

# 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

## A EXCELÊNCIA SOCRÁTICA, UMA VIA PARA A REALIZAÇÃO DO HUMANO

MARIA JOSÉ FIGUEIREDO

Metido numa prisão de Atenas por se recusar a deixar de filosofar, à espera da execução da pena de morte a que foi condenado por causa da sua insolência, Sócrates recusa a insistente oferta de Críton, seu amigo e seu admirador, que tem preparado o suborno aos guardas e os meios de fuga. O seu argumento é: mais vale sofrer a injustiça do que cometê-la.

Recusando-se a acatar uma eventual ordem do tribunal que o proibisse de continuar a propagar os seus pontos de vista, Sócrates não se dispõe, contudo, a insultar com a sua fuga as leis da cidade, que o viram nascer e o sustentaram, que o protegeram nos momentos melhores e nos momentos piores, e fizeram dele o cidadão que é.

Nestes dois paradoxos do comportamento socrático, podemos encontrar algumas respostas para a realização da humanidade.

### **I. Mais vale sofrer a injustiça do que cometê-la**

Na véspera do regresso a Atenas do barco proveniente de Delos, cuja chegada permitirá dar início à execução dos presos condenados à morte, Críton dirige-se, de manhã muito cedo, à prisão onde Sócrates aguarda o cumprimento da sua condenação. Vai com um fito muito preciso: persuadir o amigo a fugir, evitando a morte, pena a que foi condenado por uma maioria dos quinhentos e um juizes que se pronunciaram sobre o seu processo.

Os argumentos de Críton são argumentos de peso e de vária ordem. Em primeiro lugar, ele próprio se verá privado de um amigo insubstituível, além de correr o risco de a sua dedicação a Sócrates ser, no futuro, posta em causa, por gentes que considerem que o não terá salvado por sovínice (*Críton*, 44b-c); ora, na verdade – se acaso o próprio Sócrates se preocupa com a quantia que obrigará o amigo a gastar –, pouco lhe

custaria comprar a liberdade do prisioneiro, e mesmo esse pouco poderia ser dividido por vários, que já se haviam prontificado para tal (*Críton*, 45a-b). Por outro lado, garante, o exílio não será para Sócrates, ao contrário do que afirmou durante a sua defesa, um mal e uma sucessão de fugas de cidade em cidade (ver *Apologia*, 37c-d), porque “a qualquer parte onde chegues te quererão”<sup>1</sup> (*Críton*, 45c), diz-lhe. Finalmente, com a sua injustificada aceitação da morte, Sócrates privará os filhos da sua presença benéfica de pai e educador, o que é certamente um “caminho mais fácil” (45d), mas não melhor e mais corajoso do que o de cumprir os deveres associados à proleitura.

A todas estas razões responde Sócrates que o que ambos têm de investigar é “se devemos ou não fazer o que pedes” (46b), sugerindo assim que nenhum dos motivos que Críton lhe apresenta tem peso suficiente para com base nele se tomar uma decisão. E por que não? Possivelmente, porque nenhum destes motivos tem amplitude suficiente para ser tomado como base de qualquer decisão; porque são motivos parciais, localizados, e essa limitação circunstancial impede-os de servirem de critério para todas as acções do mesmo tipo. Mas, se não podem servir de critério para todas as acções, então não podem servir de critério para nenhuma acção, dado que o critério da conduta tem de ser tal, que seja reconhecível em todas as decisões que um homem tomar.

Mais ainda, não só estes motivos particulares não devem ser guias para a acção, como devem ainda ser afastados quando se tratar de tomar uma decisão, dado que o seu carácter circunstancial os torna prejudiciais, como Sócrates comenta de passagem:

Querido Críton, é muito justo o teu cuidado, se além de justo for correcto. Se não, quanto mais cuidados tiveres, tanto mais graves serão as consequências. (46b).

O argumento implícito parece ser o de que, quanto mais numerosas forem as razões particulares, maior é o risco de se perder a visão da razão geral. Consequentemente, estes motivos de âmbito limitado não devem ser, de todo, considerados na decisão.

Com este movimento subtil, Sócrates/Platão transfere a questão para aquele que será o quadro teórico de referência de toda a investigação dos chamados diálogos do primeiro período. Nestas conversas dramatizadas,

---

<sup>1</sup> Uso a tradução de José Trindade Santos, *Platão. Êtífron, Apologia de Sócrates, Críton*, Tradução, introdução e notas, Lisboa, Imprensa Nacional–Casa da Moeda, 1985.

conduzidas por uma pergunta heurística – o que é (x)? –, Sócrates procurará<sup>2</sup> encontrar uma definição que resista ao teste da contra-argumentação e do contra-exemplo; o objecto a definir é uma virtude – no *Laques*, a coragem, na *República* I<sup>3</sup>, a justiça, etc. –, e é o âmbito universal da pergunta que torna a resposta, sempre que for uma resposta adequada, aplicável a todos os casos particulares do mesmo tipo.

Um dos dispositivos dialécticos a que Sócrates recorre com frequência nestas conversas – prefigurado nesta recusa dos argumentos particularizados de Críton – é justamente a denúncia da ineficácia definitória da enumeração das circunstâncias. Mas aqui Sócrates vai mais longe, sugerindo mesmo que, pela sua abundância, as circunstâncias podem produzir uma ilusão de relevância sobre o espírito que delibera, cegando-o para aquilo que verdadeiramente deve ter em conta. Ou seja, não são apenas ineficazes, são perniciosas.

O filósofo propõe-se então discutir a hipótese da sua fuga da prisão com base, não nas opiniões de todos os homens, ou sequer nas opiniões da maioria, mas nas opiniões das pessoas que vale a pena ter em conta. E identifica estas últimas com as opiniões “úteis” (47a). O adjectivo não é despidendo, antes aponta directamente para o objectivo do programa moral de Sócrates: identificar e realizar aquilo que é útil à alma. Voltarei à questão já adiante.

E as pessoas cujas opiniões vale a pena ter em conta são “os homens inteligentes” (47a), mais especificamente os especialistas em cada matéria. Ora, é sabido que as opiniões dos especialistas no corpo – “o médico ou o mestre de ginástica” (47b) – são respeitadas, e os seus conselhos acatados, sob pena de maltratarmos o mesmo corpo; é que não vale “a pena viver com o que causa sofrimento e corrompe o corpo” (47e).

Da mesma maneira – e não se trata, aqui, tanto de uma analogia, como da extensão do raciocínio à contraparte do corpo –, não vale a pena viver “corrompendo aquela outra parte [de nós] que a injustiça maltrata e a justiça favorece” (47e). Pelo contrário, “de modo nenhum é correcto praticar o mal ou retribuir o mal, repelindo-o e devolvendo-o quando se o sofre” (49d); sejam quais forem as circunstâncias, é preferível sofrer a injustiça a cometê-la. Praticar a injustiça é, para a alma, o mesmo que espetar punhais em si próprio é para o corpo:

---

<sup>2</sup> Entre outras coisas igualmente importantes, como testar o saber do seu interlocutor.

<sup>3</sup> Embora esteja integrado na *República*, e tenha como sequência dramática e lógica o Livro II e os restantes Livros da obra maior, o Livro I pode ser lido autonomamente e é geralmente tido, pelo seu estilo e conteúdo, por um diálogo do primeiro período, posteriormente integrado no texto mais vasto.

danifica-a e corrompe-a, gerando um mal-estar objectivo, que o sujeito só não sentirá se estiver como que anestesiado e insensível a ele.

Mas esse – o mal que alguém pode fazer a si próprio – é o pior de todos os males, incomparavelmente superior a qualquer mal que outra pessoa possa fazer-lhe. É essa convicção que leva Sócrates a repetir aos seus acusadores, no discurso em sua defesa que profere na presença dos quinhentos e um juízes de Atenas: “Se me matares, [...] fareis mais mal a vós próprios do que a mim. [...] Poderiam talvez matar-me, banir-me ou privar-me de direitos, pensando como outros que são estas coisas grandes males. Mas eu não penso assim. O que penso é que quem o fizer está a fazer a si próprio muito pior, por tentar matar injustamente um homem.” (*Apologia*, 30c-d)

É extraordinário o alcance deste ponto de vista, de acordo com o qual a única entidade capaz de verdadeiramente fazer bem ou fazer mal a um homem é ele próprio. Se o bem e o mal reais são aqueles que afectam a alma, e não o corpo<sup>4</sup>, e se são aqueles que são gerados pelo próprio sujeito, e não os que têm origem seja em quem for – porque, por mais ameaçado que seja, isto é, por mais extremas que sejam as solicitações para praticar o mal, um homem retém sempre a capacidade de não retaliar –, então tudo o que é verdadeiramente relevante na vida de um homem tem lugar dentro do domínio das coisas que ele pode alcançar com as suas decisões; e o mal que outros possam fazer-lhe, por maior que seja, é perfeitamente trivial, comparado com o mal que ele pode fazer a si próprio. Conversamente, fazer um mal não é tanto prejudicar outra pessoa – que, por esta ordem de ideias, nem sequer pode ser realmente prejudicada por um mal que lhe seja infligido por outro –, quanto é prejudicar-se a si próprio. Daí que, nas palavras de Sócrates, as grandes vítimas da sua condenação à morte sejam os juízes que o condenaram.<sup>5</sup>

A meu ver, o mais importante do raciocínio socrático não é o problemático dualismo alma-corpo, que no *Fédon* assumirá mesmo a forma de um antagonismo entre os dois elementos<sup>6</sup>. O mais importante

<sup>4</sup> A dicotomia deve ser entendida em sentido alargado. Assim, do lado do “corpo” devem ser ainda contados todos os bens de natureza afectiva, bem como todos os bens de natureza social – a fama, a honra –, e ainda todos os bens de natureza material – como a propriedade e a fortuna. Por seu turno, a “alma” englobará os bens de natureza moral, como as virtudes, mas também, pela própria concepção socrática/platónica de virtude, todo o domínio do saber.

<sup>5</sup> Como salienta G. Vlastos, *Socrates. Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge University Press, 1991, p. 200.

<sup>6</sup> Neste caso, já tomados, ambos os elementos, num sentido mais estrito (por oposição aos sentidos referidos atrás, na nota 4); ver 64a-69e, em particular a discussão da tese segundo a qual filosofar é aprender a morrer.

neste raciocínio é a referência a uma parte de nós que é passível de ser melhorada ou piorada com a prática, respectivamente, da justiça e da injustiça, e que é, sem sombra de dúvida, a melhor e a mais preciosa parte de nós. É essa superioridade relativa da alma, por comparação com qualquer bem de natureza corporal, incluindo aquele que só pela presença da alma é proporcionado – a vida do corpo –, que faz com que seja do interesse do indivíduo realizar só aquelas acções que lhe proporcionem a melhoria da alma. Por maiores e mais reais que sejam as vantagens a retirar de uma injustiça, de maneira nenhuma compensam a desvantagem em que ela reverte para o sujeito que a comete. É por isso que a justiça lhe é sumamente útil.

Disse atrás que o programa moral socrático consiste em identificar e realizar o que é útil à alma. Percebe-se agora melhor o que isto significa: que o domínio prioritário da moralidade é o aperfeiçoamento do indivíduo. É certo que, num número muito elevado de situações, esse aperfeiçoamento se dá e por via de escolhas que envolvem os outros; mas não é nessas escolhas que se esgota a moral, já que elas têm um inevitável efeito reflexo no sujeito moral que as faz; por outro lado, há opções do indivíduo sem alcance relacional directo, que têm exactamente o mesmo peso que as anteriores no aperfeiçoamento da alma desse indivíduo e que, por esse motivo, têm tanta relevância moral como as que se dirigem aos outros. Umas e outras são decisões e acções morais exactamente pelo mesmo motivo: porque tornam mais ou menos justa a alma de quem as pratica.

Este ponto de vista parece-me particularmente relevante num momento em que a reflexão ética tende a valorizar sumamente as relações inter-individuais como domínio por excelência do comportamento moral, como se o reflexo que essas relações têm sobre nós próprios devesse, ou pudesse, ser ignorado. Na verdade, não pode. Sócrates – os gregos, em geral, quando se preocupam com o bem – inserem-se numa corrente a que se convencionou designar por egoísmo ético; por muito equívoca que seja a designação<sup>7</sup>, o que ela pretende exprimir é que a primeira preocupação do ser moral – o seu interesse mais profundo – é ele próprio. Não significa isto que o sujeito moral procure o seu próprio bem *em detrimento* do bem dos outros; ou que a moral consista na busca de uma satisfação subjectiva, e não de um bem

---

<sup>7</sup> A língua inglesa é, aqui, mais feliz que a portuguesa, pois dispõe de duas designações onde nós só temos uma: “Ordinarily, we associate egoism with selfishness, but Socrates’ version of egoism is decidedly *not* selfish”, explica W.J. Prior, *Virtue and Knowledge. An Introduction to Ancient Greek Ethics*, London, Routledge, 1991, p. 71.

objectivo<sup>8</sup>; significa que o seu objectivo prioritário é o seu próprio bem, e não o bem dos outros (ou o bem dos outros para o seu próprio bem).

Em consequência desta posição, a única vida que faz sentido é a que se adequa ao paradigma do herói épico, como Sócrates salienta na apologia que faz da sua própria vida e da sua actividade filosófica no tribunal de Atenas. A cena evocada pelo filósofo na *Apologia* (28b-d) é narrada no Canto XXII da *Ilíada*, e é uma das mais famosas e mais terríveis de todas as cenas descritas por Homero.

O divino Heitor, o herdeiro de Tróia, jaz morto aos pés de Aquiles, que lhe tirou a vida para vingar a morte de Pátroclo.

(...). Acorreram os outros filhos dos Aqueus,  
que contemplaram a estatura de corpo e a beleza arrebatadora  
de Heitor. Mas nenhum se aproximou sem desferir-lhe um golpe.

(...)

Mas depois que o despojou o divino Aquiles de pés velozes,  
disse de pé no meio dos Aqueus palavras apetrechadas de asas:

(...)

‘Granjeámos grande glória! Matámos o divino Heitor,  
a quem os Troianos rezavam na cidade como a um deus!’

Assim disse; e para o divino Heitor planeou actos sem vergonha.

Perfurou atrás os tendões de ambos os pés

do calcanhar ao tornozelo e atou-lhes correias de couro,

atando-os depois ao carro. A cabeça deixou que se arrastasse.

Depois que subiu para o carro e lá colocou as armas gloriosas,  
chicoteou os cavalos, que não se recusaram a correr em frente.

De Heitor ao ser arrastado se elevou a poeira, e dos dois lados  
os escuros cabelos se espalhavam; toda na poalha estava  
a cabeça que antes fora tão bela. (...) (*Ilíada*, XXII, 369-403)<sup>9</sup>

É uma cena arrepiante. “A cólera de Aquiles, o Pelida / (mortífera!)” (*Ilíada*, I, 1-2) abate-se com violência sobre o homem que matou em combate o seu “companheiro amado, / Pátroclo, a quem eu honrava acima de todos os outros / como a mim próprio” (*Ilíada*, XVIII, 80-82). O corpo sem vida de Heitor, a quem Aquiles teria preferido “cortar a carne e comê-la crua”, se para tal lhe sobreviessem “a força e o ânimo” (*Ilíada*, XXII, 346-347), será vergonhosamente arrastado pelo chão até ao acampamento dos Aqueus, a bela e venerada cabeça embatendo no pó ao ritmo do galope dos cavalos, à vista dos pais, da esposa e de quantos assistiram à profanação do cadáver do alto das muralhas de Ílion, com a

<sup>8</sup> Platão avança mesmo um rápido esboço de argumento anti-utilitarista (no sentido originário da expressão) em *Fédon*, 69a.

<sup>9</sup> Na tradução de Frederico Lourenço, Lisboa, Livros Cotovia, 2005.

intenção de ser deixado inse pulto e ser comido pelos cães e as aves de rapina, supremo insulto e suprema impiedade.

E é este vingador desvairado que Sócrates apresenta aos quinhentos e um juízes de Atenas como paradigma do seu próprio comportamento. A comparação é tão surpreendente para nós como terá parecido ousada aos ouvintes do filósofo; e, no entanto, é profundamente esclarecedora das suas motivações: da mesma maneira que Aquiles, perante a revelação de que “logo a seguir à de Heitor está a tua morte preparada”, responde: “Que eu morra logo de seguida” (*Ilíada*, XVIII, 96-98), assim também Sócrates considera que “um homem que valha alguma coisa [não] se deve preocupar com viver ou morrer” (*Apologia* 28b), desde que continue a respeitar, nas suas decisões, a ordem dos valores que lhe permitem tornar justa a sua alma. Por que motivo Sócrates invoca Aquiles? O que têm estes dois homens em comum? Têm a disposição de, custe o que custar, subordinar a própria vida ao bem mais precioso de todos.<sup>10</sup> Mesmo que a oportunidade de o fazer em termos públicos e dramáticos só chegue, como no caso de Sócrates, quando já for bem avançado em anos de vida (*Apologia*, 38c-d)

Finalmente, note-se que a injunção que expressa este primeiro paradoxo socrático – mais vale sofrer o mal do que cometê-lo – tem uma configuração negativa, é uma proibição. É uma barreira, e não um caminho aberto. É necessária para estabelecer os limites mínimos, mas não é suficiente como regra de vida. Tem, pois, de ser complementada com uma investigação que diga o que se deve fazer, ou seja, com uma investigação sobre as virtudes. Também nisto é a discussão a que se procede na *Apologia* e no *Críton* um prefácio às conversas que serão tema dos diálogos do primeiro período, e que desembocam tematicamente na definição das quatro virtudes cardeais – a sabedoria, a coragem, a temperança e a justiça – levada a cabo no Livro IV da *República* (427e ss).

Resumindo, este primeiro paradoxo socrático assenta em duas teses:

- a) a da superioridade da alma relativamente ao corpo
- b) a da incidência reflexiva de todas as decisões e acções morais do sujeito.

---

<sup>10</sup> Saliente-se que é este aspecto formal, disposicional, que torna a conduta de Aquiles exemplar para Sócrates. De facto, do ponto de vista material, nada pode estar mais longe de um modelo moral que condena a retaliação do que a conduta do herói da *Ilíada*; pelo contrário, é justamente este modelo agressivo da excelência que Sócrates questiona.

Daqui resultam duas consequências para a vida moral:

- i) a independência do sujeito moral, enquanto tal, relativamente a qualquer entidade exterior a si próprio
- ii) o egoísmo moral (no sentido apontado).

## II. Violar uma lei mas respeitar a legalidade

Tendo estabelecido que cometer uma injustiça é o pior dos males que um homem pode sofrer, Sócrates procurará, na segunda parte do diálogo, determinar se é ou não justo fugir da prisão – ou seja, abandonar Atenas “sem que a cidade o consinta” (*Crítón*, 50a) – a fim de evitar a morte.

Para tal, põe na boca das leis uma série de razões, com base nas quais as leis argumentam que não é justo fazer o que Crítón lhe propõe. São elas:

a) A universalidade da lei; uma cidade em que as normas sejam “transformadas por indivíduos sem autoridade” (50b), como o são quando estes lhes obedecem ou desobedecem arbitrariamente, de acordo com as suas conveniências, é uma cidade que está em vias de ser destruída; uma sociedade não pode subsistir se os seus membros procederem a uma selecção das leis a que lhes convém obedecer e daquelas que lhes convém mais violar discretamente. Tal comportamento põe irremediavelmente em causa a natureza da lei e os fundamentos da sua promulgação.

b) O carácter contratual em que assenta a relação do indivíduo com a sociedade a que pertence; o que Sócrates e a cidade acordaram entre si foi que ele se submeteria “às normas que a cidade emite” (50c). Este “acordo” – segundo o qual o estado promulga leis e os cidadãos as respeitam – é, num modelo contratualista como o aqui sugerido, o fundamento da autoridade civil, e portanto da universalidade da lei, apontada anteriormente; a sistemática violação dos termos concretos desse acordo pode vir a gerar o caos.

c) Por outro lado, a permanência numa sociedade é uma declaração implícita de aceitação das leis vigentes, que – ainda no modelo contratualista atrás referido – gera uma obrigação acrescida de lealdade; de facto, fora com base nas leis da cidade que seu pai e sua mãe se haviam casado e gerado o próprio Sócrates; com base nelas fora alimentado e educado (50d-e); e com base nessas leis vivera toda a sua vida, sem delas se queixar, ele que nunca abandonara Atenas “a não ser em campanha” (52b). No entanto, “nenhuma de nós, as leis, é

obstáculo, nem lhe impede a saída, se alguém quiser deixar-nos para as colónias, se não o satisfizemos (...), saindo daqui com os seus pertences” (51d). Portanto, “ao que ficar connosco (...), mais dizemos que concorda connosco” (51e), não lhe sendo, pois, lícito desobedecer quando a questão se torna mais pessoal e acatar as leis implica um perigo maior.

d) Finalmente, ao fugir, Sócrates estaria a dar razão a quantos faziam dele “corruptor dos jovens” (53c) – uma das acusações de que fora alvo (ver *Apologia*, 24c, que retomarei já a seguir) e com base na qual havia sido condenado, injustamente, em sua opinião –, pois quem corrompe as leis corrompe *ipso facto* os cidadãos, pelas razões apresentadas atrás (particularmente em a) e b)).

Em suma, a proposta de Críton tem de ser recusada, e Sócrates deve permanecer no seu posto, esperando o momento da execução. Terá, assim, “sido injustiçado, não por nós, as leis, mas pelos homens” (54c), coisa de pouca monta, como se viu na primeira parte.

Ora, este Sócrates cordato e cumpridor da legalidade parece contrastar vivamente com o orador insolente e atrevido que, na *Apologia*, desafia os juízes que se preparam para o condenar, e provoca aqueles que o absolveram, de tal maneira que a sentença da sua condenação à morte é votada por um número de juízes superior ao daquele que votara a sua culpabilidade. Com o seu discurso de aceitação da condenação – em que propõe, em alternativa à pena de morte, “ser alimentado no Pritaneu” (36d), ou seja, viver a expensas públicas; ou então pagar do seu bolso “uma mina de prata” (38b), que mais não pode pagar –, com este discurso, o filósofo conseguira irritar mesmo aqueles que inicialmente o haviam defendido.

E, contudo, a ira de Sócrates é justificada. Levado a tribunal com uma série de acusações – umas mais antigas, como a de que “investiga os fenómenos celestes e pesquisa tudo o que se passa debaixo da terra e faz dos argumentos fracos fortes argumentos” (18b); outras mais recentes, como a de que corrompe os jovens, ensinando-os a não acatarem os deuses da cidade, mas outras divindades novas (26b) –, levado a tribunal para responder a esta série de acusações, Sócrates refuta-as uma por uma, mostrando que está inocente de todas elas.

Mas bem sabe ele que não é isso que há-de condená-lo, e sim a “grande animosidade que se gerou contra mim” (28a), como ele próprio declara. E como se gerou tal aversão? A história é conhecida: Querefonte, seu amigo e admirador, vai a Delfos a fim de saber se há na Grécia homem mais sábio que Sócrates. “Retorquiu-lhe a Pítia que ninguém era mais sábio” (*Apologia*, 21a). Intrigado com semelhante

oráculo, mas impossibilitado de consultar a vidente quanto ao seu sentido, já que de tais revelações não há explicação, Sócrates empreende desmenti-lo, procurando entre os seus concidadãos ao menos um mais sábio do que ele (21c). Passa, pois, a interrogar todos quantos têm fama de sábios, e afirmam eles próprios saber – os políticos, em primeiro lugar, depois os poetas, e por fim os artífices (21c-22e) –, chegando à conclusão de que nenhum deles sabe o que julga saber. Ora, considerando que a única sabedoria que reconhece em si próprio é a de nada saber, e por isso nada julgar saber (21d), Sócrates chega à famosa conclusão de que o oráculo do deus indicará, afinal, que “a sabedoria humana é coisa de pouco ou nenhum valor” (23a).

Mas, neste processo, irritou os cidadãos de Atenas, e não é de espantar que o tenha feito: não só lhes mostrou que o seu saber era totalmente desprovido de solidez, passível de ser desmoronado perante o interrogatório de outro aparentemente muito menos competente do que eles; como despertou neles a suspeita de que conhecia as respostas às perguntas que fazia (23a), e de que lhas escondia com o simples fito de os humilhar. Foi por tal procedimento, e por nenhuma outra coisa, que foi levado a tribunal; e é esse procedimento, e nenhuma outra coisa, que os seus acusadores, e muitos outros cidadãos de Atenas, querem ver suspenso.

Ora, por razões diversas, que vão desde a necessidade de obedecer antes aos deuses do que aos homens (29d), até à convicção de que o que faz é “uma dádiva do deus à cidade” (31b), pois “outro como eu não vos aparecerá facilmente” (31a), Sócrates não pode, em circunstância alguma, aceitar tal imposição. Porém, ao recusar-se a deixar de filosofar se essa fosse a condição imposta pelos juízes para a sua libertação<sup>11</sup>, não está a desobedecer às leis da cidade mas, pelo contrário, a respeitá-las.

E isto por duas razões. Em primeiro lugar, porque está a marcar a sua posição do modo mais público possível; não está a aceitar subrepticamente a absolvição, para prosseguir na clandestinidade uma actividade proibida. Em segundo lugar, porque se mostra disposto a aceitar a condenação que for a consequência da sua recusa: “não mudarei de conduta, nem que tenha de morrer mil vezes” (*Apologia*, 30c),

---

<sup>11</sup> E note-se que, de acordo com o texto da *Apologia* (29c-30c), nem sequer se trata de uma condição que tinha sido efectivamente imposta, ou de uma proposta que lhe tenha sido realmente feita pelos juízes como contrapartida da absolvição. Trata-se de uma hipótese que o próprio Sócrates coloca (“Supondo que me absolveis agora...”), que surge mais como um dispositivo retórico destinado a reforçar o seu compromisso com a filosofia.

declara. Ou seja, propõe-se desobedecer à lei, mas apenas a um nível previsto na própria lei, que para tal desobediência impôs uma correspondente sanção – sanção essa que o filósofo se dispõe a acatar. Trata-se, pois, de uma desobediência obediente, digamos assim; de uma violação da lei que não contesta o direito que a lei tem de se ressarcir dessa violação.

Mas, se este respeito formal pela legalidade não for suficiente para ilibar Sócrates da acusação de subversão, ainda podemos salientar que, do ponto de vista material, aquilo em que o filósofo se propõe violar a lei é o único ponto em que a lei prevê ser violada sem punição.

De facto, Sócrates não se propõe cometer actos ilegais, como levar a julgamento, “em grupo, os dez generais que não tinham recolhido os corpos dos naufragos, após a batalha” (32b) das Ilhas Arginusas, em 407 a.C., batalha de que os atenienses haviam saído vencedores; porém, acossados pela iminência de uma tempestade, os generais haviam cometido um grave acto de impiedade, fugindo e abandonando no mar os corpos dos que haviam perecido na batalha; tal acto era passível de acusação civil, mas julgar colectivamente os acusados era ilegal e, enquanto membro do Conselho, Sócrates recusara-se a sancionar tal procedimento.

Não, o que o filósofo se propõe fazer com a prossecução da sua actividade não é uma ilegalidade, antes está previsto na própria lei; trata-se de “persuadi-la, com argumentos justos” (*Críton*, 50b-c) de que está enganada, e de que deve portanto ser alterada. Noutra coisa não consiste a actividade a que se dedica profissionalmente, senão em questionar as pessoas – a começar pelos políticos, como atrás se disse, os que têm influência directa na promulgação das leis – acerca do justo e do injusto, do bem e do mal. Do facto de este processo ter sido, imediata e aparentemente, um fracasso não pode seguir-se que ele seja substituível, pois qualquer outro gera o caos, e o caos gera a força e o poder da violência. Ora, como Sócrates bem sabia por experiência directa, ele que vivera sob o domínio dos Trinta Tiranos (ver *Apologia*, 32c-d), o poder da violência é cego à razão, não se deixando persuadir pelos argumentos, mas só podendo ser dominado por outra força mais poderosa. Assim sendo, a única maneira de manter a possibilidade de alterar as leis por via da persuasão – isto é, por via da busca do melhor – é contribuindo para manter a legalidade, nem que para isso seja necessário ingerir a cicuta.

Não há, portanto, qualquer contradição entre a personagem da *Apologia* e a do *Críton*, ambas convencidas de que a legalidade deve prevalecer, sob pena de as cidades se desmornarem, ambas dispostas a contribuir para a alteração das leis que lhes pareçam injustas, por serem

prejudiciais à saúde da única parte de nós que vale absolutamente a pena melhorar.

Nestes dois pontos – na tese de que vale mais sofrer o mal do que praticá-lo; e na tese de que é obrigação de um cidadão respeitar a legalidade mesmo quando desobedece às leis –, nestes dois pontos é a excelência socrática uma via para a realização do humano de qualquer tempo histórico.