

JOSÉ COLEN\*

## **PORQUE OBEDECER ÀS LEIS? RELER O *CRÍTON* DE PLATÃO**

### **Introdução**

O *Crítón* de Platão, apesar de ser um dos seus mais curtos diálogos – com mera dezena de páginas *Stephanus* – já foi objecto de muitos e, por vezes, extensos trabalhos. A breve mas interessante peça platónica apresenta, no final da conversa com Crítón, um monólogo único entre Sócrates e a cidade de Atenas personificada nas suas leis. As atenções recaem quase sempre sobre o discurso das Leis, porque é uma das mais antigas argumentações em que se apresenta uma tentativa sistemática de explicar racionalmente o fundamento do regime e das leis em democracia. Como acontece com a maioria dos textos platónicos, a sua interpretação é polémica, senão equívoca.

O *Crítón* é um dos diálogos da série narrativa que rodeia a condenação de Sócrates. O *Eutífron* tem lugar nas vésperas do julgamento, a *Apologia* no decurso do juízo em tribunal, o *Crítón* na prisão que se segue, o *Fédon* no dia da morte de Sócrates. Os diferentes diálogos apresentam não só mudanças de lugar, mas de atmosfera e temperamento: uma conversa de rua em pleno dia, os discursos no Tribunal dos Quinhentos, um diálogo íntimo na prisão, reflexões ou competições de perguntas e respostas com um círculo restrito, ou mais ou menos alargado, de amigos, etc. As últimas palavras de Sócrates oscilam entre a «arrogância» e a resignação, a dúvida e a esperança na vida depois da morte<sup>1</sup>. Noutros diálogos, algumas passagens podem também ser lidas como alusões proféticas à condenação do mestre de Platão (*Górgias* 521e

---

\* José Colen é doutorado em Ciência Política, investigador convidado do CESPra na École des Hautes Études en Sciences Sociales (Paris), investigador associado ao CEH da Universidade do Minho (Braga) e bolseiro da Fundação da Ciência e Tecnologia.

<sup>1</sup> Vide. GUARDINI, Romano *The Death of Socrates. An interpretation of the platonic dialogues: Euthyphro, Apology, Crito and Phaedo*, Sheed & Ward: London, 1948, p. 70 e ss. e também a recente obra de ZUCKERT, Catherine H., *Plato's Philosophers: The Coherence of the Dialogues*, University of Chicago Press, Chicago, 2009, pp. 736-814.

e ss., cfr. 464d), mas a proximidade da morte confere um dramatismo peculiar a este grupo restrito de diálogos que colocam em cena uma «crise»<sup>2</sup> que modifica sem regresso a posição e até a escrita deste filósofo.

No entanto, de toda esta série narrativa, a maioria dos autores académicos, antigos e recentes, julga próximos sobretudo o *Crítion* e a *Apologia de Sócrates*. O primeiro seria uma espécie de peça complementar à *Apologia*. George Grote, e. g., trata-os em conjunto e o mesmo faz a recente síntese de Charles Kahn<sup>3</sup>, apesar de separados por século e meio de erudição. As divergências não são de monta. Alguns académicos julgam o *Crítion* posterior e pensam que corrige a *Apologia*, outros, ligeiramente anterior, mas a maioria, sem argumentos definitivos é certo, julgam não só que as respectivas datas de composição são próximas, como também que estão entre os primeiros diálogos escritos<sup>4</sup>. Esta aproximação justifica-se não só porque compartilham o mesmo assunto, a condenação de Sócrates, mas porque ambos têm muitas afinidades de estilo e são compostos por longos discursos, apropriados num ambiente que podemos designar como judicial.

A vivacidade levou muitos académicos, além disso, a julgar que foram compostos pouco depois da morte de Sócrates, inspirados na pungente dor e nas recordações recentes de Platão. Entre as razões aduzidas está a «autenticidade» e o dramatismo que estes diálogos transmitem e que se explicaria pela frescura dos sentimentos do autor

---

<sup>2</sup> Embora RYLE, Gilbert *Plato's Progress*, Cambridge University Press, New York, 1966, julgue que a «crise» seja realmente provocada pela condenação de Platão que o proíbe de ensinar jovens. Mas veja-se a crítica de Charles H. KAHN, «Plato's Progress by Gilbert Ryle», *The Journal of Philosophy*, Vol. 65, No. 12 (Jun. 13, 1968), pp. 364-375.

<sup>3</sup> Cfr. GROTE, George, *Plato and the other companions of Sokrates*, John Murray: London, 1865, versão *facsimile* de Adamant Media, 2005, vol. I. e KAHN, Charles, *Plato and the socratic dialogue. The philosophical use of a literary form*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

<sup>4</sup> Esta posição tem sido mantida pelos recentes autores de estudos estilométricos: cfr. BRANDWOOD, Leonard, *The chronology of Plato's Dialogues*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, LEDGER, G. R., *Recounting Plato. A computer analysis of Plato's style*, Clarendon Press, Oxford, 1989, *pace* NAILS, Debra, *Agora, Academia and the conduct of philosophy*, que pensa que esta conclusão não se infere do resultado dos seus próprios estudos mas de uma tradição que se recusaram a romper.

face à morte ainda próxima do seu querido mestre<sup>5</sup>. Poderíamos, pelo contrário, com igual legitimidade, considerá-los entre as obras de maturidade, pois a mestria na expressão dramática e literária não costuma surgir nos primeiros esboços de um escritor, pelo que podemos dizer que aquela opinião presume silenciosamente uma teoria sobre o «talento natural» do autor e a obra de arte como «expressão» dos seus sentimentos.

Os dois diálogos, de cuja autenticidade poucos duvidaram<sup>6</sup>, dizem coisas, ao menos aparentemente, contraditórias sobre o que, segundo Isaiah Berlin, é o mais profundo e difícil problema da teoria política, o motivo da obediência: na *Apologia* Sócrates diz que há, para ele, imperativos mais elevados que as ordens do tribunal ou as leis da cidade; no *Crítón* as Leis dizem a Sócrates que não há alternativa senão persuadir democraticamente ou obedecer sem reservas às decisões judiciais. A conciliação deste paradoxo é a questão central que ainda recentemente levou vários classicistas a dedicar numerosos estudos, dos quais alguns têm a dimensão de livros<sup>7</sup>, a este pequeno diálogo de Platão.

---

<sup>5</sup> Mas com argumentos similares sobre a «frescura» o *Fedro* foi durante muito tempo considerado a primeira obra de Platão, seguindo o testemunho de LAÉRCIO, Diógenes, *Vidas de filósofos eminentes*, III.

<sup>6</sup> Não há bela sem senão: Ast considerava a *Apologia de Sócrates* como espúria *apud* PANGLE, Thomas *The Roots of political philosophy. Ten forgotten Socratic dialogues*, Cornell Univ. Press, Ithaca and London, 1987, p. 5.

<sup>7</sup> Devemos salientar ao menos três que mantêm que Sócrates argumenta em favor do estado de direito ou «rule of law»: KRAUT, Richard, *Socrates and the State*, Princeton University Press, Princeton (NJ), 1984, por exemplo, diz que a posição de Sócrates é análoga à do bom patriota democrata, T. H. Green [*Lectures on the principles of political obligation*, sec. 100, p. 111]: «Num país como o nosso, com governo popular e métodos definidos de promulgar e contestar as leis, a resposta do senso comum é simples e suficiente. Deve fazer tudo o que pode para ver a ordem anulada, mas até que seja anulada deve conformar-se com ela.» Citado por Kraut nas pp. 55, 206.

Mas também WOZZLEY, A. D., *Law and obedience: the argument of Plato's Crito*, Duckworth, London, 1979 e ALLEN, R. E., *Socrates and legal obligation*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1980, identificam a posição de Sócrates com a das Leis.

O único estudo com a extensão de um livro que defende a interpretação alternativa é WEISS, Roslyn. *Socrates dissatisfied*, Oxford University Press, New York, 1998, que defende não só que a conversa de Sócrates anterior ao discurso já inclui uma argumentação

Também Leo Strauss, o controverso pensador que fez renascer a ciência política nos Estados Unidos, na sua última obra, deixada incompleta e publicada postumamente, apresenta os dois diálogos lado a lado, como um díptico. Mas ele chama a atenção para uma diferença fundamental entre os dois diálogos: enquanto a *Apologia* é a «conversa pública, em pleno dia com a cidade de Atenas, *Críton* é a conversa na mais estrita privacidade, escondida de todos pelas paredes da prisão, com o seu mais velho amigo»<sup>8</sup>. É portanto natural que aquilo que diz a quem está preparado para o ouvir não coincida com o que diz à multidão no Tribunal dos Quinhentos.

A nossa perplexidade, porém, não desaparece completamente: para a maioria das pessoas o normal hoje seria mostrar-se num tribunal público na defensiva e ser mais sincero, senão desbocado, na privacidade e não o inverso. Quer dizer, esperaríamos que se submetesse à vista de todos, tanto mais que está em causa o júzo por pessoas cuja opinião não é a mais digna de consideração, e se mostrasse insubmisso quando só ouve um camarada de infância, nascido no mesmo demo: hoje a públicas virtudes correspondem vícios privados. Paradoxo que não escapou aos autores da época: Xenofonte tenta justificar longamente o «orgulho» ou arrogância de Sócrates em tribunal, quando lutava pela sua vida<sup>9</sup>. Mas esta perplexidade não descarta que Sócrates apresente diferentes doutrinas, de acordo com a capacidade do seu interlocutor, em diferentes circunstâncias. Este é, talvez, o sentido fundamental da «ironia» que se atribui pejorativamente a Sócrates<sup>10</sup>.

---

completa contra a fuga, mas que Sócrates apresenta o discurso das leis para benefício de Críton e este é até oposto à sua própria opinião.

<sup>8</sup> STRAUSS, Leo, «On Plato's *Apology of Socrates and Críton*», in *Studies in Platonic political philosophy*, Chicago University Press, Chicago, 1983 p. 54.

<sup>9</sup> Cfr. XENOFONTE, *Memoráveis*, I.1 e *Apologia de Sócrates*.

<sup>10</sup> «Muito, para não dizer tudo, parece depender do que é a ironia Socrática. A ironia é uma espécie de dissimulação ou inverdade», STRAUSS, L., *City and Man*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1963. O conceito de «ironia complexa» de VLASTOS, George, *Socrates: Ironist and moral philosopher*, Cambridge University Press, Cambridge, 1991, apesar das diferenças, não contradiz esta ideia. A bibliografia e a discussão sobre o sentido da ironia de Sócrates, todavia, é inumerável e impossível de abarcar e não é sequer possível fazer-lhe aqui uma referência minimamente completa.

## Aquiles e o sonho de Sócrates

Quais são as circunstâncias? Em primeiro lugar devemos ter em conta o ambiente do diálogo, tal como é sugerido por Platão, embora apenas indirectamente, uma vez que este é um diálogo «interpretado» e não «narrado», para usar a antiga taxonomia que Diógenes Laércio aplicou ao *corpus* platónico – facto que levaria a atribuir-lhe uma data de composição, muito mais recente, posterior ao *Teeteto*, segundo a lógica da argumentação da corrente «desenvolvimentista»<sup>11</sup>.

No início, Sócrates dorme profundamente (*Crítion* 44 a7-8), enquanto Crítion, que chegou ainda de noite, o contempla a dormir sem o querer incomodar. Ao acordar, Sócrates recorda o seu sonho, com uma bela dama de vestes brancas, que o chama e profetiza a sua ida para a Tessália, utilizando as palavras de Aquiles na *Ilíada*: «No terceiro dia chegarás à Fértil Ftia», apenas transpostas para a segunda pessoa (cfr. *Crítion* 44b6 e *Ilíada* IX, 363)<sup>12</sup>. Depois da conversa com Crítion, Sócrates parece perder novamente a consciência – novamente reduzido ao estado de inconsciência – pois a *prosopopeia* das Leis, que reverbera intimamente nele, deixa-o possuído, louco e excitado como os coribantes. Aparentemente todo o discurso se pode passar sem o sol nascer. O diálogo começa certamente antes da madrugada, à semelhança do início

---

<sup>11</sup> Mas o uso das afirmações no *Teeteto* sobre o cansaço com os diálogos de forma narrada para a datação «falham sempre»: NAILS, Debra, *Agora, Academia and the conduct of philosophy*, p. 124

<sup>12</sup> Cfr. PAYNE, Thomas, «The *Crito* as a mythological mime», *Interpretation*, Vol 11, nº1 (Jan 1983), pp. 1-23. Payne afirma mesmo que o *Crítion* está estruturado como uma imitação de um mito, tese que não é convincente.

Strauss explica que o sonho na realidade combina duas passagens: IX, 363e XVII, 94 e ss. O sonho diz-lhe o que Aquiles afirma a Ulisses quando recusa a embaixada de Agamémnon, o seu rei, e ameaça ir para a Ftia, na Tessália. A bela mulher sugere a deusa Tétis que profetiza a sua morte antes de Heitor. Aquiles, que Sócrates na *Apologia* (28c2-d5) apresenta como modelo de conduta, escolhe morrer nobremente a viver em desgraça. Vide STRAUSS, L. «On Plato's *Apology of Socrates and Crito*», p. 54. Mas o texto de KRAMER, Scott «Socrates' dream: *Crito* 44a-b», *The Classical Journal*, Vol. 83, No. 3 (Feb- Mar 1988), pp. 193-197 mostra claramente que a referência à *Ilíada* é mais abrangente ainda: cfr. e.g. *Ilíada*, IX, 410-16 e XVIII, 78-126.

A exegese do sonho é do próprio Sócrates e LAÉRCIO, Diógenes, *Vidas de filósofos eminentes*, XI, 5.35 afirma que o sonho é histórico.

do *Protágoras* (*Prot.* 310 a8) em que Hipócrates também acorda Sócrates antes de amanhecer. Simplesmente, neste último diálogo, o sol levanta-se e os interlocutores vêem-se (*Prot.* 312 a 2-3), o que sugere que nem toda a conversa se terá passado às escuras, com os amigos a falarem sem reconhecerem os seus rostos. O silêncio é eloquente, pois mesmo num diálogo interpretado não seria difícil literariamente sugerir que Sócrates passeia no quarto, ou que vê a face do amigo, mas no *Crítion*, a conversa, que não dura certamente mais de uma hora, «de certeza que não se passa toda à luz do dia»<sup>13</sup>: Sócrates não se senta, nem anda. Possivelmente, visto que mal começou a clarear, permanece deitado às escuras, como quando *Crítion* chegou, como uma antecipação da morte.

Porque essa é a circunstância principal que afecta as doutrinas do diálogo. A morte é reveladora, porque é a suprema prova. Mantém Sócrates as mesmas opiniões que antes defendia, ou estas eram apenas «convenções edificantes» que perdem a força obrigatória em face da morte? (Hobbes concedia ao condenado à morte a dispensa das obrigações para com o Estado). O medo da morte próxima afecta certamente a serenidade do juízo: Sócrates afirma a Crítion que ele está em melhor posição de pesar os argumentos, pois a morte do seu camarada não está iminente (*Crítion* 46d e 46e *in fine*).

### **O discurso das leis e a lealdade ao regime**

O diálogo tem apenas dois personagens, mas em certo momento da conversa, pela boca de Sócrates surge em cena um coro de Leis, análogo aos coros dos teatros trágicos. As Leis personificadas – depois de advertirem Sócrates de que este não pode estranhar a sua linguagem, que é do inquérito judicial, uma vez que ele próprio usou com frequência perguntas e respostas (50c) – afirmam que se pudessem falar com Sócrates argumentariam o seguinte: a fuga dele «destrói» as Leis e nenhuma cidade pode subsistir quando as sentenças dos tribunais são desrespeitadas por simples particulares, pelo que Sócrates se deve submeter; Sócrates não tem motivo de queixa contra a cidade que o movam a tal destruição, pois aprova as leis sobre o casamento, o nascimento, a educação e o ensino básico em música e ginástica. Mais:

---

<sup>13</sup> Cfr. STRAUSS, L. «On Plato's *Apology of Socrates and Crito*», p. 55.

Sócrates é filho e servo das leis e não seu igual e, portanto, não pode responder à injustiça com outra injustiça; como não o devem fazer os filhos e servos frente aos pais e aos amos, pois também os cidadãos não são iguais às leis e à pátria. A pátria é ainda mais venerável que os pais e antepassados; desobedecer às leis é incompatível com a excelência pessoal que ele próprio sempre apregoou; desde que entra na plena posse dos seus direitos civis, o cidadão tem o dever de «persuadir ou obedecer», i. e., fazer ouvir a sua «voz» ou «sair» da cidade, levando consigo os seus bens e partir para uma colónia ou outro lugar. O ateniense tem não só a liberdade do cidadão de falar livremente (*parresia*) ou de exprimir a sua opinião na assembleia (*isegoria*), mas também a liberdade do consumidor de «votar com os pés» porque a cidade não é tirânica e a sua autoridade se baseia no consentimento ou na convenção com os seus habitantes; em compensação, àqueles que desejam ficar a lei pede obediência sem reservas, mesmo que isso signifique espancamento, grilhões ou a convocatória para a guerra, i. e., a cidade pode pedir-lhe «o supremo sacrifício», sem que o cidadão deserte do seu posto.

As Leis demonstram depois que os seus argumentos se aplicam de modo particular a Sócrates, que toda a sua vida mostrou preferir Atenas com acções, embora nem sempre com palavras – uma vez que era sabido que elogiava antes as leis de Esparta e Creta. Disse também preferir a morte ao exílio e seria sumamente ridículo e desonroso fugir na velhice, abandonando os amigos, tornar-se desleal, educando os seus filhos como estrangeiros; ou viver em cidades mal governadas, onde a sua fuga seria uma mera anedota. As Leis de Atenas reclamam ainda que são irmãs das Leis do Hades, que são infalíveis.

A cidade parece reclamar muito e deixar pouco espaço aos cidadãos, que não devem sequer resistir à injustiça mas, segundo algumas interpretações, o *Críton* não é mais que uma lição de lealdade à constituição ateniense (democrática), a mais importante lição de Sócrates – afirma Popper – pois é a lição da sua morte: «Só se fico posso colocar para além de toda a dúvida a minha lealdade ao Estado, com as suas leis

democráticas, e provar que nunca fui o seu inimigo. Não há melhor prova da minha lealdade que a minha vontade de morrer por ele»<sup>14</sup>.

Outros autores, como Richard Kraut, cujas credenciais como estudioso de Platão não são tão contestadas como as de Karl Popper, apresentam também Sócrates frente ao «Estado» e explicam igualmente a posição de Sócrates como análoga à do bom patriota democrata. Num regime tirânico resistir à injustiça é um dever, mas num regime que permite a contestação, há o dever inverso de seguir os mandatos processualmente legítimos, mesmo que nos pareçam injustos: «o povo falou».

A nobreza da aceitação da sentença injusta não é hoje tão apreciada, nem talvez tolerada. Há por força que resistir à injustiça e exigir os direitos cívicos, sob pena de perpetuar a injustiça. A desobediência cívica pode ser mais que um direito, pode ser um dever.

---

<sup>14</sup> POPPER, Karl, *The Open society and its enemies*, Routledge, London, 2003, Vol. I, p. 207. Compare-se este «último testamento» de Sócrates com o de Platão, que estaria nas *Leis*: *Idem*, p. 208. A ideia de que a maior lição da vida de Sócrates é a sua morte é de BARKER, Ernest, *Greek political theory: Plato and his predecessors*, Methuen, London, 1947, p. 96.

Como é habitual nesta obra de Popper as notas são muitas vezes mais interessantes e menos cruas que o texto. Aí se explica com mais detalhe que a fuga confirmaria a opinião dos juízes de que a acusação de corromper os jovens seria verdadeira, pois quem corrompe as leis também é capaz de corromper os jovens. Cfr. *Idem*, nota 53 do cap. X, pp. 342-3: *Apologia* e *Críton* teriam sido «provavelmente» escritas pouco depois da morte de Sócrates. O *Críton*, «possivelmente» o primeiro dos dois responderia ao «pedido» de Sócrates de tornar conhecidas as suas razões e estaria na origem dos diálogos.

Enquanto GOMPERZ, Theodor, *Greek thinkers*, John Murray, London, 1964, V, 11, 1, julga que o *Críton* é posterior e se deve à preocupação de Platão em defender o seu grupo da acusação de partilhar ideias revolucionárias, Popper pensa ser mais verosímil que se trate da defesa do próprio Sócrates e concorda com TAYLOR, Alfred. E., *Socrates*, D. Appleton and Co, New York, 1933, p. 124, mas rejeita a tese de que Sócrates se opunha mais à democracia que Platão e que a *República* seja socrática, como pretendem Burnett e Taylor. Cfr. POPPER, *Op. cit.*, nota 55 e Anexo III, B (2) .

No *Críton* sublinha-se a natureza democrática das leis em 51d-e (sobre a persuasão), 52b (onde Sócrates insiste em não se opor à constituição de Atenas) e 53c-d (que descreve a justiça e as leis como boas), 54c, (onde se diz vítima dos homens mas não das leis). Popper desconta o elogio de Esparta e Creta (52e) como uma interpolação, lembrando também XENOFONTE, *Anabase*, III, 1, 5, apesar de *Memoráveis* V, 3, 7 e VII, 7, 57.



## O horizonte da cidade antiga

O historicismo actual não vê nesta atitude senão a opinião ou senso comum, ou se preferirmos a «moralidade popular»<sup>15</sup> dos gregos, ou até dos gregos das classes superiores<sup>16</sup>, que não é mais que o resultado da impossibilidade de imaginar uma boa vida fora da «cidade-estado» grega e só se entende no interior da «mundividência» ou do mundo espiritual gregos. Houve quem lembrasse, contudo, que as cidades-estado não eram no mundo antigo nem especificamente atenienses, nem sequer gregas (*pace* Aristófanis, *A paz*, 59 e 63 que afirma que a *polis* é mais comum entre os gregos).

Aristóteles, por exemplo, elogia mais as cidades de Cartago ou da Lacedemónia que Atenas. Na verdade, a própria ideia de Estado não se pode sequer exprimir na linguagem de Aristóteles, uma vez que se fala de «Estado» por oposição a «Sociedade», mas a cidade (*polis*) é anterior e estranha à separação entre Estado e sociedade. Se desejamos entender a posição de Sócrates, ou melhor, do autor do *Crítion*, como um homem do seu tempo, devemos talvez começar por evitar a palavra Estado.

Compreender Platão como homem do seu tempo, todavia, pode confundir duas propostas muito distintas: ou estudar cuidadosamente as palavras e as referências culturais e sociais de Platão, que são diferentes das nossas; ou descartar liminarmente as suas ideias, porque são ideias válidas no seu tempo, mas não no nosso e só um interesse de antiquário nos leva ainda a debruçar-nos sobre os seus textos. Se estivermos dispostos a aceitar a hipótese de que talvez exista ainda um interesse actual nas ideias de Platão, temos que seguir a primeira proposta cuidadosamente e procurar os melhores equivalentes actuais para os termos com que os gregos se exprimiam.

---

<sup>15</sup> No sentido de DORTER, Kenneth, *Greek popular morality in the time of Plato and Aristoteles*, Basil Blackwell, Oxford, 1974.

<sup>16</sup> STRAUSS, Leo, *The City and man*, p. 30: «a matriz desta ciência [de Aristóteles] não é o senso comum simplesmente, mas o senso comum dos gregos, para não dizer do senso comum da classe alta grega» uma vez que o tema da *Política* é a cidade estado grega.

O equivalente moderno *prático*<sup>17</sup> mais próximo da antiga *polis* é o país ou Pátria, do qual com efeito se pode dizer, sem que pareça estranho: «o meu país, para o bem e para o mal» (cfr. *Hiero* IV.3-5; *Crítón* 51c1, *Leis*, 856d5) mas mesmo esta equivalência está longe de ser perfeita, pois é quando muito um «país» cuja coluna vertebral é urbana, e onde os habitantes do mundo rural, os rústicos, são secundários<sup>18</sup>. As alternativas à *polis*, contudo, segundo Aristóteles, não são outras formas de «Estado», mas a tribo ou nação, ou então o Império, soluções de vida inferiores porque incapazes de conciliar a civilização e a liberdade (*Política* 1248 a38-b39; 1326b3-5). O equivalente moderno *teórico* da cidade antiga não é pois a nação moderna, mas a «cultura», que se declina no plural: as várias «culturas».

A cidade antiga abraça várias sociedades subordinadas: o *demo* ou tribo e, sobretudo, «a casa» familiar, com filhos e servos, mas tem a primazia sobre essas sociedades elementares, não porque seja anterior ou mais englobante, mas porque visa o maior bem, a felicidade<sup>19</sup>. O maior bem da cidade antiga não se pode separar totalmente do maior bem para o seu cidadão: a vida nobre, a educação «liberal» (*E. N.* 1094 a18-28, 1095, 1098, *Política* 1252 a1-7, 1278b21, 1324 a5-8, 1325b14-32)<sup>20</sup>.

### **Para que serve o Estado?**

O Estado moderno, pelo contrário, não se imiscui na felicidade dos indivíduos, quando muito proporciona os meios, como a vida, a propriedade e as condições para a busca da felicidade ou, se preferirmos, ocupa-se de distribuir equitativamente uns quantos «bens primários» escassos e permite a cada um seguir os seus projectos pessoais, segundo as diferentes concepções de bem. Mesmo o Estado moderno, é certo, implica alguma virtude cívica que permita a coexistência ou *modus vivendi* das várias concepções de bem ou de felicidade, mas o Estado pretende ser neutro em relação a todas essas visões.

---

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Política*, 1276 a26-30, 1319 a9-10, 29-38; 1321b19-28; PLATÃO, *Leis*, 758d-e.

<sup>19</sup> *Pace* MANENT, Pierre, *Les Métamorphoses de la cité*, Flammarion, Paris, 2010.

<sup>20</sup> Cfr. HAVELOCK, E. A., *The Liberal temper in Greek politics*, J. Cape, London, 1957.

A cidade antiga (*polis*) ocupava-se não só dos meios, mas do fim ou excelência do homem e, embora não ignore que há diversas visões da felicidade, segundo Platão ou Aristóteles, basta atender apenas à felicidade como é entendida pela gente sábia ou, pelo menos, sensata. As leituras historicistas supõem que estes autores eram incapazes de transcender as categorias do seu tempo e da sua cultura, mas uma leitura cuidadosa das suas teorias mostra que não ignoravam uma concepção do «Estado» que se ocupasse apenas dos meios, da troca de bens e serviços e da protecção da violência, externa e interna, sem nenhuma preocupação pelo carácter moral dos seus cidadãos: um mercado sob protecção política. Não ignoravam, mas ambos rejeitam essa «cidade dos porcos» (*Política* 1280 a25-b35, *Rep.* 372d4,e-6-7)

Se hoje discordamos de Platão e temos dificuldade em entender a posição de Sócrates no *Crítion* é porque supomos que não é boa ideia a autoridade preocupar-se com a excelência individual e que o Estado é indiferente à virtude e ao vício (mas não à transgressão das leis, até porque estas são, na realidade, o reflexo dos «valores» da sociedade, dos quais não devem estar muito desfasadas). As nossas reservas justificar-se-iam porque julgamos que o domínio político é menos voluntário que o mercado e pensamos que não há genuína virtude sem voluntariedade ou liberdade<sup>21</sup>. Se esta nossa opinião é ou não razoável, pode ser motivo de reflexão, mas não devemos descartar demasiado rapidamente a opinião dos antigos como «culturalmente limitada» pois as sociedades e os pensadores gregos não desconheciam a variedade das culturas, que Heródoto celebrou.

### **A cidadania antiga**

A grande diferença entre a cidadania grega e moderna é que não pressupõe a separação da sociedade e do Estado. A cidadania é um «privilégio» e não um direito, assegura a liberdade dos homens livres, mas não dos homens enquanto homens e convive portanto tranquilamente não só com a escravatura – sem todavia a aceitar automaticamente como natural, visto que o assunto é debatido – mas com a quase ausência de direitos dos estrangeiros. O que a democracia ateniense pressupõe ou

---

<sup>21</sup> Seguimos de perto STRAUSS, L. *The City and man*, pp. 31-33:

implica é não obedecer a alguém que não esteja também sujeito a obediência: é um método de organização política que se baseia no princípio de governar e ser governado «à vez», não se baseia na aristocrática eleição dos melhores para ocupar os cargos (Cfr. *Menexeno* 238c-d). Implica também que, numa sociedade excepcionalmente politizada, se supõe que os seus cidadãos se dedicam à cidade com completa devoção e revelam o comportamento sociológico de um militante, que não regateia esforços, como não os regateia quem integra um exército em campanha<sup>22</sup>. De onde provém este ideal que dominava o pensamento e a prática política gregos? Max Weber falava das democracias militares antigas<sup>23</sup>, mas não se pode excluir uma origem propriamente política<sup>24</sup>.

O cidadão põe, ou deve pôr, tudo ao serviço dos camaradas com mais espontaneidade que um contribuinte moderno: colabora voluntariamente nas «liturgias», enobrecendo a cidade com belas construções ou belas festas, por exemplo, um dever que obriga especialmente quem detém riqueza<sup>25</sup>. É certo que, na prática, o semi-ideal do «ofício do cidadão», que exige lazer – e portanto fortuna pessoal – embate muitas vezes na indiferença ou na resistência passiva dos indivíduos, como mostram, por exemplo, as comédias de Aristófanes, que chegam a apresentar-nos um cavaleiro que faz a sua paz privada, ou mesmo o *Discurso sobre a Coroa* de Demóstenes, cujas últimas páginas reconhecem as hesitações dos cidadãos interiormente divididos.

A cidade antiga é realmente muito diferente do nosso Estado moderno, porque a política grega não consiste, como hoje, em gerir uma população num território, mais activamente como um «guarda-florestal» que se ocupa do bem-estar de todos os seres que o habitam, para usar a metáfora de Michel Foucault, ou como um mero «guarda-nocturno»

---

<sup>22</sup> VEYNE, Paul, «Critique d'une systématisation: Les *Lois* de Platon et la réalité», *Annales. Économies. Sociétés, Civilisations*, Vol. 37, N° 5-6 (1982), pp. 884 e ss.

<sup>23</sup> *Apud* Vidal-Naquet, *Le Chasseur noir*, Maspero, Paris, 1981, p. 149

<sup>24</sup> VEYNE, Paul, *Op. cit.*, pp. 887, 904. Cfr. MEIER, Christian, «Clisthène et le problème politique de la polis grecque», *Révue Internationale des droits de l'Antiquité*, Vol. XX, 1973, pp. 115-159.

<sup>25</sup> Cfr. VEYNE, Paul, *Le Pain et le cirque*, Seuil, Paris, 1978.

como constatava com desmaio Ferdinand Lassalle<sup>26</sup>. A cidade ou a colônia, contudo, ao contrário das utopias de Nozick não surge espontaneamente da anarquia, tem que ser fundada. Na *polis*, a parte livre da população é chamada a militar numa instituição que é a cidade com vista ao bem e à excelência dos seus membros. Ao contrário da nave do Estado moderno, em que os governantes organizam um cruzeiro com passageiros, que se ocupam eles mesmos com as suas próprias vidas, na nave platônica não há passageiros, mas apenas equipagem e todos participam nas manobras (*Rep.* 488 a; *Política* 1276b20). Obedecer às leis é mais que evitar transgressões, é zelar por elas, com fervor e é esse fervor que Sócrates tenta mostrar a Críton. A desobediência às leis ou a falta de respeito pelas sentenças dos tribunais destrói a cidade como a indiferença dos militantes enfraquece o partido, ou a tibieza e as crises de fé pessoais enfraquecem as igrejas.

### **A argumentação do cidadão «apolítico»**

Críton, neste diálogo, aparece justamente como o cidadão que sobrepõe os interesses privados ao bem público<sup>27</sup>. É um homem com os pés na terra, que não acredita no sonho de Sócrates. O mensageiro humano que o informou de que os navios já partiram é mais fidedigno que a mulher de veste branca que prevê em sonhos a morte de Sócrates dali a três dias. Também não parece acreditar no *daimon*, nem nos deuses, pois não se lhes refere sequer, à parte duas exclamações «por Zeus!». Também não se refere ao Hades. Aparece como um homem prático, curto de vistas e «portanto sonolento a respeito de tudo o que vai além da sua esfera, da sua experiência»<sup>28</sup>.

Críton propõe a Sócrates, logo a seguir a ouvi-lo falar do seu sonho, a fuga para a Tessália. Sócrates poderia ter escolhido essa interpretação para o sonho que anuncia a sua chegada à Ftia, em vez de a identificar com o regresso à sua verdadeira casa que é o Hades<sup>29</sup>.

---

<sup>26</sup> VEYNE, Paul, *Op. cit.*, pp. 885-888.

<sup>27</sup> Sobre Críton cfr. NAILS, Debra, *The people of Plato. A Prosopography of Plato and other socratics, sub verbi*, pp. 114-116.

<sup>28</sup> STRAUSS, L. «On Plato's *Apology of Socrates and Críto*», p. 57.

<sup>29</sup> *Idem*, p. 55.

Crítón está ansioso por que Sócrates lhe obedeça e fuja antes que seja tarde demais e dá duas razões de peso: a morte é a perda irreparável do seu amigo e a desonra que cai sobre ele por não ter ajudado um amigo, que vale mais que o dinheiro<sup>30</sup>. Sócrates não o consola pela sua perda, pois a fuga também os afastaria, mas diz-lhe que a sua preocupação com a opinião pública é exagerada: a multidão não é capaz de infligir os maiores males, nem proporcionar os maiores bens. Crítón argumenta de forma algo pedestre que se o que preocupa Sócrates é o infortúnio dos amigos, não deve temer fugir. Elenca quatro motivos: 1) a fuga exige pouco dinheiro, 2) o dinheiro necessário para apaziguar os advogados em busca de causas (os sicofantas), não será muito, pois é gente vil e facilmente comprável, 3) tem amigos estrangeiros dispostos a ajudar, 4) há cidades bem governadas fora de Atenas.

Crítón fala mais sobre os seus bens que sobre o dever, mas quando fala de deveres de justiça, é a deveres privados que se refere: o de Sócrates para consigo mesmo, com os amigos e os filhos. Não fala do dever para com a cidade. A sua concepção de justiça confunde-se com a da nobreza e da honra: é pouco viril não se defender e não fazer nada para evitar a injustiça pessoal (45e4-5), mas qualquer preocupação com a justiça é periférica à sua argumentação, enquanto é central na contestação de Sócrates. Para isso Sócrates, que reconhece a sua preocupação com a situação material do amigo, tem que questionar e despedir a opinião da maioria (44d1-e1), até porque a maioria fugiria – como sucedeu com Alcibíades, que Atenas perdoou – pois a volubilidade é própria da democracia, ao ponto de condenar à morte e depois desejar ressuscitar o condenado (48c). Sócrates não despreza o argumento de Crítón: a maioria pode matar-nos, isto é, arruinar o corpo (na *República* 496d-e, diz mesmo que as vezes é preciso ceder à maioria ou enganá-la)<sup>31</sup>.

### **A «voz da razão individual»: quem decide o que é justo?**

---

<sup>30</sup> O que pressupõe que os muitos que condenaram Sócrates também o desconsiderariam a ele por não o salvar ilegalmente. Cfr. *Idem*, p. 56.

<sup>31</sup> Leo Strauss nota que há mais vocativos ao passar do primeiro para o segundo argumento: 48 a5, b3, d8, e2. Cfr. *Idem*, p 58.

Sócrates, contudo, não faz imediatamente apelo às leis, faz apelo à razão. Só obedecerá ao que a sua razão pessoal (*logos*) lhe mostrar ser o melhor quando exerce o seu raciocínio (*logizetai*). Poderia obedecer a outras razões (*logoi*) que não as suas, como os oráculos (*Apologia* 20e5-6), o seu demónio pessoal, ou as leis (52c8-9). Os seus princípios ou razões (*logoi*) não são imutáveis: podem ser superados por outros princípios (*logoi*), o que se aplica até ao opressivo poder da maioria que é capaz de matar o corpo (cfr. *Górgias* 469b12.)

Sócrates propõe-se debater serenamente a questão, começando pelo critério democrático: a opinião da maioria. Podem respeitar-se algumas das suas opiniões, mas não todas, só aquelas que coincidem com as opiniões dos «poucos», i. e., os entendidos ou peritos, cujas orientações se devem seguir, como deve seguir-se quanto ao corpo a opinião do mestre de ginástica e não a da maioria, sob pena de arruinar a saúde.

A questão central é se existe um «perito» no que é justo como existem peritos na ginástica, na medicina ou nas outras artes que se referem ao corpo (a *Apologia* 22d7, contudo, mostra a ignorância de todos). Sócrates, no diálogo não é explícito, mas as suas dúvidas não se exprimem apenas na alusão vaga: «se existe» (*Crítion* 47d). Em todo o diálogo Platão evita a palavra «alma», que substitui por perífrases. A «perícia» sobre a justiça depende do conhecimento da alma e esta substituição sistemática serve talvez para sugerir que a alma é mais importante que a cidade (cfr. *Leis*, 721a1-727c2).

Sócrates define o que é ser justo, afirmando, por um lado, que ninguém faz o mal voluntariamente e por outro que ser injusto é agir de modo mau e vil. Se a injustiça provém da ignorância, só o autêntico perito pode ser justo.

Em nenhum caso se pode pagar a injustiça com outra injustiça, afirmação com a qual Crítion «concorda relutantemente»<sup>32</sup>. Sócrates tenta

---

<sup>32</sup> *Ibidem*. O mesmo autor observa que isto levanta a questão se é possível ser injusto com os deuses: cfr. *Eutifron* 11e7-12e9 e *Leis* 821c6-d4, ou se a impiedade é um crime e Sócrates foi injusto por não acreditar nos deuses. Crítion, todavia, nem o teria condenado nem o absolveria pois não acredita nos deuses.

mostrar-lhe a importância do acordo entre «os poucos», pois não há terreno comum: o abismo não é entre os filósofos e os não filósofos (não se menciona a filosofia no *Crítion*), nem entre os entendidos e os não entendidos, mas entre os que respondem ao mal com o mal e os outros, que não abundam, ou seja entre os homens «moralmente flexíveis» e os homens que põem os princípios acima de tudo, que se desprezam mutuamente e dificilmente se entendem (49d). Como pode existir uma cidade sem deliberação comum? Significa isso que a cidadania implica forçosamente responder ao mal com o mal?

Ora, partir de Atenas sem persuadir a cidade seria infligir o mal a alguns, aqueles que menos deviam ser maltratados (50 a). Por isso Sócrates recorre ao acordo prévio com Crítion: a decisão será tomada exclusivamente tendo por base o critério do que é justo e favorece a boa vida, i. e., se é justo ou injusto escapar da prisão contra a vontade de Atenas, o que ele está disposto a considerar porque deseja conciliar Crítion com a cidade<sup>33</sup>: diz-se até disposto a obedecer-lhe e fugir (48e), mas felizmente Crítion concede que é mau mudar na velhice ao sabor dos caprichos como se fossem crianças.

Hobbes exagerou ao considerar Sócrates um anarquista pois, se não defende a obediência sem reservas, parece ao menos julgar que é pouco sábio não considerar a justiça legal como uma regra aproximativa<sup>34</sup>. As leis aparecem como a segunda melhor possibilidade se o perito na justiça não existir<sup>35</sup>.

### **As leis imperfeitas**

A partir daqui as diferenças entre Sócrates e Crítion esbatem-se: os atenienses, a cidade, a maioria aparecem como sinónimos, tal como a pátria (cada expressão ocorre sete vezes no *Crítion*)<sup>36</sup>. Sócrates fala agora

---

<sup>33</sup> *Idem*, p. 59.

<sup>34</sup> *Idem*, p. 66.

<sup>35</sup> *Idem*, p. 58

<sup>36</sup> *Idem*, p. 60. Também são seis, ou sete, as perguntas que na abertura do diálogo Sócrates coloca a Crítion e a que este responde cabalmente. Cfr. *Idem*, p.55.



de pátria, leis e cidade, palavras que não tinham aparecido nunca antes, em que só a justiça estava em causa.

Só neste momento é que Críton estranha uma pergunta de Sócrates, pois não tem dúvidas de que é justo fugir (45 a1-3, c5 e ss.). Não se dedica à cidade porque não é um político (cfr. *Memoráveis* I.2.48 e II.9.1). Leo Strauss sugere que o acordo entre os dois não se aplica aos assuntos políticos e às leis mas só à excelência e por isso não explica o que Críton não compreende e é neste ponto que Platão, introduz *ex machina* o coro das leis.

Todo o texto segue de perto um procedimento jurídico ateniense, o *graphê paranomôn*<sup>37</sup>, que desempenha um papel análogo ao recurso para um tribunal superior. Este procedimento foi estabelecido no fim do séc. V e é empregue amiúde depois da revisão das leis em 403 a. C. É uma acusação contra a aprovação de decretos (*psêphismata*) injustos na Assembleia. Um ateniense podia formular tal acusação contra o autor do decreto, quer por razões processuais, quer porque a sua proposta é contrária às leis existentes, quer porque fere a justiça. Tratava-se de um debate formal. Tanto o cidadão que faz a acusação, como o defensor do decreto fazem um único discurso e o júri decide manter o decreto, ou «destruir a lei» e multar o autor do decreto ilegal, independentemente da opinião da Assembleia popular, à qual a decisão do tribunal se sobrepunha. Hansen<sup>38</sup> indica duas razões para o recurso: a primeira é a confusão e tendência para decisões precipitadas que resultava de juntar até 6.000 cidadãos na Pnyx; a segunda, o padrão diferente – mais exigente – do que o voto livre da Assembleia onde os interesses pessoais e o bem da cidade intervinham, em que os jurados se obrigavam a um seguir o juramento Heliástico e o princípio da justiça (*to dikaion*): «Deporei o meu voto em consonância com as leis e os decretos passados pela Assembleia e pelo Conselho, mas, se não houver nenhuma lei, em

---

<sup>37</sup> Veja-se a síntese de MACDOWELL, Douglas M., *The Law in classical Athens*, Cornell University Press, Ithaca e New York, 1978, pp. 50-52, que pensa que o procedimento é anterior à distinção entre leis e decretos em 403.

<sup>38</sup> Cfr. HANSEN, Mogens H., *The sovereignty of the people's court in Athens in the fourth century B. C. and the public action against unconstitutional proposals*, Odense University Classical Studies, Odense, 1974, pp. 49-52.

consonância com o meu sentido do que é justo, sem favor ou inimizade (...)» (Demóstenes XXIV, 149-51). A distância entre a voz popular e o parlamento não é necessariamente um defeito.

Pouco depois do início do discurso das Leis, estas começam por falar de um dos veredictos possíveis do *graphê paranomôn* (a destruição de uma lei ou decreto) e Sócrates faz uma outra referência clara a este procedimento legal, ao nomear o orador ou procurador (*rethor*) que falaria em defesa da lei<sup>39</sup>. Assim Críton é o acusador, o coro das leis é o defensor do decreto, e Sócrates o júri. Mas o paralelismo é uma paródia ao procedimento, pois os argumentos são extremamente enviesados. Havelock pensa que a cena se inspira nas *Leis* de Cratino, um dos três mestres da Velha Comédia, famoso pela sua cobardia<sup>40</sup>. A proposta inicial de Críton é despidoradamente ilegal<sup>41</sup> e as leis são uma caricatura do procurador (*rethor*). As leis falam uma vez no singular, como equivalente da comunidade e depois sempre no plural. Sócrates pergunta às Leis o que diriam se ele objectasse que o seu veredicto foi errado e Críton concorre, usando novamente um juramento que só tinha usado no início (por Zeus!), pois aparentemente pensa que o particular tem o direito de corrigir a injustiça cometida pela cidade.

As leis, todavia, calam-se sobre este caso concreto, invocando princípios, tanto em termos gerais como na sua aplicação a Sócrates. Sócrates aprova o que concluem, sem nunca dizer que concorda com as razões que as Leis usam para fundar a sua legitimidade<sup>42</sup>. Quando explicam que são superiores à família e antepassados, não justificam os casos em que infligem injustiças, afirmam apenas que os cidadãos lhes pertencem de corpo e alma. O laço que liga o cidadão e a cidade, afinal, não é contratual, mas quase natural ou pelo menos semelhante ao que liga pais e filhos, ou senhores e escravos.

---

<sup>39</sup> Seguimos de perto STEADMAN, Geoffrey D. «The unity of Plato's Crito», *The Classical Journal*, Vol. 101, N. 4 (2006), pp. 363-366.

<sup>40</sup> HAVELOCK, Eric A., *Essays in ancient Greek philosophy*, SUNY, Albany, 1983, Vol. II, pp. 160-161. Cfr. NAILS, D., *Agora, Academia and the conduct of philosophy*, p. 217.

<sup>41</sup> *Idem*, p. 375

<sup>42</sup> STRAUSS, L. «On Plato's *Apology of Socrates and Crito*», p. 61.

Até onde vão os limites da obediência?<sup>43</sup> As leis de Atenas não têm origem divina, nem os atenienses foram educados pelos deuses (cfr. *Timeu*, 24d5-6) e podem errar facilmente, pois nasceram da revolução democrática. É por isso que o cidadão pode tentar persuadir o tribunal do que é naturalmente justo (51b, 51b-c, 51e, 52 a)<sup>44</sup>. Somente se não consegue persuadi-lo, é que se deve submeter. O consenso substitui o papel educativo que as leis tinham invocado. A obediência às leis, com efeito, tinha dois fundamentos, uma vez que implicam cooperação e coerção: as leis educaram o cidadão, que é seu servo, e fizeram um acordo com ele, como homem livre, acordo que embora tácito não foi tão forte com mais ninguém como com Sócrates, apesar deste as considerar defeituosas. As leis é que definem a cidade e assumiram a responsabilidade por tudo o que se passa sob a sua autoridade<sup>45</sup>, mas agora o único fundamento que lhes resta apresentar é esse acordo tácito<sup>46</sup>.

Note-se que as Leis não se defendem com a argumentação do positivismo jurídico que identifica o que foi promulgado com a justiça: reconhecem que, ao contrário das perfeitas Leis do Hades, elas são imperfeitas, mas apelam à honra de Sócrates. Este não se deve esquecer facilmente do anterior grito «viver livre ou morrer!» agora que o final se aproxima.

Mas se o caso defendido pelas leis, baseado em princípios, não for suficiente, tal como Críton, estas recorrem a argumentos práticos. O crime nem sequer é proveitoso: se Sócrates fugir para Tebas ou Mégara, torna-se inimigo do regime, pois estas não são cidades democráticas; ele seria considerado com razão pelos patriotas como corruptor da juventude e daria razão aos acusadores, como Karl Popper sugere. A fuga para a

---

<sup>43</sup> *Idem*, p. 62.

<sup>44</sup> Cfr. STEADMAN, *Op. cit.*, p. 374.

<sup>45</sup> STRAUSS, L., «On Plato's *Apology of Socrates and Crito*», p. 63.

<sup>46</sup> Convém esclarecer que esta situação resulta de não se ter persuadido o tribunal do que seria naturalmente justo. Pode dizer-se então que o fundamento é o que é naturalmente justo; a ausência de persuasão deriva de aquele que está envolvido não poder invocar a falta de coincidência entre as leis e o que é naturalmente justo.

Esta observação que agradeço a Paulo Otero é muito importante porque o motivo para Sócrates não poder questionar a fundamentação das leis não deve ser confundido com o próprio fundamento das leis.

Tessália e outras cidades mal ordenadas também não é solução, pois aí as pessoas vivem dissolutamente e só se divertiriam com as anedotas da fuga (*Críton*, 45e5-46 a1)<sup>47</sup>. Há, é certo, cidades longínquas bem governadas, mas ele é velho (se fosse mais novo...).

É então que Críton se dá por convencido e confirma que, tanto ele como Sócrates, devem cumprir com a Lei: fugir é quebrar um juramento livremente feito, quaisquer que sejam os defeitos das leis atenienses, pois apesar dos elogios a Esparta, Atenas tem outros atractivos (cfr. *Rep.* VIII). Na conclusão as Leis reclamam menos méritos, mas descartam a responsabilidade pela injustiça feita a Sócrates: a culpa é dos seres humanos que as aplicam. Sócrates pode alegá-lo ao chegar ao Hades, por isso é importante que as leis o declarem inocente.

O discurso das leis é tão intenso que torna impossível a Sócrates ouvir a sua razão, mas Críton ficou convencido. No entanto o discurso (ou *logos*) que usou para convencer Críton não é idêntico ao que ele próprio sugeriu quando examinou a questão, isto é, manter-se fiel aos seus princípios: determinar se a proposta é justa ou injusta e seguir sempre o curso da acção justa (48b-50 a). É um discurso que Críton pode repetir à maioria.

Há uma, aparente ou real, contradição entre o *Críton* e a *Apologia*, pois nesta última obra Sócrates tinha afirmado que não obedeceria à lei de não filosofar (*Apol.* 29c6-d5), mas a resposta de Sócrates parece suficientemente boa para Críton (como será para Céfalo na *República*). Os cidadãos devem obedecer, o que parece «naturalmente justo», pois as leis não são tirânicas ou selvagens. As palavras revelam mais que as acções: Sócrates ficou e morreu.

### **Conclusão**

As interpretações deste discurso, de maneira geral, dividem-se entre aqueles que consideram relevante a diferença entre o que o coro das «Leis» afirma e o que pensa Sócrates, por um lado, e aqueles que identificam o discurso legal com a posição pessoal de Sócrates. A

---

<sup>47</sup> *Idem*, p. 65.

controvérsia é possivelmente insolúvel, apesar do estudo da legislação grega ter sugerido novas pistas interpretativas.

Isaiah Berlin, no seu brilhante mas impressionista ensaio sobre o individualismo grego, procurou a origem da mudança no modelo central da teoria política na Grécia do fim do Séc. IV a. C que, repentinamente com os Epicuristas e Estóicos, questiona os direitos da cidade em nome da felicidade individual<sup>48</sup>. Até então o homem, supostamente estava feito para a vida social, a «vida natural do homem é a vida institucionalizada da *polis*»<sup>49</sup> e a ideia da liberdade individual ou do pacífico recuo para a vida privada mal se podia conceber. Uma leitura cuidadosa do *Crítón* revela que a tensão latente já está presente no texto de Platão.

O que nos parece mais interessante é, todavia, que este discurso nos interpela hoje a nós, que questionamos a legitimidade dos governos e dos tribunais em infligir «injustiças», porque levanta de modo magnífico os problemas dos deveres da cidadania.

A democracia constitucional das nações modernas representou um compromisso entre a opressiva devoção à antiga *polis* e a liberdade de participação nos assuntos públicos. No entanto a solução constitucional repousa na representação e no consentimento da maioria dos cidadãos, cujas acções estavam habitualmente circunscritas ao voto. Encontramos hoje numa situação paradoxal, pois parece conveniente alargar as possibilidades de uma participação mais activa nos processos reais de decisão, mas faltam-nos os argumentos para justificar a dedicação dos cidadãos a um Estado que ignora o carácter moral dos seus cidadãos e se apresenta como um mercado sob protecção política. Felizmente o potencial do constitucionalismo está longe de estar exaurido.

---

<sup>48</sup> BERLIN, Isaiah, «The Birth of Greek individualism. A turning point in the history of political thought», in *Liberty*, Oxford University Press, Oxford, 2005, pp. 289 e ss.

<sup>49</sup> *Idem*, p. 294.

**Texto do «Crítón ou sobre o Dever (género ético)»<sup>50</sup>**

[43a] Sócrates – Por que viestes a estas horas, Crítón? Não é ainda de madrugada?

Crítón – Realmente é.

Sócrates – Que horas são agora?

Crítón – Mal começa a clarear.

Sócrates – Admira-me que o guarda da prisão te tenha atendido.

Crítón – Já se habituou a mim, Sócrates, de tanto aqui vir; além disso deve-me alguns favores.

Sócrates – Acabas de chegar ou já chegaste há algum tempo?

Crítón – Faz já algum tempo.

[43b] Sócrates – Então, porque não me acordaste logo e te sentaste aí em silêncio?

Crítón – É que, por Zeus, Sócrates, no teu lugar, não gostaria de passar muito tempo acordado numa aflição assim. Estou há algum tempo a admirar a serenidade do teu sono. Não te acordei de propósito; para que pudesses gozar mais dessa tranquilidade. Já muitas vezes antes, em toda a nossa vida, te considerei feliz pelo teu carácter, mas muito mais agora, na presente desgraça, pela facilidade e calma com que a suportas.

Sócrates – Realmente, Crítón, seria ilógico se na minha idade me afligisse por ter de morrer em breve.

[43c] Crítón – Outros também, Sócrates, na mesma idade passaram por provações assim; no entanto, os anos não os impediram de se revoltarem contra a sua sorte.

Sócrates – Assim é. Mas, afinal, para que viste tão cedo?

---

<sup>50</sup> A versão utilizada é a da edição Budé [PLATON, *Œuvres complètes. Tome I: Introduction. Hippias mineur. Alcibiade. Apologie de Socrate. Euthyphron. Crítón. Les Belles Lettres, Paris, 2012*]. A numeração *stephanus* destas versões, como se sabe, difere pontualmente da edição Loeb [PLATO, *Plato: Euthyphro-Apology-Crito-Phaedo-Phaedrus*, Harvard University Press, Cambridge, 1914].

Críton – Para trazer uma notícia, Sócrates, dolorosa e desanimadora – não assim para ti, pelo que vejo – mas dolorosa e desanimadora para mim e para todos os teus amigos. Acho que a poderia contar entre as que mais o são.

Sócrates – Qual é essa notícia?

[43d] Chegou de Delos o navio<sup>51</sup> de cuja chegada depende a minha morte?

Críton – Bem, ainda não chegou, mas calculo que deve aportar hoje, pelo que me dizem pessoas vindas de Súnio, que lá o deixaram. As novas dão a entender que vai aportar hoje, e será fatalmente amanhã, Sócrates, que morrerás.

Sócrates – Pois bem, Críton, é em boa hora! Se assim apraz aos deuses, assim seja. Todavia, penso que não vai aportar hoje.

[44a] Críton – Em que te baseias?

Sócrates – Vou dizê-lo. Devo morrer, penso, no dia seguinte ao da chegada do navio.

Críton – Ao menos assim afirmam os que têm a cargo esta questão.

Sócrates – Então, penso que não vai aportar no dia de hoje, mas no de amanhã. Baseio-me num sonho que acabo de ter esta noite. Talvez tenha sido oportuno não me teres despertado.

Críton – Como foi o sonho?

[44b] Sócrates – Parecia-me que via uma mulher formosa, de lindas feições, com manto branco, que me chamava e dizia: «Sócrates, dentro de três dias deverás chegar às férteis planícies de Ftia».

Críton – Que estranho sonho, Sócrates!

Sócrates – Com um sentido claro, ao que me parece, Críton.

Críton – Demasiado claro, julgo eu. Contudo, meu caro Sócrates, peço-te mais uma vez, dá-me ouvidos e põe-te a salvo; porque, para mim, se vieres a morrer, a desdita não será uma só. Além da perda de um amigo como não acharei nenhum igual, acresce que a maioria, que não nos conhece bem, a

---

<sup>51</sup> Anualmente era enviada uma nau à ilha de Delos, que além de celebrar o nascimento de Apolo, comemorava a vitória de Teseu sobre o Minotauro que reclamava sacrifícios humanos, e durante a viagem não eram permitidas as execuções.

mim e a ti, [44c] pensará que eu, podendo salvar-te, se me dispusesse a gastar dinheiro, não me importei. Ora, que reputação mais vergonhosa existe do que a de ter mais em conta o dinheiro que os amigos? A maioria não vai acreditar que tu é que não quiseste sair daqui, apesar das nossas insistências.

Sócrates – Mas para nós, meu caro Críton, é assim tão importante a opinião da maioria? Os melhores, que são os únicos que nos interessam, compreenderão que as coisas se passaram como de facto se passaram.

[44d] Críton – Mas bem vês, Sócrates, que não se pode deixar de fazer caso também da opinião da maioria. As actuais circunstâncias mostram mesmo claramente que a multidão é capaz de fazer, não só os menores dos males, mas também os maiores; basta que entre ela se espalhem calúnias contra alguém.

Sócrates – Oxalá, Críton, fosse a multidão capaz de praticar os maiores males, contanto que também fosse capaz dos maiores bens! Seria magnífico. Não é capaz, porém, nem destes nem daqueles. Não tem o poder nem de dar ao homem sabedoria, nem a insensatez; tudo o que faz é ao acaso.

[44e] Críton – Mesmo que assim seja! Mas diz-me uma coisa, Sócrates, estás a evitar que eu e os outros amigos teus, caso saias daqui, venhamos a ser incomodados pelos sicofantas<sup>52</sup>, sob a acusação de te subtrair daqui, e vejamos confiscados todos os nossos haveres, ou pelo menos de uma grossa maquia, ou a sofrer, além disso, qualquer outro dano?

[45a] Se é isso que temes, ignora esse medo, pois é justo que nós, para salvar-te, corramos esse perigo, e maiores ainda, se for preciso. Dá-me, pois, ouvidos e não procedas de outra maneira.

Sócrates – Estou preocupado em evitar tudo isso, Críton, e muito mais.

Críton – Pois não tenhas esses receios. Primeiro, não é muito o dinheiro que nos pedem para levar-te daqui e salvar-te; [45b] depois, não vês como são vis esses sicofantas e que não seria preciso gastar muito para os subornar? Os meus haveres estão à tua disposição e julgo que são suficientes. Além disso, caso estejas apreensivo em relação a mim e te pareça que não deva despender dos meus bens, estão aqui vários estrangeiros, prontos a fazer essa despesa;

---

<sup>52</sup> Delatores, com má reputação pelas constantes queixas e processos judiciais que moviam, um pouco como causídicos «profissionais» que se dedicavam a enriquecer à custa das infracções às leis.



um deles, Símias de Tebas, até trouxe exactamente para isso dinheiro suficiente; Cebes também está pronto e muitíssimos outros<sup>53</sup>. Por isso, repito, que não seja por este receio que desistas de te salvar; nem tão pouco te preocupes, como dizias no tribunal, com a possibilidade de, partindo, não teres onde viver. Em muitos lugares, mesmo no exterior, acharás amizade.

[45c] Se quiseres ir para a Tessália, tenho lá hóspedes que te terão em grande apreço e te oferecerão segurança, de modo que ninguém na Tessália te incomodará.

Além disso, Sócrates, julgo que cometes uma injustiça atraindo-te, quando te podes salvar. Acabas por fazer com que te aconteça exactamente aquilo que queriam e quiseram os teus inimigos quando procuraram perder-te. De mais a mais, a meu ver, atraíças também os teus filhos [45d] se podendo criá-los e educá-los, partes, abandonando-os. Pelo que te respeita, ficam entregues à sua sorte, suportando o que usualmente acontece aos que ficam órfãos. Ou não se deve ter filhos, ou há que partilhar a sua sorte, criando-os e educando-os. Ora, dá-me a impressão de estares a escolher o que é mais cómodo, quando se deve-se escolher o que escolheria um homem bom e nobre, principalmente quando afirmaste não ter outra preocupação na vida senão a excelência.

[45e] É por isso que sinto vergonha por ti e por todos nós, os teus amigos, de que atribuam à cobardia de nossa parte tudo o que aconteceu contigo: primeiro, a tua comparência diante do tribunal, quando podias ter deixado de comparecer; depois a maneira como correu o processo; por fim, este desfecho, como que o mais ridículo da acção, a impressão de que fugimos à nossa obrigação por vileza e cobardia, [46a] sem termos providenciado, nem nós outros nem tu, a tua salvação, quando tal era perfeitamente possível se tivéssemos algum préstimo. Evita, Sócrates, que essa desonra, a que acresce a tua desgraça, caia sobre ti ou sobre nós.

Toma a decisão agora, pois já não é tempo de deliberar, mas de já ter deliberado. Só há porém, um caminho, e tudo deve estar concluído na noite de hoje. Se nos demormos mais, já não será realizável, nem possível. Portanto, Sócrates, dá-me ouvidos e não procedas de outra maneira.

[46b] Sócrates – Querido Críton! Que admirável é o teu zelo, se a recta razão o acompanhar! Caso contrário, quanto mais insistente for, mais penoso será.

---

<sup>53</sup> Teriam sido na juventude pitagóricos, depois discípulos de Sócrates, segundo Xenofonte.

Temos, pois, de examinar se devemos proceder como queres ou não. Quanto a mim, não é de agora, sempre fui de molde a não ceder a nenhum argumento senão ao que a minha razão demonstrar ser melhor. As razões que alegava no passado, não as posso enjeitar agora, em face da minha sorte actual. Apresentam-se-me ainda inalteradas; são as mesmas as que antes respeitava e acatava.

[46c] Portanto se nesta situação, não pudermos invocar outras melhores, fica certo de que não cederei às tuas instâncias; mesmo que nos acene o espantinho do poderio da multidão, como a crianças, com males piores que os actuais, ameaçando com prisões, mortes e confisco de bens.

Como faremos, portanto, este exame o mais cuidadosamente possível? Talvez retomando, em primeiro lugar, aquela razão que alegavas a propósito das opiniões, [46d] para vermos se era ou não correcta a afirmação que repetimos habitualmente de que existem algumas opiniões que devemos acatar e outras não. Ou será que antes de eu estar prestes a morrer, era acertado dizê-lo, mas agora fica patente que falávamos por falar e tudo não passava de futilidade de crianças e mera conversa?

Francamente, Críton, desejo examinar contigo se aquela razão se nos apresenta um tanto modificada em vista da minha situação, ou se mantém intacta; se devemos desprezá-la, ou obedecer-lhe. Ora costumam dizer, creio eu, os que presumem falar seriamente, mais ou menos o mesmo que eu próprio afirmava há pouco: que, das opiniões que os homens formam, umas devem ser acatadas, outras não. [46e]

Pelos deuses, Críton, não te parece uma boa norma? Porque, tanto quanto alcançam as previsões humanas, não estás em vias de morrer amanhã e o teu juízo não deveria ser abalado pela adversidade presente.

[47a] Portanto, reflecte: não achas acertado dizer que nem todas as opiniões dos homens se devem respeitar, mas algumas sim e outras não? E não as de todos os homens, mas as de alguns sim e as de outros não? Que dizes? Não é com razão que se afirma isto?

Críton – É com razão.

Sócrates – Logo, devemos acatar as boas opiniões, mas não as ruins.

Críton – Perfeitamente.

Sócrates – As boas não são as dos homens judiciosos, e más as dos insensatos?

Críton – Como poderia ser de outro modo?

Sócrates – Ora bem; como podemos fazer esta distinção?

[47b] Um homem que pratica a ginástica e segue aquela norma dá atenção ao louvor, à censura, à opinião de toda a gente ou somente de quem, por exemplo, é médico ou instrutor de ginástica?

Críton – Só aos destes.

Sócrates – Assim, só deve temer as censuras e congratular-se com o louvor de um único e não com o juízo da multidão.

Críton – Evidentemente.

Sócrates – Deverá, pois, praticar, fazer os seus exercícios, a sua alimentação, e beber, somente conforme à opinião do que é entendido, com preferência sobre todos os demais juntos.

Críton – Assim deve ser.

[47c] Sócrates – Pois bem. Se desobedece àquele único, se despreza a sua opinião e o seu louvor, para atender ao que diz a multidão que de nada percebe, não sofrerá nenhuma má consequência?

Críton – Então não?

Sócrates – Que consequência é essa? Que efeitos e que parte é afectada naquele que desobedece?

Críton – É evidente que será o corpo a ser afectado, porque é este que se arruína.

Sócrates – Dizes bem. Portanto, Críton, para não passarmos tudo em revista, podemos dizer que com tudo mais se dá o mesmo. Agora, concretamente, quando ao justo e ao injusto, ao nobre e ao vil, ao bem e ao mal, que são os objectos desta nossa deliberação, devemos nós seguir a opinião da multidão e temê-la [47d], seguir só a de um único entendido – *se algum existe* – a quem devemos respeitar e temer mais do que a todos os demais juntos? Certamente, se não lhe obedecermos, corromperemos e degradaremos em nós aquela parte que melhora com a prática da justiça e se arruína com a injustiça? Ou isto não tem importância?

Crítón – Creio que tem, Sócrates.

Sócrates – Vejamos ainda se, ao obedecermos à opinião que não é a dos entendidos, arruinarmos aquilo que em nós melhora com um regime saudável e se corrompe com um regime malsão, [47e] nos será possível viver com essa parte assim arruinada. É ao corpo que nos referimos, não é?

Crítón – Sim.

Sócrates – Então, é-nos possível viver com um corpo doente e arruinado?

Crítón – De modo nenhum.

Sócrates – Podemos, porém, acaso viver depois de arruinar aquela parte que a injustiça danifica e a justiça favorece? Ou consideramos de menos valor que o corpo, aquela parte do nosso ser [48a], seja qual for, com que se relacionam a injustiça e a justiça?

Crítón – De modo nenhum.

Sócrates – Tem então maior valor?

Crítón – Muito maior.

Sócrates – Logo, meu excelente amigo, não é com o que dirá de nós a multidão que nos devemos preocupar, mas com o que dirá a única autoridade em matéria de justiça e injustiça, que é a própria verdade. Assim sendo, não apontas o bom caminho quando nos sugeres que nos inquietemos com o pensamento da multidão a respeito do justo, do nobre, do bem e dos seus contrários.

A multidão, no entanto, pode alguém dizer, é bem capaz de nos matar.

Crítón – Isso é claro, Sócrates, haverá quem o diga. [48b]

Sócrates – Decerto. Mas, meu admirável amigo, a razão que acabamos de rever não me parece que seja afectada por essa observação. Examina agora se continua de pé para nós este outro princípio: que o que verdadeiramente importa não é viver, mas viver bem.

Crítón – Continua.

Sócrates – E que viver bem, viver nobremente e viver conforme a justiça são uma e a mesma, continua de pé, ou não?

Crítón – Continua.

Sócrates – Por conseguinte, partindo desses princípios com os quais concordámos, [48c] devemos averiguar se é justo ou injusto que eu tente sair daqui sem permissão dos atenienses. Caso se provar que é justo, tentemo-lo; caso contrário, desistamos. As considerações que acrescentas sobre o dispêndio de dinheiro, a reputação, a criação dos filhos, Críton, cuidado não sejam na realidade as considerações próprias da multidão, que com a mesma facilidade manda matar um homem para depois, se pudesse, o mandar ressuscitar, com igual irreflexão. Nós, porém, pois que a razão assim o impõe, nada mais temos a examinar além do que há pouco dizíamos: [48d] se será um procedimento justo dar dinheiro aos que me vão tirar daqui, suborná-los, nós mesmos promovendo a fuga e fugindo, ou se, na verdade, procedemos com injustiça em todos esses actos. E caso estejamos a cometer uma injustiça, se não será preferível morrer ou sofrer qualquer outra pena, ficando quieto aqui, pois tudo é preferível a praticar a injustiça.

Críton – Creio que falas acertadamente, Sócrates; vê, pois o que devemos fazer.

Sócrates – Façamos esse exame juntos, meu caro, e se puderes de algum modo refutar-me, refuta-me e obedecer-te-ei; [48e] caso contrário cessa imediatamente meu excelente amigo, de insistir em que preciso de sair daqui, mesmo contrariando os atenienses. É que dou muita importância a proceder com o teu assentimento e não contra a tua opinião. Vê, pois, se te parecem satisfatórios os argumentos que estão na base deste exame [49a] e procura responder às minhas perguntas de acordo com a verdade das tuas convicções.

Críton – Vou tentar.

Sócrates – Asseveramos que não se deve cometer injustiça voluntariamente em caso nenhum, ou que em alguns casos sim, e noutros não? Será que cometer a injustiça nunca é bom nem honroso, como tantas vezes no passado concordámos e que ainda agora acabámos de repetir. Ou, porventura, todas aquelas convenções que até agora admitíamos se dissiparam nestes poucos dias e nós que durante tanto tempo, Críton, velhos como somos, [49b] nas nossas graves conversas não nos demos conta que em nada diferíamos das crianças? Ou, quer o admita a multidão, quer não, é como dizíamos: ainda que tenhamos de sofrer males, maiores ou menores, a injustiça<sup>54</sup>, em qualquer

---

<sup>54</sup> *adikein* (fazer injustiça) tem um sentido mais lato, pelo que alguns tradutores preferem «fazer mal», mas mantemos esta tradução pois é simétrico de *dikaia* (justos) em 49e6.

circunstância, não é sempre, para quem a comete, um mal e uma vergonha? Afirmámos isso ou não?

Críton – Afirmámos.

Sócrates – Logo, jamais se devem cometer injustiças.

Críton – Jamais, por certo.

Sócrates – Nem mesmo retribuir a injustiça com outra injustiça, como pensa a multidão, pois a injustiça é sempre inadmissível.

[49c] Críton – Assim parece.

Sócrates – Mas quê! É permitido fazer mal a alguém<sup>55</sup> ou não, Críton?

Críton – Não, por certo, Sócrates.

Sócrates – Enfim, retribuir com mal, o mal que nos fazem, será justo, como diz a multidão, ou injusto?

Críton – É injusto, evidentemente.

Sócrates – Certamente, porque entre fazer mal a alguém<sup>56</sup> e cometer uma injustiça, não há diferença nenhuma.

Críton – Dizes a verdade.

Sócrates – Em suma: não devemos retribuir a injustiça com a injustiça, nem fazer mal a ninguém, seja qual for o agravo que nos cause. Cuidado, porém, Críton, ao admitires isto, [49d] não o faças em contradição com o teu pensamento, pois sem dúvida que esta opinião é e será partilhada por poucos. Entre aqueles que a adoptam e os que a rejeitam não pode haver acordo; pelo contrário, desprezam-se mutuamente, ao verem os propósitos uns dos outros. Portanto, considera muito bem tu se partilhas a minha opinião, se concordas comigo – e nesse caso a nossa deliberação partirá do princípio de que jamais é acertado cometer injustiça, nem retribuí-la, nem vingar com o mal que fazemos o mal que nos fazem – ou se discordas, negando o teu assentimento

---

<sup>55</sup> *Kakourgein*, que é muitas vezes traduzido como «injúria», mas apenas tendo em conta que a expressão tem um sentido equivalente ao de dano ou mal. Cfr. *Rep.* 416 a6.

<sup>56</sup> *Kakos poieien anthrôpos*, pode ser também traduzido como provocar dano, o que não pode é ser lido como uma «proposição quase tautológica», *pace* ALLEN, *Socrates and legal obligation*, p. 76., pois é controversa: cfr. 49c10-d5

[49e] a este princípio. Quanto a mim, essa é minha antiga opinião, que ainda agora mantenho. Tu, porém, se tens outro sentimento, fala, dá-me a conhecer as tuas razões. Mas se manténs as mesmas ideias de outrora, presta atenção às consequências que aí decorrem.

Críton – Claro que mantenho e concordo contigo; por isso, prossegue.

Sócrates – Passo, então, às consequências; ou melhor, a perguntar-te se uma convenção que se firmou com alguém, sendo justa deve ser cumprida ou traída.

Críton – Deve ser cumprida.

[50a] Sócrates – Considera então se saindo daqui, em desobediência à cidade, não lesamos nós alguém e justamente a quem menos devemos lesar. Estamos a cumprir as convenções justas que firmámos, ou não?

Críton – Não sei responder às tuas perguntas, Sócrates; porque não as compreendendo.

Sócrates – Bem, reflecte no seguinte. Se, no momento em que estivesse para me evadir daqui – ou como quer que se chame a esta acção – se aproximassem as Leis e a Cidade e nos perguntassem:

«Diz-nos, Sócrates, que pretendes fazer? [50b] Que fim pode ter a façanha que intentas, senão destruir-nos a nós, as Leis e toda a Cidade, na medida das tuas forças? Acaso imaginas que ainda possa subsistir e não seja destruída uma cidade onde nenhuma força tenham as sentenças proferidas pelos tribunais e estas se vejam desrespeitadas e abolidas por obra de simples particulares?»

Que responderemos, Críton, a essas perguntas e outras semelhantes? Muitos argumentos poderiam ser aduzidos, sobretudo por um orador, em defesa desta lei que estabelece a autoridade das sentenças proferidas. [50c] Acaso responderei que tenho agravos contra a Cidade porque não me julgou, conforme à justiça? Será isso que direi?

Críton – Isso mesmo, por Zeus, ó Sócrates!

Sócrates – Suponhamos então que as Leis dissessem:

«Sócrates, o que convencionaste connosco foi isso, ou que te submeterias às sentenças que a Cidade proferisse?»

Se me admirasse com essa pergunta, diriam, talvez:

«Sócrates, não te estranhe a nossa linguagem e responde-nos, porque tu também costumavas lançar mão de perguntas e respostas.

[50d] Vamos, pois; que razão de queixa tens contra nós e contra a Cidade que te movam à nossa destruição? Em primeiro lugar, não fomos nós que te fizemos nascer, não foi por nosso intermédio que o teu pai desposou a tua mãe e te gerou? Diz: apontas algum defeito àquelas de entre nós que regulam os casamentos? Achas que têm algum defeito?»

– Não tenho nada a censurar-lhes diria eu. –

«Então e as que regulam a criação e educação dos filhos, segundo as quais também foste instruído? Aquelas que de nós que ordenaram que o teu pai te ensinasse música e ginástica, não o fizeram com acerto?»  
[50e]

– Fizeram, diria eu. –

«Bem; e depois de teres nascido e sido criado e instruído, poderás negar que nos pertences, como filho nosso e nosso escravo, assim tu como os teus antepassados? E, se assim é, julgas ter ao menos os mesmos direitos que nós? Julgas ter o direito de fazer-nos em represália o mesmo que te fizemos a ti? Ora, em face do teu pai não terias o mesmo direito, nem em face de teu amo, se amo tivesses, [51a] de retaliar pelos males que te fizessem, como responder com dureza a duras admoestações, ou com golpes aos golpes recebidos, nem outras afrontas; mas em face da pátria e das Leis julgas que tudo te será permitido, de tal modo que se tentarmos destruir-te por assim acharmos em justiça, terás o direito de tentar, pela tua parte também, dentro das tuas forças, em desforra destruir-nos a nós, as Leis e a Pátria? E dirás que, assim procedendo, ages com justiça, tu, que te consagravas sinceramente à excelência?!

[51b] Que sabedoria é a tua, se ignoras que, acima de tua mãe, do teu pai e todos os teus outros ascendentes, a pátria é mais respeitável, mais venerável, mais sagrada, mais estimada pelos deuses e pelos homens sensatos? Que se deve mais veneração, obediência e carinho a uma Pátria irada do que a um pai? Que há o dever ou de persuadi-la a mudar de opinião ou de cumprir seus mandatos e sofrer pacientemente



o que ela manda sofrer, sejam espancamentos, sejam grilhões, seja a convocatória para ser ferido ou morto na guerra? Tudo isso deve ser feito porque é justo, sem esquivar-se nem recuar; sem abandonar o posto; [51c] mas, quer na guerra, quer no tribunal, em toda a parte em suma, cumprir ou executar as ordens da cidade e da pátria ou então fazê-la mudar de opinião com argumentos justos. É impiedade usar de violência contra uma mãe ou um pai, mas é ainda muito pior usá-la contra a pátria do que contra eles.»

Que responderei a isso, Críton? Que as Leis dizem a verdade, ou que não?

Críton – Acho que sim.

Sócrates – «Vê, portanto, Sócrates»

– diriam talvez as Leis –

«que temos razão em considerar injusto o que intentas fazer-nos agora. Nós que te gerámos, te criámos, te educámos, [51d] te fizemos participar de todos os bens que podemos proporcionar a ti e a todos os demais cidadãos, declaramos no entanto que qualquer ateniense, uma vez que entra na posse dos seus direitos civis e na vida da cidade e nos reconhece a nós, as Leis, tem a liberdade, se não formos de seu agrado, de juntar o que é seu e partir para onde bem entender. Se, por não lhe agradarmos nós e a cidade, alguém quiser partir para uma colónia ou quiser fixar residência em qualquer outro país, [51e] nenhuma de nós, as Leis, o impede ou proíbe de seguir para onde lhe parecer, levando o que é seu. Mas, a quem aqui permanece, sabendo a maneira como exercitamos a justiça e desempenhamos as outras atribuições da cidade, declaramos que de facto convencionaram connosco cumprir as nossas determinações; esses desobedecendo-nos, são triplamente réus: porque a nós, que o gerámos, não presta obediência; porque não o faz a nós que o criámos e, finalmente, porque tendo convencionado obedecer-nos, nem obedece nem nos persuade se incidimos nalgum erro.

[52a] E enquanto nós propomos, não impomos tiranicamente o cumprimento das nossas ordens, e permitimos a escolha entre persuadir-nos do contrário e obedecer-nos; ele, porém, não faz nem uma coisa nem outra. Tais são os crimes, Sócrates, se puseres em prática o teu plano, de que te declaramos culpado, mais até do que aos outros atenienses».

– Se então eu perguntasse: «Como é isso?», talvez me censurassem com razão, dizendo estar eu mais do que os outros atenienses preso àquele compromisso para com elas. Dir-me-iam:

[52b] «Dispomos, Sócrates, de fortes provas de que nós e a Cidade somos do teu agrado. Tu não terias vivido nela mais do que todos os outros atenienses, se ela não te agradasse mais do que a todos; pois nem para uma festa jamais saíste da cidade, salvo uma única vez para os jogos do Istmo<sup>57</sup>; nem nunca foste para qualquer lugar do estrangeiro, a não ser em campanha<sup>58</sup>; nem jamais empreendeste uma viagem, como os demais, nem tiveste vontade de conhecer outras cidades e outras leis. [52c] Nós e a nossa cidade te bastámos, a tal ponto nos preferias e convinhas em seres cidadão sob o nosso governo. A prova é que aqui geraste os teus filhos, dando a entender que a cidade te agradava. Enfim, mesmo durante o teu processo, se quisesses, podias ter obtido a condenação ao exílio e fazer então, com o consentimento da cidade, o que pretendes fazer agora sem esse consentimento. Vangloriavas-te de que não te revoltarias, se tivesses de morrer; pelo contrário, preferias, declaravas, a morte ao exílio; mas agora não honras aquelas palavras, nem hesitas na tentativa de nos aniquilar a nós, as Leis; [52d] procedes como o faria o mais vil dos escravos, tentando a fuga contra as convenções e acordos, pelos quais te obrigaste para connosco aos deveres de cidadão. Responde-nos, pois, primeiro a esta pergunta: é verdade o que dizemos quando afirmamos que te obrigaste aos deveres de cidadão sob nosso império, não só com palavras, mas com acções, ou é mentira?»

– Que hei-de dizer a isso, Crítón? Posso discordar?

Crítón – Forçosamente que não, Sócrates. [52e]

Sócrates – «Que fazes», diriam,

«senão violar as convenções e acordos que connosco firmaste sem teres sido forçado, sem engano, sem seres constrangido a resolver em pouco tempo, mas ao longo de setenta anos, durante os quais te foi possível emigrar, se nós te desagradávamos, se te parecessem injustas as convenções que nos uniam? Mas tu não preferiste nem a

---

<sup>57</sup> O Istmo de Corinto liga o Peloponeso ao continente.

<sup>58</sup> Cfr. *Apol.* 28e.

Lacedemónia, nem Creta, cujas constituições constantemente elogiavas, nem qualquer das outras cidades, gregas ou bárbaras; [53a] daqui não te afastaste mais do que os coxos, os cegos e outros mutilados, tão evidente é que te agradava a cidade bem como nós, as Leis, mais do que aos outros atenienses; e poderá uma cidade agradar a quem não ama as suas Leis? Agora, porém, pensas não manter os compromissos! Não o farás, Sócrates, se nos atenderes, e não te sujeitarás ao ridículo de abandonar a cidade. Vamos, reflecte, violando os compromissos e cometendo semelhante falta, [53b] que benefício conseguirás para ti e para os teus amigos? Pois que os teus amigos também correrão o perigo de serem exilados e privados da cidadania e dos seus bens, não resta dúvida. Quanto a ti, em primeiro lugar, se partires para uma das cidades mais próximas – digamos Tebas ou Mégara, uma vez que ambas têm boas leis – ali serás recebido, Sócrates, como inimigo da sua constituição; todos os que têm amor à sua cidade te olharão com suspeita, como um destruidor das leis; [53c] consolidarás a reputação dos teus juízes, que parecerão ter pronunciado uma sentença justa, pois todo o violador das leis pode ser considerado como corruptor dos jovens e dos levianos. Ou evitarás as cidades com boas leis e os homens mais civilizados? E valerá a pena viver assim? Ou entrarás em contacto com esses homens e discursarás, sem vergonha – mas sobre o quê, Sócrates? Sobre o mesmo que dizias aqui? – Sobre o supremo valor que tem para a humanidade a excelência, a justiça, assim como a legalidade e as leis?

[53d] E não achas que a conduta de Sócrates será considerada indecorosa? Não pode haver dúvidas. Admitamos que, afastando-se desses lugares, vás para a Tessália, para junto dos hóspedes de Críton, porque lá reina a desordem e a licenciosidade<sup>59</sup> e talvez apreciem ouvir-te contar como foi cómica a tua fuga da prisão, envolvido num manto, ou vestido com uma pele de couro ou outro dos disfarces habituais dos evadidos, dissimulando a tua figura. Não haverá quem diga que tu, um homem de idade com pouco tempo de vida pela frente, não hesitaste em agarrar-te vergonhosamente à existência, transgredindo as leis mais veneráveis? Talvez isso não aconteça, se não ofenderes ninguém; caso contrário, irás ouvir, Sócrates, palavras humilhantes. Viverás da lisonja, sujeito a todos. Que farás senão levar

---

<sup>59</sup> Cfr. XENOFONTE, *Mem.*, I.2.24.

uma vida regalada na Tessália como se lá tivesses ido para um banquete? E onde estarão aqueles discursos sobre a justiça e outras formas de excelência?

[54a] Ou será por amor dos filhos que desejas viver, para os criares e educares? Mas, como? Vais levá-los para os criares e educares na Tessália, tornando-os estrangeiros, julgando que te agradecem? Ou não será assim e será só porque estando tu vivo lá e eles aqui, serão melhor criados e educados sem a tua companhia, pois os teus amigos deles cuidarão? Se partires para a Tessália, cuidarão deles, mas não hão-de cuidar também se partires para o Hades?

[54b] Se deveras têm algum préstimo os que te protestam amizade, hás-de admitir que sim.

Não, Sócrates; ouve-nos a nós que te criámos: não sobreponhas à justiça nem os teus filhos, nem a tua vida, nem qualquer outra coisa, para que, chegado ao Hades, possas alegar tudo isto em tua defesa perante os que lá governam. Pois o que te propões fazer, não será aqui melhor, nem mais justo, nem mais piedoso, para ti nem para nenhum dos teus; [54c] nem será melhor no outro mundo, quando lá tiveres chegado.

Se deixares esta vida agora, partirás vítima de uma injustiça, não nossa, das Leis, mas dos homens; se porém te evadires, retribuindo assim vergonhosamente a injustiça com a injustiça<sup>60</sup>, o dano com o dano, violando os compromissos e acordos connosco, em detrimento daqueles a quem menos devias prejudicar, de ti próprio, dos teus amigos, da tua Pátria e de nós, então enquanto viveres a nossa cólera perseguir-te-á. E lá em baixo, as nossas irmãs, as Leis do Hades, não te hão de acolher com favor, [54d] sabendo que nos procuraste arruinar na medida de tuas forças. Não deixes Críton persuadir-te a fazer o que diz e segue antes os nossos conselhos»

– Estas são as razões, Críton, meu querido camarada, que me parece estar a ouvir-lhes, tal como os coribantes parecem ouvir o som das flautas; é a ressonância destas palavras que vibram no meu íntimo e não me deixam ouvir mais nada. Por isso, acredita-me, tudo o que disseres em sentido

---

<sup>60</sup> *Antidikêsas* e *antikourgêsas*, cometer injustiça e fazer dano são expressões usadas indiferentemente pelas leis. Cfr. *Hípias Menor*, 375d1-4.

contrário, di-lo-ás em vão. No entanto, se esperas algum resultado, podes falar.

Críton – Não, Sócrates; não tenho nada a dizer.

Sócrates – Então desiste, Críton, e sigamos este caminho, visto que é por ele que a divindade nos guia.