

# Revista Filosófica de Coimbra

vol.15 | n.º30 | 2006

Edmundo Balsemão Pires  
Fernanda Bernardo  
Gonçalo Zagalo  
Jürgen Hengelbrock  
Serhii Wakúlenko  
Maria Teresa Schiappa de Azevedo  
Maria José Figueiredo

## NO COMEÇO DA CIDADANIA: SÓCRATES E ATENAS

MARIA TERESA SCHIAPPA DE AZEVEDO\*

Um dos estudos em destaque, no caudal imenso de bibliografia que se tem acumulado sobre o processo de Sócrates, saiu já em Março de 2005 e foi publicado na *European Review of History*<sup>1</sup>. Trata-se de um balanço extensamente documentado de várias análises da famosa condenação de 399 a.C., onde o seu autor, Paul Millet, revê criticamente algumas posições relevantes, que, desde Grote a Vlastos ou Kahn, se foram afirmando ao longo dos dois últimos séculos.

Não é, contudo, a importância efectiva de uma síntese rica de perspectivas que nos leva a evocá-la no início deste estudo, e sim a circunstância de vir publicada numa revista como a *European Review of History*, vocacionada em princípio para questões de um âmbito cronológico posterior à Antiguidade clássica.

Apesar disso, a inclusão do artigo de Millet na referida revista nada tem de forçado ou arbitrário. Desde, pelo menos, Stuart Mill, no seu ensaio de 1859 *Sobre a liberdade*, que a condenação de Sócrates, equiparada à de Cristo, está na primeira linha de um debate continuamente renovado sobre os conceitos de democracia e cidadania que integram o actual horizonte político europeu – e, por extensão, o das sociedades americanas a ele afins. Conceitos cujo débito à Atenas clássica constitui um dado irrecusável, mesmo quando se põe em causa a impraticabilidade de uma “democracia directa”<sup>2</sup> ou as brechas de um sistema judicial, claramente permeável à “opinião dos muitos” (com representação nos seus 501 *dikastai* escolhidos por sorteio), e que permitiu, entre outros desvios, a condenação à morte do filósofo.

---

\* Universidade de Coimbra.

<sup>1</sup> Vol. 12.1 (“The Trial of Socrates Revisited”, pp. 23-69).

<sup>2</sup> Vide J. Ribeiro Ferreira, *Participação e poder na Grécia antiga*, Coimbra, 1990, pp. 169-176. Quanto ao (insuficiente) funcionamento dos tribunais atenienses, veja-se a síntese de P. Millet, na parte VI do artigo citado.

Sabemos, de resto, que o caso de Sócrates não foi único e que processos idênticos – de impiedade e corrupção – mobilizaram em diversas ocasiões a sociedade ateniense contra personalidades sentidas como ameaça a um *status quo* tradicional, que hasteava como bandeira os deuses e as leis da cidade (e, por vezes, as suas políticas ...). Para além da perseguição movida a Anaxágoras, por ter afirmado que o Sol era uma pedra, os testemunhos literários dos sécs.V e séc. IV a.C., condensados em Tucídides e nos oradores áticos, aludem ou versam acusações que teriam por alvo figuras *non gratae*, que hoje designaríamos por “intelectuais”<sup>3</sup>.

O processo de 399 a.C. constitui, no entanto, o mais conhecido, pelas controvérsias apaixonadas que gerou<sup>4</sup>. Dele se conservaram os termos da acusação, que Xenofonte reproduz literalmente nas *Memo-ráveis* (1.1.1): “Sócrates é culpado de não venerar os deuses que a Cidade venera e de introduzir outras divindades novas; é também culpado de corromper os jovens”. Por outro lado, da profusão de *sokratikoi logoi*, que nas décadas posteriores à execução invadiram Atenas e se impuseram como um novo género literário e filosófico – num óbvio intuito de reabilitação e de homenagem à figura do Mestre – chegaram-nos dois textos directamente implicados na tessitura jurídica do processo: as recriações elaboradas por Platão e Xenofonte sobre a defesa (em grego: *apologia*) assumida pessoalmente pelo filósofo – que terá recusado o oferecimento do orador Lísias para o representar –, ambas com o nome de *Apologia de Sócrates*.

À altura do processo, Xenofonte encontrava-se na Pérsia, a apoiar como mercenário a facção de Ciro-o-Jovem contra Artaxerxes, o soberano legítimo; de regresso à Grécia, após chefear a “Retirada dos Dez mil”, de que deixou um relato inesquecível na *Anábase*, foi impedido de entrar em Atenas por suspeita de colaboração com Esparta, proibição que se manteve por mais de duas décadas. Daí que a *Apologia* platónica, provavelmente escrita ainda na década de 390 a.C., se afigure mais próxima, se não das palavras textuais de Sócrates – que parece ter renunciado a uma defesa formal – pelo menos da *interpre-*

<sup>3</sup> Cf. R. Parker, *Athenian Religion. A History*, Oxford, 1996, pp. 207-215.

<sup>4</sup> Thomas C. Brickhouse e Nicholas D. Smith em *The Trial and Execution of Socrates. Sources and Controversies*, New York and Oxford, 2002, apresentam uma selecção expressiva de textos que, além de Platão e Xenofonte, contempla outros autores antigos, incluindo excertos significativos de uma *Apologia de Sócrates* de Libânio, orador já do séc. IV da nossa era.

tação do processo, nos seus meandros legais e extra-legais<sup>5</sup>. De qualquer modo, o convívio de Xenofonte com Sócrates, anteriormente à ida para a Pérsia, teve ainda uma duração significativa (cerca de cinco anos) e vários pormenores biográficos, referidos quer na *Apologia* quer nas *Memoráveis*, condizem plenamente com o testemunho platónico. A ausência de Atenas, à altura do processo, poderá ter sido facilmente suprida por relatos orais que corriam de cidade em cidade (como se mostra no *Fédon*) ou pela abundante literatura socrática que desde cedo começou a aparecer (e de que não é de excluir o texto platónico<sup>6</sup>).

São essas duas versões da defesa que, não obstante níveis de profundidade desiguais, permitem situar o processo no terreno específico a que hoje associamos todo o sistema judicial – ou seja, o da cidadania. Elas seriam, contudo, incompletas sem esse testemunho extraordinário que é o *Crítón*, onde a relação indivíduo/ Estado, herdeira do espírito genuíno que, no dizer de Popper, distingue a “cidade aberta” de Péricles<sup>7</sup> se apura e aprofunda na máxima de “não responder à injustiça com a injustiça” (49b-50c).

Não se estranha assim que, a par de marcos de reflexão incontornáveis, como o discurso de Péricles em Tucídides e a *Antígona* sofocleana, tanto a *Apologia* como o *Crítón* platónicos constituam uma base privilegiada de reflexão e diálogo sobre a vivência antiga e moderna de cidadania. Com a particularidade curiosa de vários dos contributos mais pertinentes provirem exactamente da área da teorização política: já no nosso milénio, análises substanciais, como as de Danna Villa e James Colaico, promovem praticamente uma revisão histórica da democracia americana, assente nesses três marcos<sup>8</sup>.

---

<sup>5</sup> Numa das raras auto-alusões, Platão dá a conhecer a sua presença no julgamento (*Apologia*, 38b). No *Fédon* 59b sugere indirectamente a sua ausência na morte de Sócrates por ter estado doente (o que pode apenas marcar um não-comprometimento com a veracidade da narrativa e das ideias aí veiculadas por Sócrates).

<sup>6</sup> Cf. Ana Elias Pinheiro, *Xenofonte. Apologia de Sócrates* (introdução, tradução e notas) in: *Mathesis* 12 (2003) esp. pp. 150-151. Quanto ao *Banquete* xenofónico, há menos dúvidas na questão da prioridade: em §§9-10, Sócrates critica abertamente as ideias de Pausânias, personagem d’*O Banquete* platónico (cf. 180d sqq.).

<sup>7</sup> *The Open Society and its Enemies*, London, 1974 (reimpr. da 5ª edição revista de 1966).

<sup>8</sup> Danna Villa, *Socratic Citizenship*, Princeton, 2001; James Colaico *Socrates against Athens*, New York, 2001) a que haverá que juntar J. Euben, John R. Wallach e Josiah Ober (eds.), *Athenian Political Thought and the Reconstruction of American Democracy*, Ithaca and London, 1994.

Independentemente do processo judicial em si (que nenhuma sociedade democrática aceitaria hoje validar) é a afirmação forte de uma consciência cívica, inscrita nas leis da Cidade e para além delas, que ressalta da imagem de Sócrates em ambos os textos platónicos, como a seguir procuraremos mostrar.

À excepção da conversa directa do *Fédon*, que tem como local Fliunte (cidade do noroeste do Peloponeso) e das *Leis*, expressamente situadas em Creta – o único diálogo sem a interveniência de Sócrates, substituído por um anónimo «Estrangeiro Atenense» – os diálogos platónicos têm invariavelmente como cenário explícito ou implícito Atenas ou locais próximos. Está neste caso a *República*, cuja conversa decorre no regresso do Pireu a Atenas; e a zona rural, ao longo do rio Ilissos, fora já das muralhas da cidade, onde Fedro, no diálogo homónimo, procura com Sócrates o alívio para um dia de calor abrasivo.

Este último passo contém uma observação emblemática: o apego de Sócrates à sua cidade é tal que raramente transpõe as suas muralhas para usufruir da beleza e da amenidade do campo. E isto, porque o campo e as árvores nada lhe “ensinam” (230d).

De facto, é no convívio espontâneo com os conhecidos (ou mesmo desconhecidos) que se cruzam diariamente no seu caminho que Sócrates testa a aquisição possível da sabedoria humana, a pesquisa dos valores pelos quais tanto a sociedade como o indivíduo devem reger-se. Só no espaço habitado e familiar de Atenas faria sentido essa permanente atitude de inquirir, com os contornos provocatórios ou, no mínimo, heterodoxos que lhe atribui a *Apologia* (e.g. 21c-d). Atitude que consigna a reversão, não apenas do tradicional elo mestre/ discípulo como também das metas do saber: pela primeira vez, como diz Cícero, a filosofia desce “dos céus às moradas dos homens» (*Tusculanas V*, 4.11)<sup>9</sup>.

Mas não é somente a impossibilidade de concretizar, noutra parte qualquer, um magistério *sui generis* (integralmente assumido como “missão divina” ao longo da *Apologia*) que prende Sócrates a Atenas<sup>10</sup>.

<sup>9</sup> Esta reversão de valores – que influenciou decisivamente a filosofia kirkegaardiana, em especial no *Conceito de ironia* – é aproximada por teorizadores actuais da postura de uma “cidadania dissidente”, que a *Apologia* platónica, em particular, exemplifica: assim Danna Villa e J. Colaico, nos estudos já citados (em contraste com Vlastos, “Socrates and the Vietnam” in *Socratic Studies*, 127-133, cuja argumentação é obviamente descontextualizada).

<sup>10</sup> Vários diálogos sublinham que jamais outras cidades se dispunham tolerar que Sócrates, enquanto *xenos*, mantivesse os mesmos hábitos e o mesmo estilo de conversas. No *Ménon*, o seu interlocutor diz-lhe abertamente: “como estrangeiro, noutra cidade, serias condenado

Quando, no *Críton*, após o julgamento, o velho amigo de infância o interpela e incita a fugir à execução ordenada pelo tribunal, lembrando-lhe a obrigação de combater a injustiça de que fora vítima, bem como de assegurar a educação dos filhos menores, Sócrates confronta-o com o fictício discurso que as Leis lhe dirigiriam no momento da fuga. Trata-se da famosa *Prosopopeia das Leis* onde, sem custo, se vislumbra a personificação da própria Atenas (e que serviu de inspiração a Cícero na idêntica *Prosopopeia da Pátria*, nas *Catilinárias I*, 18).

Não obstante a ênfase retórica da hipotética intervenção das Leis, dramaticamente justificada pela necessidade de convencer um interlocutor “não filosófico” como Críton (no pertinente *distinguo* de Roslyn Weiss<sup>11</sup>), é o enraizamento de Sócrates à sua pólis que está aqui em causa, ecoando motivações racionais e afectivas, presentes já na *Apologia*. Também nesta obra, eventualmente anterior ao *Críton*, Sócrates insinua o porquê da sua missão divina em Atenas: não será tanto a excelência e o renome da cidade em matéria de vigor intelectual (*eis sophia kai iskhyn*, 29d), quanto uma particular solidariedade gerada pelo parentesco (30a):

“E tomarei a mesma atitude com qualquer jovem ou velho, com qualquer estrangeiro ou cidadão que se me depare – mas de preferência convosco, meus concidadãos, na medida em que estou mais ligado a vós pelo sangue.”

A palavra que designa aqui “cidadão” não é *polites* mas *asty*, o termo legal apropriado, como nota Burnet, para marcar a oposição a *xenos* e *metoikos*, e para sugerir o correspondente à nossa ideia de *nacionalidade*<sup>12</sup>. Não é, pois, mero fumo retórico o apelo a um vínculo

---

por praticar a feitiçaria” (*goeteia*, 80b). Para um desenvolvimento deste aspecto vide Roslyn Weiss, *Socrates dissatisfied*, New York and Oxford, pp. 94-95.

<sup>11</sup> *Op. cit.*, esp. pp. 163-169. De recusar, no entanto, a ruptura que a A. pretende consignar, a partir de uma possibilidade de leitura aventada por J. Ober (*Political Dissent*, p. 199), entre o discurso das Leis e a chamada “secção filosófica” do diálogo (46b-50a) – a única, em seu entender, harmonizável com a doutrina socrática da *Apologia*. Ao contrário do que acontece no elogio fúnebre atribuído a Aspásia no *Menéxeno* (com assinaláveis pontos de coincidência), não há aqui sombra de ironia a justificar tal dissociação e, conseqüentemente, a “insatisfação” que a A. remete para o “silêncio” de Sócrates no final do discurso (vide esp. p. 140).

<sup>12</sup> *Plato's Euthyphro, Apology of Socrates and Crito*, Oxford, 1967 (reimpr. de 1924), p. 124.

parental que as Leis do *Crítion* reivindicam e se evidencia de forma superlativa no passo 51d:

“Fomos nós que te gerámos, te educámos e alimentámos; fomos nós que te demos em partilha, a ti como aos demais cidadãos, todas as benesses que estavam ao nosso alcance ...”

A linguagem mítica da autoctonia, que celebra nos Atenienses os descendentes da Terra-Mãe ateniense (como longamente se explicita no *Menéxeno*)<sup>13</sup>, repercute-se na vivência peculiar do cidadão que Sócrates foi e recusa deixar de ser. A ligação do indivíduo à sua pátria não é a do mero compromisso legal de acatar as suas leis em troca dos direitos que ela lhe concede, é antes a de um parentesco assumidamente biológico, que a referência a *ekgonon* “cria”, “rebento” reitera (50e).

Há assim, nas Leis do *Crítion*, uma projecção clara dos *topoi* em que a cidade ideal de Péricles se revê, de acordo com o *Discurso Fúnebre* que Tucídides atribui ao estadista na *História da Guerra do Peloponeso* (II, §§35-46). A democracia que os Atenienses “inventaram” (na expressão consagrada de Nicole Loraux<sup>14</sup>), e lhes permitiu uma conciliação única entre poder político e liberdade individual, assenta por inteiro na obediência às leis da cidade, em harmonia com as “leis não-escritas” que as complementam (§37):

---

<sup>13</sup> Numa análise concordante com os pressupostos de Weiss, Colaico fala a este respeito de “pious patriotic truisms”, entendendo globalmente o discurso como “a caricature of the deceitful rhetoric of Athenian democracy” (*op. cit.*, p. 202). Apesar do vigor argumentativo (e da base de apoio colhida no confronto com o *Menéxeno*), esta leitura pressupõe um esvaziamento de móveis afectivos, na relação Sócrates/Atenas, que a própria ambiência dramática do *Crítion* contraria: cf. supra n.11. Preferimos falar, como Dana Villa – que também realça a essencialidade desse sentimento em Sócrates –, numa “tensão” entre as duas obras, que significará, quanto a nós, não uma ruptura mas uma diferença de enfoque (*op. cit.*, pp. 44-49), justificada por momentos dramáticos diversos.

<sup>14</sup> *L’Invention d’Athènes. Histoire de l’oraison funèbre dans la cité classique*, Paris, 1981. Para Loraux, a imagem da democracia ateniense liga-se indissolivelmente à da sua criação dos *epitaphioi logoi* “os elogios fúnebres” que na época clássica passaram a completar o ritual de homenagem fúnebre prestada pela cidade aos seus militares mortos em combate. O *Discurso Fúnebre* de Péricles, após o 1º ano da Guerra do Peloponeso, constitui a expressão mais apurada do ideal cívico da cidade e da excelência do seu regime democrático, reconhecida em pensadores políticos do séc. XX como Hanna Arendt (em especial, em *The Human Condition*) e Karl Popper. Não por acaso, a obra já referida deste autor parte da definição de Atenas como “cidade aberta” em Tucídides (*polin koinen* II, §39) para a condenação da utopia platónica.

... apesar deste à vontade nas relações privadas, o receio de cometer qualquer infracção domina a nossa vida pública: o que mais conta para nós é a obediência aos que representam a autoridade, bem como às leis, em especial as que beneficiam os mais desprotegidos e todas as que, não sendo escritas (*agraphoi*), constituem unanimemente ponto de honra cumprir.

Por *agraphoi nomoi* subentenderia qualquer grego da época clássica a esfera do “divino”, cuja presença mítica nas origens de Atenas se perpetuava nas leis, nos rituais da Cidade, lembrados pouco antes, e nas suas realizações. Justamente cerca de 442 a.C. (isto é, nove anos antes da Guerra do Peloponeso), já a *Antígona* de Sófocles fazia prevalecer, de forma indelével, a justiça dos *agraphoi nomoi* a um conceito formal e indiscriminado de *nomoi*, capaz de abranger decretos impostos *ad hoc* contra o próprio espírito das leis da cidade – como era muito claramente o *kerugma* “decreto” de Creonte a proibir a sepultura a Polínicos<sup>15</sup>.

Na mesma linha, também o 2º *malista* (“em especial”) do texto tucídiano vem conferir prioridade ética às leis que asseguram não apenas uma justiça “social”, mas também “divina”. Mesmo que a harmonia entre os dois planos, confiantemente aqui evocada, se houvesse depois esborado no impacto com as atrocidades surgidas ao longo da Guerra do Peloponeso (como já se pressente na *Antígona* de Sófocles) é sempre em função de uma “re-união” destas duas instâncias de *nomos*, a humana e a divina, que a imagem ideal da pólis faz valer a sua auto-ridade<sup>16</sup>.

---

<sup>15</sup> Para as várias interpretações da peça, vide M<sup>a</sup> H. Rocha Pereira, *Sófocles. Antígona*, Lisboa, 1992, pp.26-30. A distinção entre *kerugma* e *nomos* é realçada por M<sup>a</sup> do Céu Fialho num estudo sugestivamente intitulado “Creonte de *Antígona*: um antimodelo de cidadania” in: Delfim Leão, Livio Rossetti, M<sup>a</sup> do Céu Fialho (eds.), *Nomos. Direito e sociedade na Antiguidade Clássica*, Coimbra-Madrid 2004, pp.127-138.

<sup>16</sup> Assinale-se a projecção que o discurso de Péricles-Tucídides mantém ainda na actual teorização política americana, como reconhece e.g. Danna Villa, ao criticar o seu potencial intoxicante: “With the possible exception of the Gettysburg Address, this speech is the most celebrated piece of political oratory in the history of the West.” (*op.cit.*, p. 8). Sobre o historial desse impacto em pensadores políticos europeus e americanos veja-se P. Vidal-Naquet, “A formação da Atenas burguesa” in: *A democracia grega. Ensaios sobre historiografia antiga e moderna* (trad. portuguesa), Lisboa, 1993, pp.135-181; a *Introdução* de J. Euben, John R. Wallach e Josiah Ober à edição de *Athenian Political Thought ...* pp. 1-26; e, na mesma colectânea, J. Roberts, “The Creation of a Legacy: a Manufactured Crisis in Eighteen-Century Thought” (pp. 81-102).

Esse fundamento transcendente passa incólume ao *Crítón*: não são meramente as leis formais do Estado que aí estão em causa e sim as leis supremas (*nomous ... megistous*, 53d), apenas diversas na formulação dos *agraphoi nomoi*, “as leis não-escritas” evocadas por Péricles em Tucídides ou por Antígona na peça sofocleana. Nesta medida, ainda que, na sua aplicação prática e por erro humano, as leis possam falhar, nem por isso deixam de ser o suporte material e visível de um vínculo a que se reconhece uma natureza sagrada (*timioteron ... semnoteron kai hagioteron*, 51a), não diverso daquele que impõe aos filhos o dever de estimar e venerar os pais.

Numa interpretação verosímil com a realidade histórica, Platão dá voz às Leis para lembrar quão forte é esse sentimento em Sócrates: excepto em serviço militar, apenas uma vez saiu da cidade para assistir a festividades no Istmo; o desinteresse por conhecer outros espaços geográficos e experienciar outros regimes políticos (para mais, dada a preferência manifestada – pelo menos em teoria – por constituições como as de Esparta ou Creta, 52e) tem a sua razão de ser num apego enraizado ao solo de Atenas e ao seu viver quotidiano – apego em que Sócrates avulta dos demais atenienses (*diapherontos*, 52b)<sup>17</sup>.

Não obstante a força desse vínculo, paradigmaticamente centrado em Sócrates, há uma particularidade que as Leis pertinentemente evocam *pro domo sua*: ele só se torna efectivo, moralmente irrecusável, com a adesão voluntária que cada cidadão manifesta, ao iniciar o exercício dos seus direitos (e deveres) de cidadania; mesmo depois, a opção por outras instituições – por outra “pátria”, conforme a simbiose explicitamente estabelecida – é uma opção em aberto, desde que por acordo mútuo. Assim, a decisão da fuga, a recusa de Sócrates em submeter-se ao veredicto que o condenara, jamais redundaria em benefício da justiça e antes na destruição das leis, como resulta do passo 52 c-d:

E agora não te envergonhas dessa linguagem, deixas de fazer caso de nós, as Leis, e intentas destruir-nos procedendo como o mais vil dos escravos ... O que te propões fazer é nada menos que desertar, quebrando os compromissos e os acordos (*sunthekas... kai homologias*) que te permitiram viver entre nós como cidadão!

---

<sup>17</sup> É provavelmente posterior a tradição segundo a qual Sócrates se considerava “cidadão do mundo” (Cícero, *Tusculanas* 5. 37.108), ideal que se generaliza na época helenística mas que já tem precursores no séc. V a.C., como Demócrito: vide M<sup>a</sup> H. Rocha Pereira, “Sentido de amor à pátria entre os Gregos”, *Nova Renascença* 19 (1985) 212-219, em esp. p. 216-217.

É certo que a *Apologia* nos remete para outra face, menos ortodoxa ou mesmo dissidente, da vivência socrática de cidadania, onde se reflecte o declive já longamente cavado entre a ordem divina e a ordem humana, entre o plano ideal da pólis – cuja apoteose se plasma no *Discurso Fúnebre* de Péricles<sup>18</sup> – e uma rotina empobrecida de valores, incapaz de fazer frente aos custos económicos e sociais de políticas, próprias e alheias, de orientação imperialista.

Boa parte da produção dramática das últimas décadas do séc.V a.C. (e mais explicitamente a comédia aristofânica) dá forma visível ao desencanto que se instala no confronto entre um presente mesquinho e hostil e o manifesto de uma perfeição espiritual e cívica projectada no passado. É Sócrates, contudo, que consuma a realização desse desencanto, pela via particular e indirecta que constitui a inquirição a todos e “cada um” dos Atenienses (*Ap.* 31b), fora do espaço consagrado das assembleias ou dos anfiteatros. O seu método elêntico, bem descrito na *Apologia*, concretiza em muitos aspectos um revolucionário regresso à “estaca zero” do *ethos* oficial, que não poupa sequer (a crer no *Górgias* – 515c-517a) a herança intocável de Péricles e a presunção, orgulhosamente proclamada, de uma Atenas “para educação da Grécia” (*tes Helados paideusin*, *Thc.* §39).

Nestas condições, não é de estranhar a imagem de iconoclastia e corrupção da juventude (como consta do texto da acusação), que grande número de Atenienses terá associado a Sócrates, antes e depois das *Nuvens* de Aristófanes (423 a.C.); nem tão-pouco as alegações expressas de conluio contra a democracia que, nas controvérsias que se seguiram à execução de Sócrates, terão sido invocadas por detractores como Polícrates. A linguagem manifestamente individualista que tanto Platão como Xenofonte concordam em atribuir-lhe em ambas as *Apologias*, ao reivindicar o primado de uma ordem divina e pessoal na sua actividade filosófica, configura uma postura de dissidência que, não sendo inédita em Atenas, teria no “caso Sócrates” uma feição particularmente incómoda para o *status quo* ateniense.

A desmontagem minuciosa de Platão privilegia justamente, na base da acusação, a peça aristofânica, anterior ao processo mais de vinte anos, onde o filósofo, equiparado a um mero epígono dos sofistas, se assumia como arauto da “educação nova”, substituindo os velhos deuses por divindades “naturais” e ensinando aos discípulos as táticas que lhes permitiriam fazer o Raciocínio Injusto prevalecer sobre o Justo.

---

<sup>18</sup> A definição é de J. Colaico, na análise pormenorizada que apresenta do discurso e do seu impacto (*op. cit.*, esp. cap. VI “The Athenian Polis ideal”, pp. 75-104).

Essa evocação das *Nuvens* não é meramente retórica: como observa Parker, “o Sócrates da peça e o do pronunciamento são uma e a mesma pessoa”<sup>19</sup>. Eventualmente sucessos próximos, como o fim inglório da segunda fase da Guerra do Peloponeso em 404 a.C. (reacendida por responsabilidade de Alcibíades, em 415 a.C.), seguida da Tirania dos Trinta que, por mais de um ano, espalhou o terror em Atenas, terão contribuído para activar a imagem negativa do filósofo: tanto Alcibíades como Crítias e Cármides – dois dos responsáveis pelo golpe oligárquico de 404 a.C. – pertenciam ou pertenceram a dada altura ao círculo socrático<sup>20</sup>.

Ainda nesse contexto próximo, a mutilação dos Hermes e a profanação dos Mistérios em 415 a.C. – em que Alcibíades foi também indiciado, refugiando-se em Esparta para escapar ao julgamento – poderá ter motivado um cerrar de fileiras na vigilância e na defesa da religiosidade tradicional. O pretexto de introduzir novos deuses para reforçar a acusação contra Sócrates tinha assim um terreno amplamente facilitado, embora de bases frágeis. Não só era conhecida a devoção de Sócrates pelo oráculo de Delfos, tradicional símbolo da ortodoxia religiosa (e ao qual remetia a inspiração da sua actuação filosófica)<sup>21</sup> como também o seu magistério junto dos jovens se pautava estritamente pelo “cuidado da alma” – isto é, pela procura intransigente da *arete* “virtude”. E dificilmente se imaginaria, no famoso sinal “divino” (*daimonion*) aludido como uma “voz”, que compelia a “não agir” em ocasiões determinadas, as divindades novas, alegadas pela acusação.

Na base do processo nada mais há, pois, do que a opinião “dos muitos”, porventura ressentidos com um estilo de vida e uma intervenção *sui generis*, que evitava as assembleias e os tribunais para se concretizar em conversas e interpelações privadas na agora e em outros locais públicos.

---

<sup>19</sup> *Op. cit.*, p. 205.

<sup>20</sup> Talvez os responsáveis pela fama de *misodemos* “inimigo do povo” que alusões negativas a Sócrates no séc. IV a.C. comportam: veja-se em especial G. Vlastos “The historical Socrates and the Athenian Democracy” in: *Socratic Studies*, New York and Cambridge, 1994, pp. 87-104 e Millet, na parte V do artigo citado.

<sup>21</sup> O oráculo de Delfos representava o mais importante elo comum das práticas religiosas nas cidades gregas. É para ele que Platão, na *República* 427c, remete toda a legislação em matéria religiosa: vide M<sup>a</sup> H. Rocha Pereira, Platão. República, Lisboa, 1987 (5<sup>a</sup> ed.) na nota ad loc., p. 175.

Passando à margem da “veracidade” factual do discurso produzido perante os juízes, a recriação platónica é com certeza mais fiel do que a de Xenofonte na consciencialização dessa postura, cuja *atopia* (lit. “sem lugar”) representava no fundo um desafio à expressão tradicional da vivência política em Atenas: enquanto na *Apologia* xenofônica o acusado se limita a manifestar total perplexidade por haver quem o julgasse capaz de ter cometido “algum crime merecedor da morte” (Xen. *Ap.* §26), Platão explicita ao pormenor de que modo o género de vida do Mestre e a sua exigência de “parar para pensar” (*Ap.* 31b) – em tempos dominados pela *polypragmosyne*, a ânsia ilimitada de “fazer coisas”, – constituiu no fundo a peça chave do processo movido pela Cidade. Sem que, no entanto, fora do clima apaixonado que inimizades várias, pessoais e políticas, alimentaram, se vislumbre qualquer fundamento legal. De facto, a vivência da filosofia, a que Sócrates submete a sua missão de “indisciplinador de almas” (para evocar de novo a bela frase de Jorge de Sena a respeito de Fernando Pessoa<sup>22</sup>), inculcando a exigência de uma dimensão ética na vida de cada um e na vida da Cidade, em nada colide com as suas leis – que não só permitem como fomentam a *parrhesia*, a “livre expressão de opinião” (*Górgias*, 461e).

Por outro lado, as Leis do *Crítion* não são apenas os preceitos normativos pelos quais o Estado se rege objectivamente: ao irmaná-las com as leis do Hades (54c), Platão explicita um sentimento grego, bem projectado no fr. 114 de Heraclito (“todas as leis humanas são alimentadas por uma só, a lei divina”), que sustenta também a *praxis* socrática<sup>23</sup>. De acordo com ela, o Sócrates da *Apologia* não é apenas um cidadão “integrado”, mas também exemplar, empenhado a cem por cento no cumprimento das leis e na defesa da sua cidade – quer em Atenas, quer nas campanhas militares para que havia sido destacado e de que o *Banquete* dá um inesquecível relato, pela voz de Alcibíades (vide 229e-221b, cf. *Ap.*28e).

Em todas as situações referidas aos juízes na sua defesa, o protagonista da *Apologia* faz valer antes de mais a condição intrínseca de “servidor” da cidade, de *doulos* “escravo” das suas leis, na metáfora con-

---

<sup>22</sup> Título da *Introdução* às obras em prosa, incluída em *Fernando Pessoa & C<sup>a</sup> heterónima*, Lisboa 1984 (2<sup>a</sup> ed.), pp. 69-82; cf. a nossa a nossa introdução a *Platão. Fédon*, Coimbra, 2004 (reimpr. de 1989), p. 21.

<sup>23</sup> Cf. P. Friedlaender, *Plato. The Dialogues. First Period* (trad. Inlesa), London, 1964, p. 177.

sagrada do *Crítion* (50e)<sup>24</sup>. Esta imagem em nada é contraditada pelos dois episódios biográficos da *Apologia* (32c-d) – também referidos em Xenofonte (*Mem.* 4.4.3) – de algum modo passíveis de se interpretarem como actos de “desobediência civil”: quer na oposição a uma decisão da “maioria”, por ocasião do julgamento sumário dos generais que comandaram a batalha das Arginusas, quer na recusa da missão ordenada pelos Trinta, de trazer para Atenas Léon de Salamina, a fim de aí ser executado, é o rigoroso respeito pelas Leis do *Crítion* que ressalta do testemunho conjunto de Platão e de Xenofonte.

A par de testemunho biográfico, o *Crítion* sintetiza assim, com a *Apologia*, a expressão de uma elaborada consciência cívica, cuja complexidade associa a ideia instintiva de “pátria” como “lugar” dos antepassados (*patris*) ao regime político que a concretiza – a democracia.

Embora com traços comuns a outros regimes antigos, é em Atenas que o debate sobre a cidadania ganha contornos actuais, em particular pela noção da *homologia* (acordo) entre o indivíduo e o Estado, que está subjacente às democracias surgidas na Europa, nos últimos séculos. A Sócrates, contudo – e referimo-os ao que é, em nosso entender, o Sócrates histórico –, coube a missão de repensar essa mesma *homologia* à luz de imperativos éticos que entram, não raro, em conflito com a *praxis* do Estado.

Se a Atenas democrática, no seu conjunto, se revelou incapaz de assimilar o sentido dessa postura, a época actual, pelo contrário, tende a valorizar no protagonista da *Apologia* o “criador do individualismo moral”<sup>25</sup>. A procura simultânea de uma identidade pessoal e cívica, que os debates em torno da sua condenação vieram projectar, acompanha assim a história política do Ocidente e tornou imprescindível o diálogo com a instância ética, que a *Apologia* incessantemente reclama, nas transformações positivas das sociedades do nosso tempo.

---

<sup>24</sup> É em parte o radicalismo da metáfora (aliás, lugar comum retórico) que leva Weiss a recusar a identificação do discurso nas Leis no *Crítion* com a doutrina socrática (cf. supra, n. 11), privilegiando a *Ap.* 28d, onde se deduz a possibilidade (ou o dever) de desobedecer às leis humanas sempre que estas contrariem a lei divina. Para o paralelo com a *Antígona* sofocleana vide e.g. A.D. Wozzley, *Law and Obedience. The Arguments of Plato's Crito*, Duckworth, 1979, pp. 28-61.

<sup>25</sup> Danna Villa, *op. cit.*, p. 2, que retoma alguns paralelos fecundos com a tragédia (em particular com *Rei Édipo*) sistematizados por J. Peter Euben (*The Tragedy of Political Theory. The Road not taken*, Princeton, 1990, esp. pp. 202-234).