidas pelas cortes judiciárias, daí ter dito tão enfaticamente, pela boca das leis, que se evadir significaria *destruir* as leis e com elas a cidade²⁹. A mensagem de Sócrates – mensagem expressa por suas atitudes, e não apenas por palavras – é que o Estado é uma construção coletiva que só pode sobreviver se houver um engajamento, uma adesão implícita da maioria no sentido de se submeter às regras legais que dele emanam e que limitam a liberdade e o interesse individuais.

Sócrates não ignorava, por óbvio, que o Estado dispõe de mecanismos para impor coercitivamente o cumprimento da lei aos recalcitrantes ou infratores. Porém, tais mecanismos acabarão sempre por se revelar insuficientes se não houver a consciência generalizada, majoritária de que a lei deve ser cumprida, sem o que o Estado de Direito colapsa, destruído numa convulsão interna, e somente podem sobreviver os regimes tirânicos, que se impõem pela força. Sem que prevaleça entre os cidadãos o consenso de que a observância voluntária das leis é a condição necessária para organizar a vida em sociedade, o Estado se desorganiza e o caos social se instaura.

Ora, no que diz respeito ao Estado e ao problema da obediência às leis que Sócrates analisa no *Críton*, há um aspecto fundamental que não pode ser desconsiderado. Em última análise, a construção dessa consciência coletiva de que as leis devem ser voluntariamente acatadas – que, como apontado, é a condição de existência do Estado de Direito – só é possível na medida em que a lei seja legitimada pela coletividade. A norma jurídica deve ser vista pelo conjunto da sociedade como expressão da soberania popular e cuja autoridade, portanto, emana de um consenso da comunidade política, à qual o cidadão dá sua adesão espontaneamente em virtude da convicção íntima de que a norma tem por finalidade garantir o bem coletivo. Pois quando as normas jurídicas não exprimem o interesse comum, mas resultam da força ou do interesse do detentor do poder, não há como falar em bem coletivo³⁰.

²⁹ Cf. *Cri.* 50a-b; 51d.

³⁰ Note-se que essa posição largamente admitida a partir da Idade Moderna não se encontra consubstanciada nas obras que representam o cerne da filosofia política de Platão: a *República* e as *Leis*. De fato, tanto uma quanto outra apresentam a visão de que a democracia não é a forma ideal de governo, muito pelo contrário. Porém, o que se deseja discutir aqui é tão somente a relevância da materialização, no *Críton*, do valor do respeito à lei. É exatamente a consciência de tal valor o traço que acomuna o Sócrates do *Críton* e a concepção moderna de Estado. De resto, pode-se admitir a existência de alguma dissonância entre a posição do Sócrates histórico e a posição de Platão sobre a democracia. O próprio

A posição de Sócrates no *Críton* deixa patente sua convicção de que as leis e as decisões dos tribunais eram legítimas, na medida que eram a encarnavam os ideais comuns abraçados pela comunidade política de Atenas, razão pela qual era necessário honrá-las e preservá-las³¹. Ainda que os tribunais de Atenas, eventualmente, pudessem proferir decisões injustas – tal como ocorrera em seu caso – valia a pena acatá-las em nome de um princípio maior. Como sempre fizera durante toda sua vida, Sócrates não se deixa guiar por interesses circunstanciais; sua decisão de não se evadir da prisão é pautada no princípio de que o bem coletivo deve prevalecer sobre o bem individual e de que se deve agir em conformidade com a justiça, fundamento último do verdadeiro Estado de Direito.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRASIL. Conselho Federal da Ordem dos Advogados do Brasil. Código de Ética e Disciplina da OAB. *Diário da Justiça*, Brasília, DF, 01 mar. 1995. Seção I, p. 4000-4004.

BRASIL. Decreto-lei nº 8.906, de 4 de julho de 1994. Estatuto da Advocacia e da OAB. *Diário Oficial [da] República Federativa do Brasil*, Poder Executivo, Brasília, DF, 5 jul. 1994. Seção I, p. 10093.

BRICKHOUSE, T. C.; SMITH, N. D. *Plato's Socrates*: New York: Oxford University Press, 1994.

_____. *The Trial and execution of Socrates: sources and controversies*. New York: Oxford University Press, 2002.

BURNYEAT, M. F. The impiety of Socrates. In: BRICKHOUSE, T. C.; SMITH, N. D. (Eds.) *The Trial and execution of Socrates: sources and controversies*. New York: Oxford University Press, 2002. p. 133-144.

COLERIDGE, E. P. (Trad.) The Suppliants. In: OATES, W.J.; O'NEILL Jr, E. (Eds.) *The Complete Greek Drama*. v.1. New York: Random House, 1938. Disponível em:

Platão, que se mostra tão refratário à democracia numa obra como a *República*, não deixou, pela sua já destacada honestidade intelectual, de dar testemunho de uma possível posição mais favorável à democracia de seu mestre, como o mostra o *Críton*.

³¹ Sobre esse ponto note-se que as próprias “leis” personificadas inferem que Sócrates se agrada delas. De um lado, porque era livre para deixar Atenas se delas não se agradasse, de outro, porque como cidadão teria o direito de argumentar pela mudança de alguma lei com a qual não concordasse. O *Críton*, portanto, levanta a questão fundamental da concordância tácita com as leis sob as quais se vive em uma sociedade democrática. Ver: *Cri*. 52a-53a. Ver também: VLASTOS, 1994, p 87-109.

<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus:text:1999.01.01_22>. Acesso em: 30/06/2017.

KAHN, C. H. *Plato and the Socratic dialogue: The philosophical use of literary form*. New York: Cambridge University Press, 1996.

_____. Vlastos' Socrates. *Phronesis*, v. 37, p. 233-258, 1992.

KRAUT, R. An inconsistent Socrates? In: BRICKHOUSE, T. C.; SMITH, N. D. (Eds.) *The Trial and execution of Socrates: sources and controversies*. New York: Oxford University Press, 2002. p. 224-234.

McPHERRAN, M. L. Does Piety Pay? Socrates on Prayer and Sacrifice. In: BRICKHOUSE, T. C.; SMITH, N. D. (Eds.) *The Trial and execution of Socrates: sources and controversies*. New York: Oxford University Press, 2002. p. 162-189.

_____. Socratic religion. In: MORRISON, D. R. (Ed.) *The Cambridge Companion to Socrates*. New York: Cambridge University Press, 2011. p. 111-137.

MOSSÉ, C. *O processo de Sócrates*. São Paulo. Jorge Zahar Editor, 1990.

MOTTA, G. D. Educação, costumes e leis como bases para a promoção das virtudes cívicas no Protágoras e na República. In: *Archai*, v. 12, p. 107-115, jan/jun 2014. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.14195/1984-249X_12_11>.

_____. A piedade socrática segundo Gregory Vlastos. In: *Revista Clássica*, v. 28, n. 2, p. 149-159, 2015.

_____. Gláucon, Adimanto e a Necessidade da Filosofia. In: *Kléos*, v. 9-10, p. 87-113, 2006.

NAILS, D. *The People of Plato: a prosopography of Plato and other Socratics*. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2002.

NUNES, C. A. (Trad.) *Eutífron*. Belém: UFPA, 1980.

_____. (Trad.) *Protágoras, Górgias, Fédon*. 2. ed. Belém: UFPA, 2002.

OBBER, J. Socrates and democratic Athens. In: MORRISON, D. R. (Ed.) *The Cambridge Companion to Socrates*. New York: Cambridge University Press, 2011. p. 138-178.

PEREIRA, M. H. R. (Trad.) *A República*. 11. ed. Introdução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.

ROBIN, L; MOREAU, M.-J. (Trad.) *Criton*. Préface de François Châtelet. Paris: Gallimard, 1950.

ROOCHNIK, D. *Of Art and Wisdom: Plato's Understanding of Techne*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1996.

STONE, I. F. *O Julgamento de Sócrates*. Tradução de Paulo Henriques Britto, apresentação de Sérgio Augusto. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

STRAUSS, Leo. *The City and Man*. Chicago: The Chicago University Press, 1978.

VLASTOS, G. Socrates *contra* Socrates in Plato. In: VLASTOS, G. *Socrates, ironist and moral philosopher*. Ithaca/New York: Cornell University Press, 1991. p. 45-80. (Cornell Studies in Classical Philosophy, v. 50).

_____. The historical Socrates and the Athenian democracy. In: VLASTOS, G. *Socratic Studies*. New York: Cambridge University Press, 1994. p. 87-108.