

UMA LEITURA SOBRE O CRÍTON: DO SÓCRATES OBEDIENTE AO DIREITO FUNDAMENTAL DE DESOBEDIÊNCIA ÀS LEIS

ON PLATO'S CRITON: FROM OBEDIENT SOCRATES TO FUNDAMENTAL RIGHT TO DISOBEDIENCE

Carlos David Carneiro Bichara¹

RESUMO: Este trabalho tem como propósito realizar uma breve análise sobre o Críton de Platão, resgatando, na figura de Sócrates, o problema da relação entre o homem e a cidade, o dever de submissão às leis e o direito à desobediência. Serão abordadas ainda as relações de continuidade e descontinuidade que marcam a questão do dever de obediência no mundo antigo e na modernidade, sendo também confrontadas as formulações contidas no Críton e na Apologia de Sócrates com outras mais recentes acerca do dever de obediência às leis, nomeadamente a contida na Teoria da Justiça de John Rawls. Ao final, tentar-se-á discutir a existência de critérios normativos que, em última instância, legitimam o dever de obediência ou a existência de um direito fundamental à desobediência.

PALAVRAS-CHAVE: Sócrates; Críton; Obediência; Leis.

ABSTRACT: This paper aims to make a brief analysis of the Crito of Plato, rescuing in the figure of Socrates, the problem of the relationship between man and the city, the duty to submit to the laws and the right to disobey them. We will address further the relationship of continuity and discontinuity that marks the question of the duty of obedience in the ancient world and in modernity, confronting, also, the formulations contained in the Crito and the Apology on the duty of obedience to the laws with more recent ones, especially that one contained in the Theory of Justice of John Rawls. In the end, the paper tries to discuss the existence of some normative criteria that ultimately legitimate the duty of obedience or a fundamental right of disobedience to the law.

KEY WORDS: Socrates; Crito; Obedience; Laws

1 - INTRODUÇÃO

O Críton faz parte dos chamados diálogos socráticos de Platão, estilo literário baseado em um fato histórico: no fato de Sócrates, ele mesmo, ministrar os seus ensinamentos sob a forma de perguntas e respostas. O filósofo então considerava o diálogo a forma primitiva do pensamento filosófico e o único caminho para chegarmos a entender uns aos outros². Acompanha-nos de início uma dificuldade. Os discípulos de Sócrates cujos testemunhos

¹ Mestrando em direito pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro.

² JAEGER, WERNER. *Paidéia: a formação do homem grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2001. p. 501

chegaram até nós infundem a tal ponto no ser do mestre o seu próprio ser que muitas vezes se assevera difícil perscrutar o que há de genuinamente socrático nas obras legadas³.

Werner Jaeger chega mesmo a reproduzir a fórmula de Schleiermacher de colocar o problema: “O que é que Sócrates pode ter sido além do que Xenofonte nos conta dele, mas sem os traços de caráter e as máximas de vida que Xenofonte proclama terminantemente como socráticos, e o que é ele deve ter sido para permitir e autorizar Platão a apresentá-lo como nos seus diálogos o apresenta?”⁴. Esta pergunta, como tal, não nos oferece nenhuma resposta clara do ponto de vista histórico, mas certamente nos anuncia o terreno pelo qual devem percorrer os nossos questionamentos.

Tudo indica, no entanto, que o Críton, como desfecho do julgamento e justificativa de Sócrates para a resignação à sua sorte, seja eivado de fortes traços biográficos. Segundo A.E Taylor, há material relevante que permita a firmar, salvo uma natural “revisão literária” do discurso, que Platão preservou o sumo da fala de Sócrates na Apologia⁵, legando-a como discurso histórico do mestre à posteridade. Em se considerando a relação sucessiva entre as duas obras, não há por que não estender o mesmo raciocínio ao Críton. Lembra-nos também Susan Sauvé Meyer que ainda não estão presentes no Críton as formulações definitivas de Platão acerca da relação entre as leis e o cidadão⁶, o que corrobora a hipótese de que o que esteja em jogo no presente diálogo sejam as ideias e a vida do próprio Sócrates.

De qualquer modo, o Críton inscreve na história da cultura ocidental um pungente e dramático colóquio acerca do dever de obediência às leis, obediência da qual resultaria a própria decisão sobre a vida ou a morte. Nele, Sócrates, convidado pelo amigo que dá nome ao diálogo a evadir-se da prisão para fugir à pena de morte a qual fora condenado pela Pólis, prefere submeter-se aos caminhos que lhe haviam sido reservados, após defender categoricamente as razões pelas quais se deve, sim, obedecer às leis da cidade.

Como se verá mais adiante, circunstâncias relevantes separam a atitude de Sócrates de uma postura que almejaria pretensão normativa universal imediata, comportando ainda fatores que só podem ser entendidos no contexto da própria biografia do filósofo. No entanto, no Críton há bem mais do que as circunstâncias de um homem. Segundo José Trindade dos Santos, está presente no diálogo um manifesto da ética socrática que, mesmo que expondo

³ Ibid. p. 501

⁴ Ibid. p 505

⁵ TAYLOR, A. E. Plato: **the man and his work**. Mineola, New York: Dover Publications, INC:2001. p. 156

⁶ MEYER, Susan Sauvé. **Plato on Law**. In: BENSON, Hugh H. (org). **A companion to Plato**. Sussex: Wiley-Blackwell, 2009. p.375.

uma posição pessoal, representa um modelo que todos são convidados a seguir⁷. Observando as duas últimas afirmações, poder-se-ia notar uma contradição. E, no entanto, deve-se lembrar que aqui se fala de uma atitude de ordem política, campo no qual os princípios fundamentais não são aplicáveis tais quais àqueles da ciência (ao menos da época), deduzíveis de pronto e suscetíveis de demonstração. A atitude ética a que se convida e que pretende vincular aos demais diz respeito à justa consecução da prudência⁸, que diz respeito aos fatos particulares essenciais⁹, sendo somente, observada a situação concreta, normativa.

No que nos interessa mais de perto, é possível perceber, por através da fala de Sócrates, uma série de liames e relações que imbricavam a vida dos cidadãos à vida da Pólis, conformando uma pertença de certo modo tão forte que não seria possível desobedecer às leis ou mesmo evadir-se da cidade, sem que antes se apagasse uma parte da própria existência do cidadão.

Certamente, uma série de discontinuidades históricas levará, na modernidade, a questão da obediência (ou desobediência) às leis fundar-se em outros termos, talvez bem distintos dos discutidos ao longo do Críton. Porém, uma análise da relação do cidadão com a Pólis na antiguidade não nos parece despida de sentido, pois é possível ao menos tentar captar, para efeitos de abordagem aproximativa, a relação que ali havia entre indivíduo e comunidade, relação esta que precisa continuar sendo discutida e cultivada nos dias de hoje, tanto para cultivar a estabilidade das instituições sociais e à obediência às leis, quanto para cogitar a possibilidade de um direito fundamental à desobediência.

Rer o Críton, além de ir de encontro à atitude ética e trágica de Sócrates, pode significar também mergulhar nas mais profundas razões que ligam o homem à comunidade e, talvez, extrair desta mesma leitura, em última instância, a razão que, afinal, nos faz ou deveria nos fazer submeter – ou não - às leis impostas pelo ordenamento jurídico. Estaria o Críton tão distante da nossa forma de compreender a vida em sociedade, ou é possível ao menos aproximar as razões de Sócrates das considerações que hoje faríamos quando se nos afigura a questão de obedecer ou desobedecer às leis? Que tipo de continuidades ou discontinuidades impediriam ou nos convidariam a uma abordagem aproximativa? Estes são os questionamentos que se pretende desenvolver brevemente a seguir.

⁷ SANTOS, José Trindade dos. **Para ler Platão: a ontoepistemologia dos diálogos socráticos**. Tomo I. São Paulo: Edições Loyola, 2008. p. 71

⁸ Sobre a distinção entre conhecimento científico e sabedoria prática cf ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Edipro, 3º ed., 2009. 1140b1

⁹ LEVINE, Donald N. **Visões da Tradição Sociológica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997. p. 107.

Em se tratando do estilo literário do texto, um diálogo, seria impossível apenas sistematizar os argumentos das personagens sem perder elementos da textura do argumentos. Decidi então, por reconstruir com base na cronologia, de modo mais ou menos sistematizado, a suma do diálogo como se segue, para que depois façamos as apreciações devidas. Assim, o colóquio tem início com a visita de Críton à prisão, ainda ao raiar da madrugada, onde Sócrates aguarda serenamente sua execução. Na situação em que se encontrava o filósofo, impressiona a Críton a calma e a tranquilidade com a qual o mesmo encarava a iminência da morte. Críton apresenta em seguida um plano de evasão e explicita suas razões, sucedendo-se a estas a justificação de Sócrates.

2 - OS ARGUMENTOS DE CRÍTON

O apelo de Críton à Sócrates inicia-se pela iminência da perda do amigo que, como ele mesmo sabe, jamais tornará a achar outro. Além disso, como homem de posses, Críton sente medo de que as pessoas que não conhecem bem, nem a ele e nem a Sócrates, o tomem no papel de quem, podendo salvar a um amigo, se quisesse gastar dinheiro, preferiu não se incomodar. Que fama poderia ser mais vergonhosa que ter mais em conta o dinheiro do que os amigos? Quem acreditaria que foi Sócrates que não quis evadir-se, apesar da insistência e dos pedidos dos que estavam a sua volta?¹⁰

Depois da objeção de Sócrates de que não se deve dar atenção à opinião da maioria, mas somente à dos homens sensatos, Críton insiste em que certas vezes é preciso observar a opinião da multidão, uma vez que, como visto, ela é capaz de realizar os maiores dos males, podendo um homem de bem, junto dela, ser alvo de imensa calúnia. Críton pede ainda que Sócrates não se preocupe com os recursos para sua nova vida. Segundo o discípulo, sua fortuna estaria para sempre à disposição do mestre, assim como estariam dispostos a ajudar na empreitada diversos estrangeiros simpáticos a Sócrates. Uma vez longe de Atenas, Sócrates não precisaria tomar com receio o que disse diante do tribunal, que, longe de sua cidade, não saberia o que fazer e nem para onde ir. Onde quer que fosse, o amigo sempre arranjaría hóspedes para presar e preservar a companhia do filósofo¹¹.

¹⁰ PLATÃO. **Apologia de Sócrates/ Críton**. Tradução do grego, Introdução e notas de PULQUÉRIO, Manuel de Oliveira. Lisboa: Edições 70, 2009. 44c

¹¹ Ibid. 45c

Prosseguindo seu discurso, Críton diz que não parece justo a seus olhos que Sócrates atraia a si próprio, quando seria possível a este salvar-se. Não seria justamente este o intento de seus inimigos? Além do mais, isto não representaria uma traição quanto aos próprios filhos? Por que podendo educá-los, preferiria deixá-los agora no abandono? Aos olhos de Críton, parecia que o mestre escolhera o caminho mais fácil, cômodo, podendo, ao contrário, partilhar da coragem daqueles que cultivam a virtude.

Ao fim de seu discurso, Críton parece envergonhado, receando que o desfecho trágico que se aproxima seja tomado como fruto de covardia sua e de seus amigos¹².

3 - AS RAZÕES DE SÓCRATES E O DEVER DE OBEDIÊNCIA ÀS LEIS DA PÓLIS

Ao responder ao discípulo, Sócrates agradece o zelo pelo qual este intenta salvar-lhe a vida, mas julga ser este zelo conveniente tão somente na medida em que possua retidão. Em primeiro lugar, procurando persuadir seu interlocutor através do diálogo, Sócrates busca demonstrar à Críton que cabe aos homens virtuosos respeitar apenas as boas opiniões em vez das más, apenas as opiniões dos homens sensatos, ao invés dos insensatos. Sócrates defende que um homem, por exemplo, que pratica ginástica com aplicação deve dar importância ao louvor, censura e à opinião somente de especialistas, como médicos ou professores de ginástica, não devendo de modo nenhum se preocupar ou recear as apreciações da maioria¹³.

O que aconteceria com uma pessoa que, desprezando a opinião e os elogios de um alguém entendido e conhecedor, passasse a respeitar as palavras da multidão? Por acaso não sofreria esta pessoa algum mal? Para Sócrates, em todos os domínios, inclusive no que agora estava em jogo e que dizia respeito ao justo e ao injusto, ao belo e ao feio, ao bom e ao mal, dever-se-ia tomar em conta tão somente o apelo dos homens sensatos, sem jamais recear a opinião da maioria¹⁴. Do contrário, ao seguir uma opinião diferente daquela dos entendidos, corromperíamos em nós a parte que se torna melhor com um regime são e se arruína com um malsão. Poderíamos viver com esta parte assim arruinada?

Sócrates defende ainda que seu raciocínio não é de nenhum modo afetado pelo mal que a multidão é efetivamente capaz de cometer. Em todo o caso, deve-se manter a retidão.

¹² Ibid. 45d-e

¹³ Ibid. 47b

¹⁴ Ibid. 47d.

Mais importante do que viver é viver bem¹⁵. E viver bem, neste caso, significa viver segundo a justiça. Seria justo evadir-se para escapar à condenação? Aqui, como esclarece mais uma vez José Trintade dos Santos, mais do que invocar a coerência da razão para defender o seu ponto de vista pessoal, Sócrates expõe um projeto de pesquisa dos princípios que regem a ação humana, orientada para “entidades” dotadas de um estatuto ontológico bem definido, constitutivas da realidade e da sabedoria.¹⁶

Apenas o desprezo pela opinião da maioria, que tanto preocupava a Críton, no entanto, de fato não é suficiente para justificar a conduta de Sócrates. Que mal haveria em evadir-se da prisão para fugir à aplicação de uma decisão patentemente injusta? Mas Sócrates vai além. Ao revisitar o diálogo, reproduzimos algumas das linhas mestras pelas quais o filósofo conduz seu raciocínio, no que se pretende cultivar a sistematicidade sem, no entanto, quebrar a unidade natural contida nos argumentos.

Em primeiro lugar, Sócrates considera que evadir-se é fazer um mal, um **mal à cidade**. Por diversas vezes, Sócrates defendeu que a justiça sempre é superior à injustiça e de nenhuma forma é lícito pagar o mal com outro mal. Evadindo-se da prisão, sem o consentimento da cidade, não faria mal a alguém e precisamente àqueles a quem menos deveria fazer? Ao fazê-lo, estaria observando àqueles princípios que reputa justos ou precisamente o contrário?

Sócrates então passa a imaginar as vozes da cidade, interpelando sua conduta: “O que tencionas fazer pode ter outro fim que não destruir-nos, a nós, as leis, e a todo o Estado na medida das tuas possibilidades? Ou parece-te possível que um Estado subsista e não seja derrubado, quando as decisões dos tribunais não têm força e se veem desrespeitadas e abolidas por simples particulares?”¹⁷.

Esse mal à cidade fica mais patente adiante, quando Sócrates passa então a reproduzir pela voz da própria Pólis, o que seria a **relação da cidade com o cidadão**: “Sócrates, era isso que estava combinado entre nós ou que te submeterias às sentenças proferidas pelo Estado?”. “Em primeiro lugar, não é a nós que deves a vida, não foi por nosso intermédio que teu pai recebeu a tua mãe e te deu o ser? Diz lá, tens alguma coisa a censurar àquelas dentre nós que regulam o casamento?”. “E àquelas que regulam a criação e educação das crianças, segundo as quais também tu foste instruído? Porventura não eram boas aquelas leis que dispunham que

¹⁵ Ibid. 48b.

¹⁶ SANTOS, José Trintade dos. **Para ler Platão: a ontoepistemologia dos diálogos socráticos**. Tomo I. São Paulo: Edições Loyola, 2008 p. 72

¹⁷ PLATÃO. **Apologia de Sócrates/ Críton**. Tradução do grego, Introdução e notas de PULQUÉRIO, Manuel de Oliveira. Lisboa: Edições 70, 2009. 50b.

o teu pai te devia mandar instruir na música e na ginástica?”. “E depois de teres nascido e teres sido criado e instruído, poderás afirmar que não és nosso, nosso filho e nosso escravo, tu e os teus antepassados? E, se isto é assim, pensas por acaso que são iguais os nossos direitos que te é lícito fazer-nos, a nós, aquilo que tivermos empreendido contra ti? Ou será que em relação ao teu pai e ao teu senhor, no caso de teres um, te assistiria o direito de lhes fazer o que te fizessem, como responder com dureza a palavras duras ou a pancadas com outras pancadas e assim por diante, e em relação à Pátria e as leis tudo será permitido, de tal modo que, se intentarmos destruir-te, por considerar que isso é justo, também tu tentarás, na medida das tuas forças, destruir-nos, a nós, as Leis, e à Pátria e, agindo assim, dirás que procedes com justiça, tu que te consagras sinceramente à virtude?”¹⁸. Aqui, como visto, fica patente a supremacia da cidade frente ao cidadão, sendo este tomado mesmo como um servo frente à força da comunidade reificada.

Pesa ainda no argumento de Sócrates o próprio **amor à cidade. E o sentimento de pertença à tradição**. Mais uma vez, através da voz viva da cidade, esta diz: “... jamais se apoderou de ti o desejo de conhecer outra cidade ou outras leis. Nós e a nossa cidade te bastávamos: tanto que nos preferias a tudo e consentias em ser governado por nós. E a prova de que esta cidade te agradava é que nela viveste e quiseste que nascessem os teus filhos. Enfim, mesmo no teu processo podias ter sido condenado ao exílio, se quisesses, e ter feito com o consentimento da cidade o que hoje projetas fazer sem o seu consentimento.”¹⁹. Como agora, ele, Sócrates, depois de tantos anos de devoção à cidade e mesmo após a negação do exílio poderia evadir-se com expedientes dos quais desfrutam os próprios criminosos ou inimigos da cidade?

Sócrates fala ainda de um **acordo entre cidade e cidadão**. Segundo o filósofo, que faria este ao evadir-se senão violar os acordos e os compromissos que assumiu sem ser forçado ou enganado, visto que dispôs de setenta anos durante os quais podia ter partido se não lhe agradasse as leis da cidade, se os compromissos que o uniam a cidade não parecessem justos? Dito isto, Sócrates segue então enumerando uma série de argumentos de ordem mais contingente. Fala do **risco para os amigos, da fama de destruidor das leis que poderia adquirir e da confiança sobre o futuro de seus filhos**. “Parece-me quase evidente – diz pela voz da cidade - que os teus amigos correrão o risco de serem exilados, privados do direito de cidade ou despojados dos seus bens. Quanto a ti, em primeiro lugar, se fores para alguma das cidades mais próximas, Tebas ou Mégara – pois ambas são governadas por boas leis – serás

¹⁸ Ibid. 50d-51c.

¹⁹ Ibid. 52d.

recebido, Sócrates, como inimigo da sua constituição, e quantos tiverem amor à sua cidade olhar-te-ão com suspeita como a um destruidor das leis.”²⁰.

Por fim, Sócrates, já velho, não tem em boa conta que um homem de sua idade tema a morte desse jeito e, quanto à criação dos filhos, confia na bondade e na retidão dos amigos que iria deixar. Sabia que estes jamais deixariam sua prole passar necessidade e que tratariam de educá-la conforme conviesse²¹.

4- O CRÍTON E A APOLOGIA: DEVE-SE SEMPRE OBEDECER ÀS LEIS DA PÓLIS?

Diz-nos François Chatelêt que entre os produtos mais marcantes do que é chamado de “milagre grego” (para designar o conjunto das invenções institucionais, literárias, artísticas, científicas, teóricas, técnicas) o mais característico é essa forma política original que é a Pólis, a Cidade. Quando essa se constituiu durante o século VI a.C., as organizações político-sociais tradicionais eram, por um lado, na civilização da Hélade, realezas de tipo feudal que exerciam sua autoridade política, religiosa, jurídica e econômica sobre um pequeno povo de agricultores, artesãos e pescadores; e, por outro, nas terras bárbaras, vastos impérios comandados por um déspota que impunha uma dominação absoluta. Estes arranjos, permeados de instabilidade, deram vazão a violentos conflitos que opunham tanto as grandes famílias entre si, como essas às populações dos campos e das cidades, que, com o passar do tempo, tornavam-se cada vez mais numerosas²².

Foi no contexto destes vários e violentos conflitos que as partes envolvidas concordaram em solicitar a presença de um novo personagem, que, reputado por sua sabedoria e desinteresse, soubesse fixar as regras para o jogo social. Foi o que aconteceu em Atenas, onde – por volta dos anos 600 a.C – Drácon e Sólon, sucessivamente, foram encarregados de enunciar os princípios ordenadores das relações entre os membros e a coletividade. Esta obra teria legado uma notória invenção à posterioridade. “A lei como princípio de organização política e social concebida como texto elaborado por um ou mais homens guiados pela reflexão, aceita pelos que serão objeto de sua aplicação, alvo de um

²⁰ Ibid. 53b

²¹ Ibid. 54b

²² CHATELÊT, François. DUHAMEL, Olivier. PISIER-KOUCHNER, Évelyne. **História das idéias políticas**. 2º ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009. p 13

respeito que não exclui modificações minuciosamente controladas: essa é provavelmente a invenção política mais notória da Grécia clássica: é ela quem empresta sua alma à cidade, quer essa seja democrática, oligárquica ou monárquica”.²³

Se por um lado a lei empresta sua alma à cidade, plasmando sob sua égide os termos da constituição e funcionamento da sociedade, por outro a alma da cidade vai muito além da lei. Por mais que muitos anos separem a morte de Sócrates das formulações de Aristóteles sobre a cidade, já está presente à época dos diálogos socráticos de Platão o adágio de ser o homem naturalmente um animal político, destinado a viver em sociedade. Aquele que porventura, segundo Aristóteles, por instinto, e não porque qualquer circunstância o inibe, deixa de fazer parte de uma cidade, é um ser vil ou superior ao homem²⁴. Não devemos nos esquecer ainda que, na *Ética Aristotélica*, é a ciência da política que governa todas as demais, pois é através dela que se determinam quais ciências devem existir nos Estados e quais ramos do conhecimento deve cada classe de cidadãos aprender e até que ponto²⁵.

Ao nos depararmos com noção sobre o que representava a vida na cidade, conseguimos compreender ou ao menos apreender com mais profundidade a dimensão da tragédia de Sócrates, uma vez que a palavra grega *Pólis*, como ensina Werner Jaeger, representa não uma jurisdição dotada de soberania, mas exprime plasticamente o conjunto pletórico de vida da existência humana coletiva, assim como a estrutura orgânica da existência individual situada dentro daquela²⁶. É esta correlação entre a estrutura orgânica da existência individual e existência humana coletiva é que está em jogo no *Crítion* e na decisão de Sócrates em obedecer à decisão que lhe condenara à morte. Jeanniére chega mesmo a dizer que “O microcosmo do indivíduo e o macrocosmo da Cidade se correspondem e constituem um único mundo relacional. É essa relação recíproca que funda uma Cidade viva e constituída de tal modo que nela os homens são eles mesmos com suas qualidades e defeitos. O indivíduo não é inteligível fora da Cidade; ele é verdadeiramente, essencialmente, um animal político, inclusive no seu psiquismo”²⁷.

Em sua “*Paidéia*”, Werner Jaeger confirma mais uma vez a impossibilidade para os gregos de se pensar a existência individual longe da existência coletiva e uma vida que não fosse a própria vida política. Para ele, “as ‘coisas humanas’, para as quais se orientava a

²³ Ibid. p. 14

²⁴ ARISTÓTELES. *A Política*. São Paulo: Edipro, 4º ed. revisada, 2009. 1253a.

²⁵ ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Edipro, 3º ed., 2009. 1094b1

²⁶ JAEGER, WERNER. *Paidéia: a formação do homem grego*. 4º Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.p. 560

²⁷ JEANNIÈRE, Abel. *Platão*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar,1995. p. 119 apud BEZERRA, Elano Sudário. *A ligação do homem com a pólis no Crítion de Platão*. In: *Cadernos do PET Filosofia*, Volume 1, nº1, 2010. p. 70.

atenção dos gregos, culminavam sempre no bem do conjunto social, de que dependia a vida do indivíduo. Um Sócrates cuja educação não fosse ‘política’ não teria encontrado discípulos na Atenas do seu tempo. A grande novidade que Sócrates trazia era buscar na personalidade, no caráter moral, a medula da existência humana, em geral, e da vida coletiva, em particular”²⁸.

Seria, no entanto, o dever de obediência às leis da cidade praticamente irrestrito? Lembremos que Sócrates assenta sua argumentação em algum tipo de reciprocidade, na relação quase umbilical que possuía com a cidade de Atenas, onde nasceu, criou-se e educou seus filhos. Além disso, Sócrates fala-nos ainda da inocência das leis da cidade frente à injustiça contra ele cometida por uma decisão impensada. Ao concorrer para a desobediência dessas mesmas leis, estaria, segundo seu melhor juízo, concorrendo para a sua destruição. “Como poderia permanecer a vida em sociedade se o acordo entre o Estado e o indivíduo estivesse à mercê e o arbítrio de uma das partes?”. Perguntava-se o filósofo.

No entanto, ainda que ao longo do discurso de Sócrates o dever de obediência às leis pareça de fato praticamente irrestrito, deve-se lembrar da famosa atitude tomada pelo filósofo durante o governo dos Trinta Tiranos. “Recorda Sócrates na *Apologia* que, tendo recebido dos Trinta a ordem de ir a Salamina, com mais quatro cidadãos, buscar León, para o matarem sem julgamento, desobedeceu a esta ordem, com o risco da própria vida. Enquanto os outros se dirigiam a Salamina para desempenharem a sua missão, Sócrates retirou-se para a sua casa, indiferente às consequências do seu ato de rebeldia”²⁹. Este ato, no caso, poderia ter-lhe custado a própria vida, não fosse a derrocada do governo dos Trinta pouco tempo depois.

Assim, ao que tudo parece, poder-se-ia extrair daqui que, no pensamento socrático, como lido por Platão, as ordens arbitrarias dos tiranos não vinculam os cidadãos. As leis da Pólis, ao contrário, devem ser cumpridas diante de um compromisso sagrado, pois as leis da cidade e as leis do Hades, para Sócrates, são como irmãs³⁰, devendo o homem se submeter a elas, mesmo depois de sua morte. Ao entregar-se de corpo e alma à vida da cidade e ao rejeitar categoricamente às ordens da tirania, Sócrates parece emprestar ao dever de obediência um requisito especial, a presença e a necessidade de certas circunstâncias para que seja exigido do cidadão o dever de curvar-se às decisões da comunidade. Que circunstâncias, em última instância, seriam essas? Seria possível traçar um plano normativo a partir delas, ou a decisão caberia sempre ao indivíduo? Mais (ou menos) do que responder a estas questões,

²⁸ JAEGER, WERNER. **Paidéia: a formação do homem grego**. 4º Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.p. 540

²⁹ PLATÃO. **Apologia de Sócrates/ Críton**. Tradução do grego, Introdução e notas de PULQUÉRIO, Manuel de Oliveira. Lisboa: Edições 70, 2009. P. 56-57

³⁰ Ibid. 54c

assevera-nos investigar até que ponto o dilema socrático faz-se de algum modo relevante para discussão sobre a obediência às leis nos dias de hoje.

5 - A (DES)OBEDIÊNCIA DOS ANTIGOS COMPARADA A DOS MODERNOS

Aos ouvidos “modernos”, a atitude de Sócrates no Críton não deixa de soar incômoda. Não nos é familiar o modo de submissão quase total que o filósofo impunha a si mesmo frente às decisões da comunidade. Muitas vezes, resistir à opressão, ainda que sancionada por meios legitimamente reconhecidos pela comunidade ou simplesmente tido como legais, faz parte de uma intuição forte que temos sobre justiça. De qualquer modo, ao tocarmos na seara do dever de obediência e a possibilidade de resistência à injustiça, estamos tocando em um dos problemas mais espinhosos da teoria jurídica e política, na tensão praticamente intransponível entre a consciência pessoal e a expectativa de adequação à vida coletiva.

Em seu célebre discurso acerca “da liberdade dos antigos comparada à dos modernos”, Benjamin Constant nos ensina que a liberdade, para os antigos, “consistia em exercer coletiva, mas diretamente, várias partes da soberania inteira, em deliberar na praça pública sobre a guerra e a paz, em concluir com os estrangeiros tratados de aliança, em votar as leis, em pronunciar julgamentos, em examinar as contas, os atos, a gestão dos magistrados; em fazê-los comparecer diante de todo o povo, em acusa-los de delitos, em condená-los ou em absolvê-los; mas, ao mesmo tempo que consistia nisso o que os antigos chamavam de liberdade, eles admitiam, como compatível com ela, a submissão completa do indivíduo à autoridade do todo”³¹.

Esta submissão fica mais clara quando se toma em conta institutos como o ostracismo. Segundo Constant, “o ostracismo de Atenas repousava na hipótese de que a sociedade tem toda a autoridade sobre os seus membros”³². Esta autoridade era tão grande que podia mesmo banir da vida em sociedade um indivíduo pela simples conveniência do corpo social. Aqui vale lembrar que Sócrates, no Críton, chega mesmo a comparar a relação entre o homem e a

³¹ CONSTANT, Benjamin. **Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos**. In: Revista Filosofia Política n°2, 1985. Disponível em <<http://caosmose.net/candido/unisinos/textos/benjamin.pdf>> Acesso em: 26 de Setembro de 2011. p 1

³² Ibid. p. 5

cidade com a relação que um servo deve ter para com seu senhor³³. Não é de se estranhar, uma vez compreendida a concepção que os gregos tinham de sua relação com a comunidade, a possibilidade de se extrair daí, ao menos em um plano normativo, um dever quase completo de submissão.

A este ponto da discussão, não é demasiado tomar certas precauções metodológicas. Por certo, a formulação de Constant acerca da “liberdade dos antigos” não abarcava toda a realidade do Estado e nem mesmo todo o imaginário do homem antigo. No entanto, para os objetivos que se tem em mente, afigura-se aqui, como diria Weber, um tipo ideal adequado. Aliás, nas palavras do próprio Weber, discorrendo sobre o próprio Constant, é completamente legítima a utilização de sua construção para demonstrar determinados aspectos e particularidades históricas da vida política antiga, na condição de se manter cuidadosamente seu caráter de tipo ideal³⁴, que é justamente uma construção intelectual destinada à medição e à caracterização sistemática das relações, jamais confundindo esta construção com a própria realidade ou aprisionando a mesma dentro de seus limites.

Faz-se necessário lembrar, no entanto que, para além do tipo ideal, que reconhecia na submissão do indivíduo à Polís, não era de todo unívoca. Para Trasímaco, por exemplo, a Justiça não era senão a conveniência do mais forte³⁵ ou ainda que, para os filósofos da corrente naturalista da Sofística, como Hípias de Élide e Antifonte, a lei positiva, ao contrário da lei da natureza, operava sempre para dividir os homens³⁶, considerações que tomadas em seu conjunto e consequências práticas enfraqueceriam a relação que aqui tenta se apontar como a “liberdade dos antigos”. Mesmo autores modernos como John Stuart Mill, parecem apontar uma linha de continuidade entre antigos e modernos na luta pela afirmação da individualidade. Para ele, o conflito entre Liberdade e Autoridade é a mais evidente faceta com que estaríamos familiarizados na história política do ocidente³⁷. Feita essa ressalva, podemos prosseguir.

De fato, hoje teríamos muitos problemas em comprar concepções identificadas com a chamada liberdade dos antigos. Como assevera Constant, está na base do que entendemos por liberdade dos modernos uma série de garantias, “o direito de não se submeter senão às leis, de

³³ PLATÃO. **Apologia de Sócrates/ Críton**. Tradução do grego, Introdução e notas de PULQUÉRIO, Manuel de Oliveira. Lisboa: Edições 70, 2009. 50e.

³⁴ WEBER, Max. **Metodologia das Ciências Sociais**. São Paulo: Unicamp, 1993. p. 148.

³⁵ PLATÃO. **A República**. 7º Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993. 338c

³⁶ REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. **História da filosofia: Filosofia pagã antiga, v.1**. São Paulo: Paulus, 2003p. 81

³⁷ MILL, John Stuart. **Sobre a liberdade**. São Paulo: Hedra, 2010. p.37

não ser preso, nem detido, nem condenado, nem maltratado de nenhuma maneira, pelo efeito da vontade arbitrária de um ou de vários indivíduos”³⁸. Toda essa ideia de garantias individuais frente à coletividade era estranha ao mundo grego. Elas advêm da ideia que conformamos sobre a noção do contrato moderno, presente em uma série de discussões acerca dos direitos naturais e do pacto social que visa preservá-los³⁹, sendo este pacto legítimo tão somente na medida em que preserva estes mesmos direitos.

Mesmo ao tempo em que Platão escrevera o Crítón, no entanto, a ideia de um certo contrato também encontrava-se presente. A.E. Taylor defende que a na atitude de Sócrates ao longo do Crítón há uma concepção de sociedade implícita, a mesma que sublinha todas as versões da moderna doutrina do contrato social. Ali, contudo, esta concepção estaria livre dos erros históricos que marcam esta tradição em suas formulações posteriores. A ideia central é que um homem que figura na sociedade durante toda a sua vida obriga-se tacitamente a defender a organização da qual a ordem social depende, não podendo recuar em sua obediência por conta de conveniências pessoais⁴⁰. E de fato, como visto, Sócrates fala expressamente em um acordo firmado entre ele mesmo e a cidade.

Estaria na própria noção do acordo, da pertença à comunidade através de um contrato, o fio que pode nos permitir trazer as reflexões do Crítón à modernidade? De qualquer modo, quais seriam os limites deste acordo? Ainda permanece em suspenso a questão de quando nos é lícito, ou melhor, legítimo, desobedecermos a uma norma ou decisão da coletividade. Que tipo de relação entre o indivíduo e a comunidade impõe o dever de obediência às leis e às decisões coletivas? Apesar de ter expresso esta tensão em sua tragicidade máxima, não há em Sócrates nenhuma solução para este problema. Se é que a noção de contrato nos habilita a tornar Sócrates relevante para os nossos dias, talvez nos seja lícito buscar em outros filósofos da contemporaneidade complementações acerca do mesmo problema. É o que tentamos fazer aqui com o filósofo político norte-americano, John Rawls.

6 - JUSTIÇA E DESOBEDIÊNCIA CIVIL: A SOLUÇÃO DE RAWLS

³⁸ CONSTANT, Benjamin. **Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos**. In: Revista Filosofia Política n°2, 1985. Disponível em < <http://caosmose.net/candido/unisinos/textos/benjamin.pdf> > Acesso em: 26 de Setembro de 2011. p.1

³⁹ A este respeito, cf. LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo civil**. 4ª Ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2006.

⁴⁰ TAYLOR, A. E. **Plato: the man and his work**. Mineola, New York: Dover Publications, INC:2001.p. 172

A questão sobre a desobediência às leis foi tratada mais recentemente pelo filósofo político John Rawls, cujas considerações podem nos ajudar a refletir sobre a questão. Para Rawls, a injustiça de uma lei (deduzimos que o raciocínio se estenda à decisão injusta) não é, em geral, razão suficiente para não obedecer-lhe, assim como a validade jurídica da legislação (conforme define a constituição em vigor) não é razão suficiente para concordarmos com sua manutenção. Para Rawls, quando a estrutura básica de uma sociedade é razoavelmente justa, conforme a avaliação permitida pelas circunstâncias concretas, devemos reconhecer as leis injustas como obrigatórias, desde que não excedam certos limites da justiça⁴¹.

Assim, para Rawls, a chave para pensar a possibilidade da desobediência repousa sobre o que ele chama de limites da justiça. Que tipo de injustiça seria tão patente que autorizaria mesmo a quebra do dever de obediência, que, *prima facie*, devemos ao ordenamento jurídico? Antes de mais nada, cabe esclarecer os dois modos de injustiça que, segundo Rawls, podem surgir como questão.

Em primeiro lugar, a injustiça pode surgir quando as ordenações vigentes se afastam em graus variados dos padrões publicamente aceitos como mais ou menos justos; ou, em segundo lugar, essas ordenações podem conformar-se com uma concepção de justiça da sociedade, ou com a visão da classe dominante, mas essa concepção em si mesma pode não ser razoável, sendo inclusive, claramente injusta⁴². A respeito deste segundo tipo de justiça, tem-se um questionamento mais global acerca do funcionamento da sociedade, tomando mesmo proporções que classificariamos como revolucionárias. Que dizer, no entanto, quando damos o nosso consentimento ao pacto constitucional firmado publicamente, mas não ao funcionamento real que impera no mesmo?

Na esteira do pensamento de Rawls, quando as leis se afastam dos padrões publicamente reconhecidos, é presumível que, até certo ponto, se possa recorrer ao senso de justiça da sociedade⁴³ e aí reside a possibilidade de pensar a desobediência. Antes de prosseguir, é importante ressaltar a distinção que Rawls faz entre objeção de consciência e desobediência civil. Para ele, a primeira não se baseia necessariamente em princípios políticos, pode fundamentar-se em princípios religiosos ou de outra natureza que divergem da ordem constitucional. A desobediência civil, por sua vez, é um apelo a uma concepção de justiça partilhada pela comunidade⁴⁴. No entanto, como o próprio Rawls reconhece, muitas

⁴¹ RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 389

⁴² Ibid. p. 390

⁴³ Ibid. p. 391

⁴⁴ Ibid. p. 409

vezes, na prática, essa distinção não é clara. Trabalhem, por hora, na hipótese da indistinção entre as duas modalidades.

Afinal, quando é legítimo desobedecer à ordem constituída? Rawls enumera pelo menos três condições em que a desobediência civil poderia eivar-se de legitimidade. O primeiro ponto diz respeito às injustiças que constituem os objetos apropriados da desobediência civil. Segundo Rawls, se consideramos essa desobediência como um ato político que se dirige ao senso de justiça da comunidade, então parece razoável restringi-la a casos de injustiça patente e significativa, de preferência àqueles que impedem a remoção de outras injustiças⁴⁵. Uma outra condição para a desobediência civil é supor que os apelos normais dirigidos à maioria política já foram feitos de boa-fé e fracassaram. Partidos políticos existentes ficaram indiferentes às reivindicações da minoria ou não se dispuseram a acolhê-las, tentativas de provocar revogação das leis injustas foram ignoradas e as demonstrações e os protestos feitos legalmente não obtiveram êxito algum⁴⁶.

A terceira e última condição, para Rawls, também é a mais complexa. Ela diz respeito aos limites da dissensão suportados pela ordem vigente. O autor supõe a existência de um limite dentro do qual a desobediência civil pode ser praticada sem causar um colapso em relação à lei e à constituição, desencadeando com isso consequências negativas para todos. O que aparentemente se requer, segundo Rawls, é um entendimento político entre as minorias que sofrem injustiças. Elas podem satisfazer seu dever para com as instituições democráticas coordenando suas ações de tal modo que, embora cada uma tenha uma oportunidade de exercer seu direito, os limites do grau de desobediência civil não sejam ultrapassados⁴⁷.

Essa última condição nos traz a questão da tensão permanente entre a desobediência e a ordem constituída. Seria a desobediência sempre uma ameaça a esta? Para Rawls, se uma sociedade é interpretada como um sistema de cooperação entre iguais, os que são prejudicados por uma grave injustiça não precisam obedecer. A desobediência civil (e também a objeção de consciência) é um dos recursos estabilizadores de um sistema constitucional, embora por definição seja ilegal. Ao lado de certos fatos, tais como as eleições livres e regulares e um sistema judiciário independente com poderes para interpretar a constituição (não necessariamente escrita), a desobediência civil, usada com a devida moderação e critério justo, ajuda a manter e a reforçar as instituições justas. Resistindo à injustiça, dentro dos limites da fidelidade à lei, ela serve para prevenir desvios da rota da

⁴⁵ Ibid. p. 412

⁴⁶ Ibid. p. 413

⁴⁷ Ibid. p. 415

justiça e para corrigi-los quando acontecerem. Uma disposição geral de praticar a desobediência civil justificada traz estabilidade para a sociedade que é bem-ordenada ou quase justa⁴⁸. Nas palavras de Rawls, “negar ao outro a justiça significa ou recusar-se a reconhecê-lo como igual ou a manifestar uma disposição a explorar as contingências da fortuna e das casualidades naturais em nosso próprio benefício”. Nesses casos, a injustiça deliberada convida à submissão ou à resistência.

Ainda que a formulação de Rawls acerca da desobediência nos auxilie a mapear certas possibilidades de desobediência dentro da ordem constitucional em um plano normativo, por vezes fica-nos a impressão de que suas considerações soam demasiado abstratas. Afinal, o que é uma lei ou uma decisão justa? Quem em última instância deve decidir sobre a desobediência civil? As respostas bem ou mal, são dadas em conformidade com a teoria da justiça de Rawls⁴⁹.

Segundo este, “uma lei ou uma política são suficientemente justas, ou pelo menos não injustas, se, quando tentamos imaginar como funcionaria o procedimento ideal, concluimos que a maioria das pessoas que participam desse procedimento e aplicam suas regras favoreceriam essa lei ou essa política.”⁵⁰. Quanto ao questionamento de a quem cabe definir em última instância definir sobre a obediência ou a desobediência, poder-se-ia objetar que não responder a esta questão pode ser um convite à anarquia, que encoraja todos a decidirem sozinhos e a abandonarem a interpretação pública dos princípios políticos. A resposta dada por Rawls é que de fato cada pessoa deve tomar a sua própria decisão. E aqui parece estar o próprio limite da discussão sobre o tema. Mesmo que os homens normalmente busquem orientação e aconselhamento, e aceitem as injunções dos que estão no poder quando estas lhe parecem razoáveis, eles sempre serão responsáveis por seus atos. Não podemos nos despojar de nossa responsabilidade e transferir para os outros o ônus da culpa. Isso vale para qualquer teoria das obrigações e deveres políticos que seja compatível com os princípios de uma constituição democrática⁵¹.

7 – À GUIA DE CONCLUSÃO: APONTAMENTOS PARA DISCUSSÕES POSTERIORES

⁴⁸ Ibid p. 425

⁴⁹ Não é do escopo deste trabalho discutir os fundamentos desta teoria aqui. Para uma explicação esquemática cf. GARGARELLA, Roberto. **As teorias da Justiça depois de Rawls. Um breve manual de filosofia política**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008. p.1-26

⁵⁰ RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. 2ª Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002. p. 396

⁵¹ Ibid. p. 431

Os argumentos que levam, no Críton, à obediência às leis da cidade são fundados, em suma, no conjunto de laços familiares, educacionais e políticos que o cidadão desde o seu nascimento, estabelece com a Pólis. No pensamento Socrático, este conjunto de relações conformaria um contrato entre o indivíduo e a comunidade. Ao afastar as razões iminentemente biográficas do diálogo, se é que isso é possível, temos um dever de obediência marcado por uma reciprocidade vertical, um acordo firmado entre o cidadão e aquela que é mais que ele, a comunidade reificada. Uma vez, para Sócrates, estando submetido a esta comunidade em todos os seus liames, torna-se injusto desobedecê-la, pois, além de tudo, isto seria o mesmo que concorrer para a sua destruição.

Que lições ou mesmo questionamentos podemos retirar desta atitude quando se quer discorrer, hoje, acerca do dever de obediência ou de um possível direito fundamental a desobedecer? Em primeiro lugar, pode-se dizer que, mais ou menos do que nos ajudar a “resolver” o problema, o Críton apenas nos auxilia a recoloca-lo. E, aqui, para o bem ou para o mal, não existem respostas definitivas. Isto porque, como bem lembrou Rawls, em última instância, qualquer teoria da obrigação jurídica ou política depende de uma decisão individual.

Alguns apontamentos, no entanto, podem ser realizados para uma discussão normativa. Se aceitarmos, como em A.E. Taylor, a existência de pelo menos alguma linha de continuidade entre o acordo que firmavam os antigos com a sociedade e a idéia do contrato que hipoteticamente nos une ao ordenamento jurídico hoje, refletir sobre o Críton pode nos auxiliar a buscar, no plano normativo, por um lado os laços e compromissos que devemos estabelecer para construir uma comunidade mais estável e, por outro, que estado das coisas autoriza o indivíduo a se rebelar contra o ordenamento.

Não poderíamos, tomar, por exemplo, os laços de pertencimento enumerados por Sócrates como parâmetro ético para se pensar a obediência? Claro que, neste ponto, dever-se-ia afastar a relação de disposição total do indivíduo pela comunidade. Isto porque, em se aceitando a formulação das garantias tais como contidas na liberdade dos modernos, não se pode mais aceitar o tipo de submissão vertical à coletividade que imperava na antiguidade. Além do mais, teorias mais recentes como a de Rawls, tendem a colocar outro prisma sobre a questão da obediência. Se para Sócrates insurgir-se contra a decisão da Pólis era concorrer para a destruição das leis, para Rawls insurgir-se contra as leis para cobrar as promessas de justiça contidas no pacto societal pode contribuir para fortalecer em última instância a força

do ordenamento jurídico, com a ressalva dos limites à dissensão, colocadas pelo próprio Rawls.

De qualquer modo, e aqui não nos afastamos demasiado do óbvio, parece que quanto mais forte for a reciprocidade do acordo firmado entre o indivíduo e a comunidade, fortaleza assentada na justiça e no sentimento de pertença, menos a questão de obedecer ou não às leis fará algum sentido. No entanto, enquanto nos depararmos com a presença patente da injustiça, ou mesmo sua mera possibilidade, tanto quanto nos mostrou o Sócrates da Apologia contra os tiranos quanto nos mostram as formulações de Rawls, sempre deve haver, em nossa teoria jurídica e política uma janela para legitimar a ação política dos injustiçados. O direito à desobediência é a face necessária da injustiça. Ao soterrarmos este, aliás, só nos restaria a submissão ao arbítrio.

8 - REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. **A Política**. São Paulo: Edipro, 4º ed. revisada, 2009.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Edipro, 3º ed., 2009.

BEZERRA, Elano Sudário. **A ligação do homem com a pólis no Críton de Platão**. In: **Cadernos do PET Filosofia**, Volume 1, nº1, 2010.

CHATELÊT, François. DUHAMEL, Olivier. PISIER-KOUCHNER, Évelyne. **História das idéias políticas**. 2º ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

CONSTANT, Benjamin. **Da liberdade dos antigos comparada à dos modernos**. In: Revista Filosofia Política nº2, 1985. Disponível em <<http://caosmose.net/candido/unisinos/textos/benjamin.pdf>> Acesso em: 26 de Setembro de 2011.

GARGARELLA, Roberto. **As teorias da Justiça depois de Rawls. Um breve manual de filosofia política**. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

JAEGER, WERNER. **Paidéia: a formação do homem grego**. 4º Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

JEANNIÈRE, Abel. **Platão**. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

LEVINE, Donald N. **Visões da Tradição Sociológica**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo civil**. 4º Ed. Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2006.

MEYER, Susan Sauvé. **Plato on Law**. In: BENSON, Hugh H. (org). **A companion to Plato**. Sussex: Wiley- Blackwell, 2009.

MILL, John Stuart. **Sobre a liberdade**. São Paulo: Hedra, 2010.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates/ Críton**. Tradução do grego, Introdução e notas de PULQUÉRIO, Manuel de Oliveira. Lisboa: Edições 70, 2009.

PLATÃO. **A República**. 7º Ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.

RAWLS, John. **Uma teoria da justiça**. 2º Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

REALE, Giovanni. ANTISERI, Dario. **História da filosofia: Filosofia pagã antiga, v.1**. São Paulo: Paulus, 2003.

SANTOS, José Trindade dos. **Para ler Platão: a ontoepistemologia dos diálogos socráticos**. Tomo I. São Paulo: Edições Loyola, 2008.

TAYLOR, A. E. **Plato: the man and his work**. Mineola, New York: Dover Publications, INC:2001.

WEBER, Max. **Metodologia das Ciências Sociais**. São Paulo: Unicamp, 1993.