

A DEFESA FILOSÓFICA DE PLATÃO AOS
ACUSADORES DE SÓCRATES: CONSIDERAÇÕES
SOBRE OS DIÁLOGOS *APOLOGIA* E *POLÍTICO*
SOCRATES' PHILOSOPHICAL DEFENSE OF PLATO:
CONSIDERATIONS ABOUT THE DIALOGUES *APOLOGY* AND *STATESMAN*

MÁRIO NOGUEIRA DE OLIVEIRA*

Resumo: Este trabalho pretende sustentar que a trilogia formada pelos diálogos de Platão, *Teeteto*, *Sofista* e *Político* funciona notavelmente como uma defesa filosófica de Sócrates, diretamente vinculada às acusações que ele sofreu em Atenas e narradas no texto da *Apologia*.

Palavras-chave: Sócrates; defesa; *epistémé*.

Abstract: The aim of this paper is to maintain the thesis that the trilogy formed by Plato's dialogues, *Theaetetus*, *Sophist* and *Statesman*, has as its principal function a philosophical defense of Socrates directed against the accusations narrated in the *Apology*.

Key-words: Socrates; defense; *epistémé*.

Ao cortejar trechos representativos da *Apologia* com outros como o *Político*, aduzindo, em última análise, que os juízes de Sócrates: 1. Faltaram com o conhecimento acerca do que é a *epistémé*, objeto último da investigação no diálogo *Teeteto*; 2. Confundiram Sócrates com um “sofista destrutivo”, sendo exatamente a tarefa do segundo diálogo da mencionada trilogia encontrar uma definição do que seja verdadeiramente um tal homem, e, finalmente, 3. Os juízes e acusadores apresentam-se como maus políticos, em um julgamento viciado, tanto no confronto verbal com Sócrates, como na ação final, em que tomaram por responsabilidade a morte do filósofo.

Considerando que a ação educativa de Sócrates foi abordada, na *Apologia*, como uma ação política condenável, o *Político* apresenta-se como o foro apropriado e privilegiado para a elaboração da defesa do agir socrático. Assim, este

* Mário N. de Oliveira é professor da Universidade Federal de Ouro Preto, MG, Brasil. E-mail: mario.nog@uol.com.br

estudo também busca indicar o modo como Platão assumiu como sua a tarefa de resgatar a argumentação do julgamento e apresentá-la pela via filosófica. Isso porque, durante o julgamento, Sócrates estava fora do seu meio habitual, alegando não conseguir falar a língua exigida ali. Para tanto, ele terá de percorrer um longo caminho, que, inevitavelmente, passa por algumas das questões eminentes da filosofia de Platão e que estão bem presentes no *Político*.

Começemos lembrando um texto que resume bem a questão que está posta aqui. Platão testemunha que sua opção pela filosofia é o único “remédio” capaz de torná-lo, após a morte de Sócrates, aquele que foi “o homem mais justo do seu tempo”, novamente um homem “com ardor pela vida pública”:

Algumas pessoas de influência levaram aos tribunais esse nosso amigo, Sócrates, assacando-lhe uma acusação odiosa que ele absolutamente não merecia. Uns o perseguiram por impiedade e outros o condenaram, com o que fizeram morrer o homem que se recusara a tomar parte na prisão ímpia de um dos seus companheiros de exílio, numa época em que eles próprios, exilados como aqueles, se encontravam em situação inferior. Considerando esse fato e os homens que dirigiam a política, quanto mais estudava as leis e os costumes, com o tempo, me tornava mais velho, mais difícil me parecia dirigir bem os negócios públicos; (...) A tal ponto as leis escritas e os costumes se achavam desmoralizados, que eu próprio, a princípio, tão cheio de ardor para dedicar-me à causa pública, considerando a situação reinante e vendo como tudo se achava na mais completa dissolução, acabei tomado de vertigens. Todavia não desanimei de encontrar remédio para esse estado de coisas, sempre à espera de ocasião oportuna para poder agir. Por fim, cheguei à conclusão de que as cidades de nosso tempo são mal governadas, por ser quase incurável sua legislação, a menos que se tomassem medidas enérgicas e as circunstâncias se modificassem para melhor. Daí ter sido levado a fazer o elogio da verdadeira filosofia, com proclamar que é por meio dela que se pode reconhecer as diferentes formas da justiça política ou individual. (*Carta VII*, 325b-c-326b)¹

O mesmo tema é apresentado no diálogo *Crítion*. Aí lemos Platão tratando da morte de Sócrates e de tomar essa injustiça da cidade contra o filósofo como um ensinamento a ser tirado, “um caminho a ser seguido”: o caminho da opção constante pela justiça. No recurso utilizado por Platão, Sócrates fala a Crítion, que lhe propusera uma fuga, narrando um improvável diálogo entre ele e as leis atenienses acerca do modo de vida que deve ser vivido e a lição a respeito do que é o agir justo que sua morte trará:

¹ Em algumas linhas acima, falando acerca das injustiças dos políticos atenienses, Platão escreveu: “como exemplo de suas arbitrariedades, bastará notar o que fizeram com meu velho amigo Sócrates, que eu não vacilo em proclamar o varão mais justo do seu tempo; incumbindo-o, com outros, trazer à força um cidadão para ser executado, o que era meio de obrigá-los a apoiar sua política” (324e-325a. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 1980.)

Quanto a ti, em primeiro lugar, se fores para algumas das cidades mais próximas, Tebas ou Mégara – pois ambas são governadas por boas leis –, serás 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; justificarás, assim, a opinião de todos aqueles que entendem que os teus juízes pronunciaram uma sentença justa. Efetivamente, quem é destruidor das leis facilmente pode ser considerado corruptor dos jovens e dos espíritos fracos. Terás, pois, de evitar as cidades mais bem governadas e os homens mais civilizados? E se assim fizeres, valerá a pena viver? (...).

Se deixares esta vida agora, morrerás vítima de uma injustiça, praticada não por nós, as leis, mas pelos homens; se, pelo contrário, te evadires assim vergonhosamente, respondendo à injustiça com a injustiça e o mal com o mal, violando os teus compromissos e os acordos que fizeste conosco, e prejudicando aqueles a quem menos devias prejudicar, a ti próprio, aos teus amigos, à tua pátria e a nós, a nossa cólera perseguir-te-á durante toda a vida e, quando morreres, as nossas irmãs, as leis do Hades não te acolherão favoravelmente, sabendo que fizeste todo o possível para nos destruir. (54d. Tradução de Pulquério, 1984)

Fica explícito, então, que o remédio encontrado por Platão para combater a injustiça na cidade é a filosofia. E a tomada de posição para que o remédio pudesse vir a ser assumido como a única ação que lhe caberia – a honesta defesa da filosofia – deu-se em meio à política e a um julgamento político. Mas, se um tal remédio chegasse a ser verdadeiramente eficaz, o conflito entre o filósofo e a cidade cessaria, seria feita a justa defesa do filósofo e, assim, poder-se-ia ter a justiça implantada na cidade.

Skemp anotou que Platão é tido como o primeiro autor a usar a palavra *politikós* – inicialmente um adjetivo que significava “relacionado com a *pólis* e a comunidade da cidade-estado” – livremente como um substantivo. Muito embora ele use com mais frequência a expressão “homem político” (*anér politikós*), encontramos na *Apologia* 21c a utilização do termo “os políticos”. Eles formam ali o primeiro grupo testado por Sócrates e demonstrado por ele como sendo menos sábios que ele próprio (Skemp, 1952, p. 19).

A data dramática da *Apologia* é 399, imediatamente após o julgamento e a morte de Sócrates, e a passagem 299b-300a do *Político* pode indicar a relação com a *Apologia*. Nesse trecho, os responsáveis pela condenação de Sócrates são mostrados assumindo suas posições com base em opiniões e tradições e em um saber específico e rigoroso, fruto de uma pesquisa ou investigação racional. Fica claro, na passagem do *Político*, que com atitudes como as dos acusadores de Sócrates, “veríamos desaparecer completamente todas as artes (...) sufocadas pela lei que proíbe toda pesquisa. E a vida, já bastante penosa, tornar-se-ia então totalmente insuportável”. Platão defende, assim, a atitude socrática descrita na *Apologia*:

Além de tudo isso seria necessário elaborar a seguinte lei: quem quer que procurasse estudar a arte náutica e a ciência da navegação, as regras da saúde, a exatidão da medicina sobre os ventos frios e quentes, fora das leis escritas, tornando-se conhecedor desses assuntos, não poderia, em primeiro lugar, ser chamado médico ou piloto e sim, visionário e sofista fraseador; em seguida, o primeiro que tivesse esse direito acusá-lo-ia diante de um tribunal, denunciando-o como corruptor de jovens a quem induz dedicar-se à ciência náutica e à medicina, arvorando-se eles próprios em senhores dos navios dos enfermos, sem se orientarem pelas leis. Se ficar provado que ele instrui jovens e velhos no desprezo às leis e à palavra escrita será punido com os maiores suplícios. Pois não temos o direito de sermos mais sábios que as leis nem de ignorar a medicina, a higiene, a arte náutica e a navegação, sendo permitido a quem quiser aprender os preceitos escritos e os costumes tradicionais.

Essa passagem pode nos certificar de que o estudo da *Apologia* nos dá as bases necessárias para fundamentar nosso argumento de que o *Político* pode ser lido como uma defesa filosófica de Platão contra as mesmas acusações imputadas a Sócrates. Já no exórdio do seu discurso de defesa, Sócrates se diz “completamente Estrangeiro à linguagem do local” (*átechnos*) e pede para ser ouvido em sua linguagem habitual (17d-18a). Diz-se acusado de ser um *phrontistés*,² ou um pensador que investigou tudo que há acima e abaixo da terra e fazia com que o discurso mais fraco vencesse o discurso mais forte (18b-c). Sócrates, então, toma para si a tarefa de derrubar preconceitos tão arraigados por tanto tempo (19e-19a). E, assim, apresenta-se um dos pontos centrais do discurso com o qual Sócrates pretende defender-se e que, posteriormente, Platão assumirá como algo a que tem de responder com eficácia e não mais na condição de *átechnos*:

Decidi-me por uma investigação, que passo a expor. Fui ter com um dos que passam por sábios, porquanto, se havia lugar, era ali que, para rebater o oráculo, mostraria ao deus: “Eis aqui um mais sábio que eu, quando tu disseste que eu o era!” Submeti a exame essa pessoa; – é escusado dizer o seu nome – era um dos políticos. Eis, Atenienses, a impressão que me ficou do exame e da conversa que tive com ele; achei que ele passava por sábio aos olhos de muita gente, principalmente aos seus próprios, mas não o era. Meti-me, então, a explicar-lhe que supunha ser sábio, mas não o era. A consequência foi tornar-me odiado dele e de muitos dos circunstantes. (21b-c)

Seu passo seguinte seria defender-se da acusação de “corrupção da mocidade”. Ele afirma que os jovens que espontaneamente o acompanhavam – sendo eles os de mais tempo livre, o das famílias mais ricas – sentiam prazer em ouvir o exame dos homens.³ Segundo Sócrates, eles próprios muitas vezes me-

² Nas *Nuvens*, de Aristófanes, a escola de Sócrates é chamada de *phrontistérion*, um lugar de pensamentos desperdiçados. Segundo Xenofonte (*Symp.* 6.6), o termo *phrontistés*, com intenção depreciativa, era comumente atribuído a Sócrates.

³ Tanto aqui, na *Apologia*, como no *Ménon*, Sócrates não chama seu procedimento dialético de ensino.

tiam-se a interrogar os outros e, descobrindo pessoas que supunham saber alguma coisa, mas que pouco ou nada sabiam, recebiam em troca da investigação, a ira dos examinados contra o próprio filósofo. E os “examinados” passavam a apregoar que

existe um tal Sócrates, um grande miserável, que corrompe a mocidade. Quando se lhes pergunta por quais atos ou ensinamentos, não têm o que responder; não sabem, mas, para não mostrar seu embaraço, aduzem aquelas acusações contra todo filósofo, sempre a mão: os fenômenos celestes, o que há sobre a terra, a descrença dos deuses, a prevalência do discurso mais fraco. (23c-e)

Sócrates, assim, passa a dirigir sua atenção a quem possa de fato educar os jovens, já que ele tem sido acusado de ser um corruptor. E pergunta a Meleto, um dos seus acusadores: “Tens como algo de grande importância o modo pelo qual os jovens possam se tornar os melhores possíveis? (...) Os presentes aqui são capazes de educar os moços e os tornam melhores?” (24e). E conclui, após perguntar por todos os homens reconhecidos dentre as funções públicas de Atenas, inclusive seus juizes e acusadores, “todos os atenienses a tornam gente de bem, menos eu; eu sou o único a corrompê-la! É isso o que dizes?” E Meleto responde afirmativamente, passando Sócrates a discursar acerca do seu apego a essa prática agora condenada, a filosofia educadora:

É impossível deixar de condenar-me à morte, asseverando ele [Ánito] que, se eu lograr absolvição, logo todos os vossos filhos, pondo em prática os ensinamentos de Sócrates, estarão inteiramente corrompidos; mesmo que apesar disso dissésseis: “Sócrates, por ora não atenderemos a Ánito e te deixamos ir, mas com a condição de abandonares essa investigação e a filosofia; se fores apanhado de novo nessa prática, morrerás”; mesmo, repito, que me dispensásseis com essa condição, eu vos responderia: “Atenienses, eu vos sou reconhecido e vos quero bem, mas obedecerei antes ao deus que a vós; enquanto tiver alento e puder fazê-lo, jamais deixarei de filosofar, de vos dirigir exortações, de ministrar ensinamentos em toda ocasião àquele de vós que eu deparar, dizendo-lhe o que costumo: ‘Meu caro, tu, um ateniense, da cidade mais importante e mais reputada por sua cultura e poderio, não te pejas de cuidares de adquirir o máximo de riquezas, fama e honrarias, e de não te importares nem cogitares da razão, da verdade e de melhorar tanto mais a tua alma?’ E se algum de vós redargüir que se importa, não me irei embora o deixando, mas o hei de interrogar, examinar e refutar e, se me parecer que afirma ter adquirido a virtude e não a adquiriu, hei de repreendê-lo por estimar menos o que vale mais e mais o que vale menos. É o que hei de fazer a quem eu encontrar, moço ou velho, forasteiro ou cidadão, principalmente aos cidadãos, porque me estais mais próximo no parentesco. (29c-e)

E na passagem 36c, ao findar seu discurso e se preparar para a discussão da pena que lhe caberia, Sócrates assevera que seguiu procurando cada um daqueles homens para que pudessem alcançar o melhor benefício para si, tentando convencê-los a se preocuparem antes consigo próprios, do que com seus bens,

para que se tornassem os mais prudentes e melhores possíveis, e tampouco deveriam cuidar das coisas da cidade, antes de cuidarem da própria cidade.

Em uma confrontação entre o *Político* e as acusações na *Apologia* podemos encontrar algumas passagens que parecem dirigir-se contra as opiniões de Meleto e dos acusadores. Na *Apologia* 35 c, lemos:

Mas, independentemente da questão da dignidade, não me parece justo, Atenienses, dirigir súplicas a um juiz nem ser absolvido à custa de pedidos, em vez de expor os fatos e tentar persuadi-lo. Pois o juiz não ocupa o seu lugar para sacrificar a justiça ao favor, mas decidir o que é justo. Ele jurou, não que favoreceria quem lhe agradasse, mas que julgaria segundo as leis. É por isso que não deveis acostumar-nos nem vos acostumar ao perjúrio. Uns e outros seriam culpados de impiedade.

E, no *Político* 305b-c, o mesmo tema é retomado:

Adiante examinaremos a função dos juízes (...). Entende-se ela além das decisões em matérias de contrato, decisões baseadas em artigos de leis que ele recebe prontos das mãos do rei legislador, julgando da justiça ou injustiça desses atos, e aí revelando aquilo que é próprio da virtude judiciária, que nem presentes, nem temores, piedades, ódios ou amores de espécie alguma poderão violar voluntariamente o que foi estabelecido pelo legislador nas decisões que deve fazer entre queixas opostas dos querelantes?

Sócrates o jovem – Não, sua força não se estende além do que dizes.⁴

Também no *Político* 266d, Platão mostra como seu “modo de falar” diferencia-se daquele do tribunal e já não aparece como *átechnos*, além de buscar a verdade para além de qualquer preconceito popular. Uma exposição clara de que o seu tipo de inquérito contrapõe-se de modo frontal ao inquérito movido contra Sócrates: “Que esse nosso método de argumentar não se preocupa com o mais ou menos nobre e que não concede maior atenção ao que é grande do que ao que é pequeno, porquanto só tomando a si mesmo por inspiração procura levar até o fim o seu inquérito sobre a verdade”.

Outras passagens do *Político* investem-se como críticas diretas à política descrita tanto na *Apologia*, quanto na *Carta VII* e no *Crítion*. É o caso, por exemplo,

⁴ Pulquério esclarece que “ao contrário dum tribunal moderno, em que se exige silêncio para a realização dos trabalhos, este tribunal da Atenas do séc. IV a.C. é constituído por uma multidão ruidosa que, aprovando ou desaprovando, manifesta livremente os seus sentimentos e opiniões” (nota 1, p. 51). Platão retoma essa mesma crítica aos juízes que condenaram Sócrates, nas *Leis* 876 b: “Depois de tudo o que dissemos, a mais acertada observação é que nas cidades em que os tribunais carecem de prestígio e de voz, por ocultarem suas opiniões e só julgarem pelo sistema do voto secreto, ou, pior ainda, se em vez de calarem, se manifestam de modo tumultuado, à maneira do que se observa nos teatros, em que aplausos ou as censuras são feitos no meio da maior algazarra, com a crítica sucessiva dos oradores, as conseqüências são para as cidades de todo ponto lastimáveis”.

da passagem 308e, que, unindo política e educação, responde aos dois temas centrais causadores da condenação de Sócrates:

a ciência real (*basiliké epistémē*) fará com relação a todos aqueles que, sob a égide das leis, ministram a instrução e a educação: reservará a si a autoridade diretiva, não permitindo treinamento algum que não tenda a facilitar sua própria amálgama, formando caracteres que se prestem a isso, e recomendará a eles que tudo ensinem nesse espírito.

Com um tal cruzamento de temas entre os textos que tratam do julgamento de Sócrates e o diálogo *Político*, podemos depreender os seguintes pontos:

(1) O fato de Sócrates não ter conseguido sucesso perante seus julgadores traz um problema que deverá então ser enfrentado pela filosofia: o “dialeto estrangeiro” usado pelo filósofo terá de se tornar uma linguagem compreensível para a comunidade política, assim como convincente, a fim de mostrar que a filosofia e os filósofos podem estar na cidade como em seu *habitat*. Para tanto, a filosofia precisaria descobrir um modo de dizer a verdade que fosse politicamente respeitada e respeitável. Um modo de tornar os homens comuns convictos da nobreza da verdade e que esse seria o modo de a justiça vencer a injustiça.⁵ Esse modo de dizer a verdade será exatamente a dialética na sua busca e alcance das Formas, exemplarmente praticados no *Político*.

(2) Outra tarefa a ser enfrentada consiste em realizar uma distinção entre Sócrates e os demais sofistas, já que os argumentos apresentados pelo filósofo em seu discurso foram insuficientes. Na *Apologia* 19e, por exemplo, Sócrates nega que compartilhe dois traços característicos da sofística: ele não cobra pelo ensino e nem professa ser capaz de educar os homens. Mas, ao se eximir da cobrança, não diz se discursa *physiología* e se pratica os discursos de sabedoria na presença de outros. Sócrates, assim, é admitido culpado, tanto quanto os sofistas, de afastar os jovens de seus pais e das autoridades educativas tradicionais. Os jovens preferiam reunir-se a Sócrates não apenas por gostarem de assisti-lo refutar àqueles homens pretensiosos que professavam saber algo, mas também porque eles supunham que Sócrates era “sábio nas coisas que ele refutava nos demais” (23c2-7).⁶ Sócrates mostra aos jovens, por exemplos e por argumentação, que a maioria dos homens, sendo ignorante, é incapaz de educar quem quer que seja corretamente (21b-23e, 25a9c-1). Seus acusadores, assim como seus concidadãos, estão mais preocupados com esse ponto do que em saber se Sócrates possui a verdadeira “arte da educação” ou apenas “sabedoria humana” (20d8). E é exatamente esse efeito sobre os jovens que seus acusadores chamam de corrupção (23d1-2, 29c3-5, 37e1-2). Esses pontos, decisivos para os acusa-

⁵ Essa tese é defendida por T. G. West, no estudo introdutório à sua tradução da *Apologia*, estudo fortemente influenciado pelas idéias de Leo Strauss, como o próprio autor reconhece.

⁶ Cf. *Ménon* 91a-92e.

dores de Sócrates e para os homens de Atenas, fazem do filósofo alguém sem qualquer distinção dos sofistas. Entretanto, ele poderia refutar a acusação de corrupção para a satisfação dos atenienses, apenas se ele pudesse convencê-los da sua superioridade no entendimento da “virtude do ser humano e do cidadão”, mas, ao contrário, ele proclama sua ignorância nas duas questões.

A educação sofística objetiva tornar um homem capaz de legislar para a cidade. Mas, indaga West, “para que tais leis são usadas? Aqui os sofistas têm tão-somente uma resposta: a convencional – riqueza, honra e a gratificação do desejo de algum deles”. A análise de West segue sustentando que a “virtude” ensinada pela sofística capacita o homem a alcançar o poder político, mas não pode orientá-lo quanto ao uso apropriado de um tal poder, uma vez obtido. Tampouco a sofística pode oferecer um *lógos* sobre o que sua educação entende como virtude ou nobreza, uma vez que seu ensino é pago e, assim, tem que tornar seus “produtos” palatáveis ao mercado (p.102).⁷ Sendo dependentes da popularidade, eles não podem deixar de ser indulgentes com as ambições mais poderosas dos homens. Ou nas palavras da *República* 493a6-9: “que cada um desses particulares mercenários, a quem essa gente chama sofistas (...) nada mais ensinam senão doutrinas da maioria, que eles propõem quando se reúnem em assembléia, e chamam a isso ciência”.⁸ Sócrates quer saber quem é o mestre apropriado (*epístates*) que entende a virtude de um ser humano e de um cidadão.

Os sofistas, como estrangeiros que viajavam de cidade em cidade “vendendo” seus “produtos” educacionais, estariam à mercê das autoridades políticas estabelecidas, que poderiam proibir a sofística quando assim o quisessem, de modo que “eles nunca eram realmente os mestres de seus alunos, um mestre que estivesse numa posição livre para dirigir seus alunos, como queria Sócrates” (West, p. 103).

⁷ R. K. Sinclair em seu *Democracy and Participation in Athens* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988, pp. 193-4) esclarece que “associated with his family’s economic circumstances were an Athenian’s education and his experience, gained formally and informally and varying with the standing of his family. Some tuition in the art of persuasion from the professional sophists and teachers would be very useful for leadership ambitions in a polis where persuasion in public situations was central to the processes of decision making. A poor family, however, could not afford the high fees demanded by sophists like Prodikos of Keos, the contemporary of Sokrates, nor even the fees charged by less distinguished men. (...) The inequality of wealth in Athens was thus strongly reinforced by the inequality of the poor in regard to formal and informal education. These associated inequalities were perhaps the most marked of the inequalities in democratic Athens and severely limited the potential of poorer men. This is not to say that only those with a high level of formal education were effective as speakers. A countryman might intervene all the more effectively because he rarely did so or because he spoke simply and directly” (Eur. *Or*:917-22).

⁸ *República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1987.

Já que a sabedoria dos discursos tem pouca eficácia nas cidades onde seus líderes se recusam a escutá-los, exatamente por essa sua natureza, a educação dos jovens envolve a questão política de quem legisla – esse que vai ser o tema central do *Político*. As leis e os costumes da comunidade, decisivamente, afetam a formação do caráter e a concepção de virtude que guia o jovem. A arte da educação, no seu sentido mais extensivo, inclui a autoridade de fazer e refazer leis. Se o legislador não legisla acerca de suas instituições com um conhecimento adequado da natureza e do fim da vida humana, então, a virtude de um ser humano estará em desacordo com a virtude do cidadão. A sofística, por tudo isso, seria, então, um simulacro da verdadeira arte de tornar um homem bom, que é a arte da educação ou legislação. As análises de West deixam explícitas as vinculações existentes entre o conflito apresentado na *Apologia* e as afirmações feitas no *Político*, como posto em suas conclusões:

A arte da educação e legislação propicia um solo comum no qual os dois tipos de virtude, humana e política, podem se encontrar. Neste caso o legislador faria leis que ensinassem ‘a virtude apropriada ao ser humano’ aos cidadãos de sua cidade. No nível da legislação, a tensão entre o humano e o político chegaria a uma resolução – se, de fato, há uma arte da legislação. (West, idem)

Sobre essas questões, Sócrates confessou sua ignorância. Mas Platão assumiu a tarefa: a abertura do *Político* sustenta que o sofista e o político devem ser conceitualmente trabalhados, assim como o filósofo. Os diálogos *Sofista* e *Político* são exatamente antecidos pelo *Teeteto* que, ao tratar da *epistémē*, mostra como um julgamento baseado em opiniões e preconceitos, tal como o de Sócrates, não pode ser acreditado. A tarefa assumida por Platão, portanto, é a de salvar a filosofia pela via da *epistémē*, mostrando o quanto o sofista dela se afasta e como um político somente pode ser chamado de *óntos politikós* quando possui uma *epistémē*, a *politiké epistémē*.

(3) Tentando entender melhor a tarefa assumida no *Político*, como resposta à *Apologia*, recuamos até o *Teeteto*. Nesse diálogo, Sócrates encontra-se com Teodoro, Teeteto, o jovem Sócrates e outros estudantes de matemática, alunos de Teodoro, e guia a todos em uma longa e difícil investigação sobre a essência da *epistémē*. Aparentemente, o empenho não obtém sucesso, uma vez que Sócrates expõe várias contradições nas respostas de Teeteto. Nesse ponto, todos concordam com um novo encontro para o dia seguinte, finalizando essa parte do diálogo com uma fala de Sócrates em que ele iria enfrentar a acusação de praticar “ensinos sofísticos” e de “perverter a juventude”, menção essa em explícita vinculação com o conflito da *Apologia*:

Sócrates – E ainda estaremos, amigo, em estado de gravidez, e com dores de parto a respeito do conhecimento (*epistémē*), ou já se deu a expulsão de tudo?

Teeteto – Sim, por Zeus! Com a tua ajuda, disse mais coisas do que havia em mim.

Sócrates – E não declarou nossa arte maiêutica que tudo isso não passa de vento que não merece ser criado?

Teeteto – Declarou.

Sócrates – Se, depois disto, Teeteto, voltares a conceber, e conceberes mesmo, ficarás cheio de melhores frutos, graças à presente investigação. Mas, se continuares vazio, serás menos incômodo aos de tua companhia, porque mais dócil e compreensivo, visto não imaginares saber o que não sabes. Isso apenas é o que minha arte é capaz de fazer, nada mais, nem conheço o que os outros conhecem, esses grandes e admiráveis varões do nosso tempo e do passado. A arte de partejar, eu e minha mãe, foi de um deus que a recebemos: ela para as mulheres; eu para os adolescentes de boa origem e para os dotados de qualquer beleza. Agora preciso ir apresentar-me ao Pórtico do Rei, a fim de responder à acusação que Meleto formulou contra mim. Amanhã, Teodoro, voltaremos a nos encontrar aqui mesmo.

No dia seguinte, Sócrates encontra-se com os mesmos participantes da conversa anterior e, como um fato novo, Teodoro apresenta o Estrangeiro de Eléia, que deixa Sócrates encantado por ser ele um seguidor de Parmênides. Sócrates, aproveitando-se da visita, pergunta como o eleata vê as figuras do sofista, do político e do filósofo. O eleata já se negara a responder a Teodoro e seus alunos por achar que uma tal resposta seria por demais difícil e levaria muito mais tempo do que ele poderia dispor (Cf. *Sofista* 217b). Contudo, demonstrando um apreço especial por Sócrates, o Estrangeiro concorda em responder tomando Teeteto e o jovem Sócrates como interlocutores. Aqui, novamente, temos como pano de fundo o julgamento de Sócrates, que contrasta a hostilidade vivenciada ali com a cooperação e a amizade presentes nos três diálogos. Vejamos: no julgamento, Sócrates deveria se contrapor aos preconceitos populares em um ambiente não filosófico que é um tribunal de julgamento. A trilogia *Teeteto*, *Sofista* e *Político* desfaz a hostilidade que a multidão mantinha para com Sócrates e a filosofia, já que são diálogos em que ele está entre amigos, discutindo separadamente do público questões que poderiam antagonizar os homens comuns. Sem precisar defender a si próprio, Sócrates compartilha um respeito mútuo com os interlocutores e, assim, eles podem levar adiante um diálogo bastante refletido.

Outro ponto que aponta para uma vinculação entre a trilogia e o julgamento é o fato de Ânito, Meleto e seus outros acusadores levarem adiante uma causa pública, acusando Sócrates em nome da *pólis*, cujo objetivo é imputar-lhe a responsabilidade de ser um sofista destrutivo. Na *Apologia* 29e, Sócrates argumenta exatamente o contrário, dizendo que nada poderia ser mais benéfico à saúde da cidade que sua dialética. Um tal conflito força os juízes a assumirem a tarefa eminentemente filosófica de distinguir o verdadeiro sofista do verdadeiro

político. Assim, tais juízes estão confrontando as mesmas questões que Sócrates propôs ao Estrangeiro de Eléia na trilogia: quem é o sofista? quem é o político? e quem é o filósofo?

Se tomarmos esses elementos de contraste e de convergência juntos, a trilogia surge como uma versão filosófica distintiva do julgamento de Sócrates. As mesmas questões que foram decididas com base em opiniões pelos juízes são, agora, tomadas considerando-se uma reflexão filosófica. Não é apenas uma questão de retomar o veredicto dos atenienses, mas de aprofundar o pensamento envolvido. No julgamento, Sócrates está no centro da atenção e sob o ataque de opiniões não filosóficas. Na trilogia, Sócrates, além de não estar sob ataque, terá todas as questões, que lhe são essenciais, examinadas com vistas à elucidação das suas práticas filosóficas. Assim, é na trilogia que podemos assistir a um julgamento genuinamente filosófico da prática de Sócrates.

Se a trilogia deve contrastar com o julgamento não filosófico de Sócrates, então, dever-se-ia supor que os interlocutores de Sócrates devem transcender a *dóxa*, a opinião sem reflexão, que caracterizou os juízes atenienses. Eles, assim, devem saber, com base na *epistême*, o que é a sofística, a política e a filosofia. Mas se no diálogo *Teeteto*, Teodoro e Teeteto mostraram-se incapazes de a definir, como podemos esperar que sejam capazes de trabalhar o político, uma vez que a *epistême* é questão fundamental para sua verdadeira definição? Se havia limitações que obstaculizavam o esclarecimento que Sócrates buscava no seu julgamento, no diálogo *Político* algumas limitações dos interlocutores vão aparecer. O esclarecimento do que vem a ser *epistême*, assim como a defesa da filosofia de Sócrates, é tarefa que vai exigir uma boa dose de esforço filosófico.

[recebido em setembro 2003]

REFERÊNCIAS

- PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Introdução, versão do grego e notas por Manuel de Oliveira Pulquério. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1984.
- _____. *Plato's Apology of Socrates*. Translated by T. West. Ithaca: Cornell University Press, 1979.
- _____. *Crítion*. Introdução, versão do grego e notas por Manuel de Oliveira Pulquério. Coimbra: Instituto Nacional de Investigação Científica, 1984.
- _____. *Político*. Tradução por Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Nova Cultural, 1987.
- _____. *Plato's Statesman*. A translation of the *Politicus* of Plato with introduction, essays and footnotes by J. B. Skemp. New Haven: Yale University Press, 1952.
- _____. *The Statesman*. Trad. H. Fowler. *The Loeb Classical Library*. Cambridge: Harvard University Press, 1975.
- _____. *Teeteto*. Tradução por Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da Universidade Federal do Pará, 1988.