



Aufklärung. Revista de Filosofia

ISSN: 2358-8470

revistaaufklarung@hotmail.com

Universidade Federal da Paraíba
Brasil

Trindade Santos, José
Pedagogia E Dialética Na Metodologia De Investigação Socrática
Aufklärung. Revista de Filosofia, vol. 1, núm. 1, 2014, pp. 11-28
Universidade Federal da Paraíba
João Pessoa, Brasil

Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=471547046002>

- Como citar este artigo
- Número completo
- Mais artigos
- Home da revista no Redalyc

redalyc.org

Sistema de Informação Científica

Rede de Revistas Científicas da América Latina, Caribe, Espanha e Portugal

Projeto acadêmico sem fins lucrativos desenvolvido no âmbito da iniciativa Acesso Aberto

PEDAGOGIA E DIALÉCTICA NA METODOLOGIA DE INVESTIGAÇÃO SOCRÁTICA

[PEDAGOGY AND DIALECTIC IN THE SOCRATIC INVESTIGATION METHODOLOGY]

*José Trindade Santos **

RESUMO: Este artigo está dividido em duas partes. A finalidade da primeira é apresentar uma breve interpretação da metodologia de investigação desenvolvida por Sócrates nos diálogos platônicos. Na segunda parte irei apontar algumas consequências da leitura proposta na primeira.

PALAVRAS-CHAVE: Platão, metodologia de investigação socrática, pedagogia.

ABSTRACT: This article is divided in two parts. The first one aims to show a short interpretation of the methodology of investigation developed by Socrates across the platonic dialogues. In the second one I'm going to show some pointed consequences on that proposed lecture in the first one.

KEYWORDS: Plato, socratic investigation methodology.

I

1. O SABER DE SÓCRATES

Na *Apologia*, depois de ter destruído as pretensões de estadistas e poetas ao saber, Sócrates reflecte sobre as limitações do saber dos artesãos:

“Por praticarem bem a sua arte, cada um deles julgava ser o mais sábio noutros assuntos da maior importância, e esse seu erro ocultava a sua sabedoria de tal modo que perguntei a mim próprio, em nome do oráculo, se preferia ser como sou. E respondi a mim próprio que preferia ser como sou: nem sábio com a sabedoria deles, nem ignorante com a ignorância deles; nem uma e outra coisa simultaneamente, como eles são”¹ (22d-e).

No passo acima, Sócrates atribui um sério erro aos artesãos. Embora lhes reconheça um saber, considera-os incapazes de lhe reconhecerem quaisquer limitações. Embora cada um deles possua um saber, expresso nos produtos (*erga*) da sua prática (*technê*), e na

* Bolsista de Produtividade em Pesquisa do CNPq - Nível 2. Universidade Federal da Paraíba. Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa

capacidade de ensinar a outros, não se mostra capaz de reconhecer a sua incompetência quer relativamente ao saber de outros, quer ao valor do saber, em si mesmo, que não considera tema de pesquisa.

Toda a alegação gira em torno da expressão “outros assuntos de maior importância”. Que quererá ele dizer com ela? Considerando as investigações relatadas nos “diálogos socráticos” (ver adiante, n. 9), estes assuntos só podem ser “o saber do bem e do mal”: a virtude (*vide*: 20 b – “a excelência que lhes é própria”; 21 d – “o que é bom e belo”). De resto, a comparação do erro dos artesãos com o dos poetas (imediatamente antes do passo citado: 22d) sugere que esse saber, que julgam possuir e é “da maior importância”, constitui o núcleo do falso saber comum aos dois grupos antes criticados: estadistas e poetas.

No entanto, a circunstância de os artesãos terem um saber leva Sócrates a seguir estratégias distintas no exame dos interlocutores com que se defronta nos diálogos designados “socráticos”. Aqueles a quem não reconhece qualquer saber (Cármides, Crítias, Êutifron, Hípias, Laques, Nícias), são completamente refutados; aqueles a quem é, provisoriamente, reconhecido um saber (Polo, Cálicles, Protágoras, Trasímaco) vêm refutadas as teses que defendem, chegando, por vezes, Sócrates a propor teses suas, para os contradizer. Esta segunda estratégia, que leva o filósofo a reconhecer um saber aos artesãos, enquadra-se no procedimento conhecido pela designação “analogia com as profissões” (“craft-analogy”, “*techne* analogy”)².

Optando por não ser sábio nem ignorante, Sócrates declara que “sabe que não sabe”. Esta posição, explicitamente reforçada (*Apol.* 23a-b), acarreta duas consequências da maior importância para a interpretação da “sua filosofia”. A primeira é a de que o saber que lhe é atribuído não se reduz a um repertório de opiniões sobre um assunto específico. A segunda, ainda mais importante, revela que, ao tomar a decisão de investigar o saber nele próprio – portanto, também o saber em si mesmo –, Sócrates institui um saber de segunda ordem: saber de todos os saberes e não saberes (*Cármides*: 166b-c, 166e-167b).

A primeira marca deste saber é a exigência de infalibilidade que o distingue da opinião³. É um estado psíquico no qual alguém está ou não está, suporte de um saber que tem ou não. Do facto de o ter decorre a capacidade de responder com sucesso a qualquer pergunta que acerca dele seja feita, escapando a qualquer refutação. Pelo contrário, a circunstância de se ter sido refutado constitui prova de que se não possui esse saber.

É esse saber que Sócrates persegue, questionando os seus concidadãos. Buscando-o, com a alegação de não saber justifica não ter atingido esse estado de infalibilidade, mas outro, que se manifesta na sua capacidade de refutar opiniões, ao expor a insuficiência epistémica destas. Enquanto conseguir destruir o saber dos outros, o *logos* que o deus lhe inspirou permanece infalível⁴:

“Entre vós, homens, o mais sábio é aquele que como Sócrates na verdade reconhece ser a sua sabedoria de nenhum valor” (*Apol.* 23b).

Ao revelar ao único homem que “sabe que não sabe” que é o mais sábio dos homens, o deus está a propor-lhe que considere o enigma do seu próprio saber e do saber, em si, implicitamente *ordenando-lhe que mostre aos outros quão pouco vale o saber deles*. O exame dos diálogos “socráticos” mostrará que recorre a um método específico para executar a instrução divina⁵.

2. 2.1 SABER E OPINIÃO

Esta estratégia é bem patente nos diálogos platónicos, nos quais a *doxa* se manifesta ora em franca oposição (*Críton* 46c-47a; *R.* V 476e sqq.), ora em potencial colaboração com o saber (*Mén.* 97c sq.; *vide Teet.* 189 sqq.). Na *Apologia* e no *Críton*, bem como na generalidade dos diálogos elênticos, a oposição entre o saber e a opinião assume contornos dialécticos que podem chegar à polémica violenta (*Górgias*, *Protágoras*). A clara intenção de Platão nessas obras aparenta ser a de castigar o pretenso, ou descuidado, saber daqueles que nada mais têm a oferecer além de vagas e instáveis

opiniões, resolvendo através da persuasão dificuldades que nem tentam investigar (*vide Timeu* 51d-e).

2. A METODOLOGIA SOCRÁTICA

Há duas propostas de entendimento da metodologia socrática: para uma delas, Sócrates consegue refutar os seus interlocutores porque os obriga a aceitar duas posições, de algum modo contraditórias, sendo dessa aceitação que resulta a aporia; para a outra, o filósofo refuta-os porque consegue provar a falsidade das posições que aceitam⁶. No entanto, tanto uma como outra defendem uma leitura proposicionalista da metodologia socrática: a demonstração/prova da invalidade do saber dos interlocutores é feita mediante o recurso ao “método da pergunta e resposta”, ou seja, através da sua refutação (*elenchos*).

2.1 A PERGUNTA “O QUE É?”

O interlocutor chega a ser refutado quando é levado a apresentar (ou concordar com) uma proposição – designada como o *antilogos* –, que, de algum modo, contradiz o *logos* inicialmente oferecido como resposta à pergunta “o que é?”, formulada por Sócrates, ou algum outro, a ele associado, ao qual tenha assentido⁷. Sendo evidente que esta estratégia remete para um contexto agónico, em muitos casos decididamente erístico, tem todo o sentido tornar patente o seu alcance epistémico e pedagógico.

No *Ménon*, desafiado a responder à pergunta inicial de Ménon – A virtude pode ensinar-se, nasce-se com ela, ou adquire-se pelo exercício? –, Sócrates recusa-se, objectando que:

"Quem não sabe o que é (*ti estin*) [a virtude], como pode saber de que qualidade (*hopoion ti*) [ela] é?" (71b).

Exigindo que Ménon comece por responder à pergunta – "O que é a virtude?" –, Sócrates implica que, da resposta dada à

pergunta “O que é?”, dependerá a capacidade de responder a qualquer outra e nunca o inverso. Só a pergunta que inquirir sobre a natureza de uma coisa, a sua “entidade” (*ousia*), aquilo que “ela é”, pode conduzir ao conhecimento da própria coisa, por respeitar a exigência da infalibilidade do saber, em si mesmo⁸.

A lição sobre o envolvimento destes dois saberes colhe-se da totalidade dos diálogos sobre a virtude. Cada um deles parte da pergunta – “O que é?” – para se dirigir ao todo da virtude ou a alguma das virtudes específicas⁹. Mas em qualquer dos casos é muito claro que a única pergunta que permite o acesso ao saber é aquela que se dirige ao ser¹⁰.

2.2 A REFUTAÇÃO (ELENCHOS)

Tendo a pergunta de Sócrates determinado o sentido da investigação, as respostas dos seus interlocutores têm de satisfazer um conjunto de exigências. Têm de visar a entidade nomeada, única e idêntica em todos os casos que os investigadores conhecem e nomeiam com esse único nome (*Ménon* 72a-73c; *Éutifron* 5d, 6d-e; *Laques* 191d-192b; *Hípias Maior* 287b sqq.; vide *Fédon* 102a-103c; *Parménides* 130e). E têm sempre de fazê-lo, apesar de essa entidade “aparecer” combinada com outras numa pluralidade de casos (*República* V 476a), os quais são, por vezes, contrários uns aos outros¹¹ (*Ménon* 73d-76a).

É preciso que a resposta dada – o *definiens* – possa substituir-se ao nome da entidade à qual é dirigida a pergunta – o *definiendum* (*Éut.* 11a) –, ou seja, que valha como a sua definição; e por último que nela seja revelada a sua “entidade” (*ousia: ibid.* 11a-b), que diz “aquilo que ela é” e não algo que possa ocorrer (um mero *pathos: Éut.* 11a).

Expostas fora do contexto dialéctico em que surgem, estas exigências parecerão misteriosas e inteiramente arbitrarias. E, no entanto, não são. Por um lado, o que Sócrates busca é o saber de “o que é” a entidade, desprezando qualquer opinião que alguém possa dar como resposta à pergunta¹².

Por outro, à pergunta é oferecida a resposta que seguidamente será examinada. Antes de iniciar o exame, Sócrates propõe uma ou mais proposições relacionadas com a resposta inicial, que o interlocutor acolhe sem questionar por resultarem de crenças comuns, geralmente aceites sem discussão.

16 2.3 EXEMPLOS E INDUÇÃO: O ANTILOGOS

A estratégia permite estabelecer a base de acordo entre os participantes, que será testada através da consideração de exemplos, por fim generalizados através de um argumento indutivo¹³ (*epagôgê*). Como toda a estratégia depende do assentimento do interlocutor, obtido a cada um dos passos do raciocínio, é muitas vezes com surpresa que este descobre achar-se a conclusão atingida (*antilogos*) em contradição com a resposta por ele mesmo inicialmente avançada, ou com qualquer proposição antes concedida. É desta contradição que resulta a aporia¹⁴, a qual ao mesmo tempo invalida a resposta inicial e as pretensões do interlocutor ao saber.

2.4 SÍNTESE¹⁵

É o seguinte o funcionamento da metodologia:

- A. Pergunta - "*O que é X?*" – resposta: "*X é ab*" (*logos*).
- B. Conjunto de proposições coordenadas com o *logos*;
- C. Apresentação de exemplos;
- D. generalização indutiva: *antilogos*;
- E. aporia.

Entre muitos exemplos, proponho o exame do caso paradigmático da refutação da segunda definição de coragem, apresentado no *Laques* (192b-193e), condensada na proposição: "A

coragem é ... uma certa força da alma".

Eis uma formalização do argumento:

“A coragem é uma força da alma” (*logos*).

1. A coragem é uma das coisas nobres;
2. tal como a força, associada à sensatez¹⁶ (*meta phronêseôs*);
3. [pelo contrário] a força, associada à insensatez (*met'aphrosynês*), não se pode considerar nobre;
4. logo, esta força não é nobre, enquanto a coragem é;
5. portanto, a força sensata (*phronimos*) é coragem.

Todas estas proposições (B, acima) são aceites pelo interlocutor, que, ao concordar, se limita a assumir como respostas suas as perguntas que Sócrates lhe dirige. Confirmada a resposta, o *elenchos* passa aos exemplos (C), nos quais o filósofo confronta o seu interlocutor com a necessidade de tomar decisões delicadas. Por exemplo, deve financeiro arriscar um investimento duvidoso? Deve um médico insistir na obediência rigorosa do doente à terapêutica que lhe foi prescrita (muitas vezes dolorosa)?

Todavia, o general Laques não reconhece estes exemplos como instâncias de coragem, uma vez que para ele a coragem se deve manifestar no campo no campo de batalha. Sócrates, que já sabia disso, aproveita para o confrontar com uma segunda série de exemplos, nos quais se revela precisamente o conflito que quer explorar.

Quem é verdadeiramente corajoso: o combatente que defende uma posição difícil, sabendo que o auxílio chegará em breve? Ou o outro que a ataca, cômscio de que a vitória que almeja terá de ser conseguida com rapidez? Outro exemplo é o de dois cavaleiros, um dos quais é hábil, enquanto o outro é inhábil. O terceiro exemplo é o de dois homens que são obrigados a descer a um poço. É corajoso aquele que sabe como fazê-lo, ou o outro, que não sabe?

Como é natural, em todos estes casos, Laques sempre considera corajoso, ou mais corajoso, o homem que arrisca sem saber, ou que tem contra si as probabilidades de êxito. É por isso que a refutação é conseguida e a consequente aporia se instala, pois, a oposição entre coragem e saber é bastante para que Sócrates o leve a reconhecer que se acha diante de casos de força insensata. Portanto, como esta se opõe à coragem, a admissão acha-se em contradição com as proposições 2-5, atrás concedidas.

Sintetizando o processo, vê-se que a refutação e a subsequente declaração da aporia contribuem para que Laques se ache em condições de as superar. Primeiro, porque o reconhecimento do erro o libertou das deficiências da sua concepção da coragem, que o impediam de compreender a natureza desta. Em segundo lugar, porque, tendo localizado o erro, pode erradicá-lo.

2.5 EXEMPLOS E DEFINIÇÃO

Um ponto em que a metodologia socrática foi objecto de crítica diz respeito à recusa de exemplos nas respostas apresentadas pelos interlocutores e à desvalorização das "definições ostensivas", (*vide Êut.* 5d) que constitui a “falácia socrática”¹⁷. Simplificando muito uma questão complexa, bastará esclarecer que a razão que leva Sócrates a desvalorizar a capacidade heurística e definitiva dos exemplos reside na impotência explicativa destes:

“Disseste-me que a piedade acontecia ser o que tu agora fazes: perseguir o teu pai por homicídio.

.....

Lembra-te que não te recomendei que me ensinasses uma ou duas das muitas coisas piedosas, mas te perguntei por *aquele aspecto próprio sob o qual todas as coisas piedosas são piedosas.*” (*Êut.* 6d).

Os exemplos podem contribuir para avançar o conhecimento

sobre questões relevantes, porém, mostram-se incapazes de apontar e explicar a característica comum a um conjunto de casos que caem sob uma designação que a todos engloba (*Mén.* 72-76).

3. O ASPECTO PEDAGÓGICO DO ELENCHOS

Até agora, concentrei-me em dois aspectos das refutações socráticas: o suporte teórico em que se apoia a concepção de saber defendida e o funcionamento da metodologia que a aplica. Falta considerar um último.

Dois factores concorrem para dificultar a atribuição de uma dimensão teórica à concepção platónica do saber: a natureza do ensino/aprendizagem na Atenas clássica e a escrita dialógica. Não é imaginável que, numa sociedade sem escolas públicas acima do nível básico, possa emergir uma concepção teorética do saber. Por outro lado, o tom coloquial do estilo em que são compostos os diálogos, em particular os do grupo “socrático”, também não apoia esta possibilidade. Tudo o que neles encontramos são reportagens de conversas que *parecem* ter sido recolhidas a partir do encontro casual dos interlocutores.

Há, no entanto, duas reservas que imediatamente desmentem esta visão simplista. A difusão dos “*sôkratikoi logoi*” é suportada pela acção pedagógica dos “socráticos menores”¹⁸. Por outro lado, poucas décadas após a presumível data em que terão sido compostas estas obras – no primeiro quartel do séc. IV –, começam a florescer em Atenas escolas “filosóficas”, na realidade, as primeiras instituições de ensino superior que o Ocidente conheceu.

É, porém, necessário atentar no facto de a leitura atenta destes diálogos revelar argumentos elaborados, de todo incompatíveis com a fluência da oralidade. Estas duas objecções levam os estudiosos a admitir que, na comunidade de investigadores à qual é dedicada a sua composição, o limitado número de discípulos estimula a convivência da dimensão pessoal e política das investigações com a profundidade das formulações teóricas em que se apoiam.

Consequentemente, será oportuno compensar o formalismo das estruturas atrás apresentadas com o estudo dos contextos dramáticos em que se inserem. Particular atenção deverá ser prestada aos “interlúdios metodológicos”, cujo valor meta-cognitivo reforça a estrutura teórica e metodológica das investigações¹⁹.

Uma das exigências do *elenchos* é a insistência na autenticidade das respostas, expressa pelo compromisso do respondente com as posições que assume. No *Górgias*, Sócrates rejeita os numerosos testemunhos invocados por Polo para justificar a atribuição da felicidade aos tiranos, que “fazem aquilo que querem” (470c-472c). Só lhe interessa o próprio testemunho do seu interlocutor (472c), perante o qual os outros nada valem (475e-476a). Opiniões ouvidas de outrem são admitidas se forem legitimadas pela concordância do próprio, pois o que conta é o que, por si, cada um extrai de si mesmo (*Ménon* 72c, 75d, 79e, 83d, 85b).

A razão de ser desta insistência é clara: se o interlocutor não reconhecer a resposta como sua, a refutação não tem qualquer efeito pedagógico. É para atingir esse objectivo que a finalidade principal de Sócrates é levá-lo reconhecer a sua ignorância, pois, só assim poderá encontrar o saber por si mesmo:

"Se disso for capaz, ousaria sustentar contra todos, com palavras e actos, que devemos investigar aquilo que não sabemos, e que assim seremos melhores, mais viris e menos preguiçosos do que se pensarmos que não sabemos e não somos capazes nem de encontrar, nem de investigar"(*Ménon* 86b-c).

Por isso persegue obstinadamente o saber, refutando o interlocutor até obter a garantia de a resposta dada poder ser integrada no conjunto de concepções que constituem “o seu saber” (*epistêmê*):

"Como te enganas ao pensar que, se realmente te refuto, é por um qualquer motivo que não seja aquele pelo qual me investigo a mim próprio, com receio de cair em erro, julgando saber e não sabendo? Ora isto é o que estou agora a fazer: examino o argumento sobretudo por minha causa, embora também por causa dos meus amigos. Ou não pensas ser um bem realmente comum a

todos os homens que cada coisa se mostre tal como é?" (*Cárm.* 166c-d; *vide Górg.* 458a-b; *Mén.* 80c).

Sintetizando a metodologia descrita, no que bem poderá constituir a avaliação retrospectiva de Platão do sentido do questionamento socrático, refiro um texto reconhecidamente composto muitos anos depois dos diálogos aqui elencados. Na boca do Hóspede de Eleia, no *Sofista* 230b-d, a evocação do método socrático ajudará a compreender o sentido da investigação filosófica no contexto agonístico definido pelo confronto dos saberes:

“HE – Interrogam sobre as coisas que alguém julga que diz, sem nada dizer; questionam com facilidade as opiniões, caso estejam assim erráticas, e, conduzindo-as com argumentos para um mesmo alvo, comparam umas com as outras e demonstram que se acham em contradição consigo mesmas, acerca das mesmas coisas, em relação a elas e segundo elas mesmas. Ora, vendo isso, os questionados irritam-se contra si próprios e amansam-se em relação aos outros; desse modo liberam-se das suas próprias opiniões, grandiosas e obstinadas, e esta liberação é de todas **(230c)** a mais agradável de ouvir e a mais segura a quem a experimenta. Pois, ó querido jovem, os que se purificam a si mesmos, considerando, como acham os médicos acerca dos corpos, que um corpo não poderia tirar vantagem do alimento oferecido antes que alguém retirasse as impurezas que nele há, pensam o mesmo acerca da alma: que ela não tirará proveito dos ensinamentos oferecidos **(230d)** antes que alguém, contestando o refutado, o rebaixe pela refutação, expulsando as opiniões contrárias aos ensinamentos e pela purificação torne manifesto aos que julgam saber apenas aquilo que sabem e nada mais”²⁰.

Difícilmente se encontrará testemunho mais autêntico sobre o sentido da metodologia socrática e a finalidade por ela perseguida. Basta meditar um pouco na mensagem que nos transmite para ver dissolvidas todas as dúvidas sobre a motivação positiva da denegação socrática do saber e a sinceridade insincera com que a ironia descreve a sua aplicação nos diálogos.

SÓCRATES E PLATÃO

A pergunta sobre a autenticidade das imagens que nos chegaram de Sócrates ficou condensada na chamada “questão socrática”. Inicialmente o debate entre os comentadores gira em torno da definição da autêntica identidade do “Sócrates histórico”. A dúvida é motivada pelas contradições notáveis na diversidade de testemunhos acerca da personalidade e modo de vida do filósofo. Entre os testemunhos, incluem não só os daqueles que expressamente o avaliaram – Xenofonte, Platão e Aristófanos –, mas os dos muitos que compuseram escritos, etiquetados pela tradição no género dos “diálogos socráticos”. Refiro-me aos chamados “socráticos menores”²¹, cujo legado confere substância e empresta contornos creíveis ao sucinto comentário a Sócrates deixado na *Carta VII* (324e-325a), seja ou não da autoria de Platão²².

Todavia, acima da infinidade de perguntas sem resposta que a “questão socrática” nos legou, persiste o elo indissolúvel que liga Sócrates a Platão. Daí, a pergunta sobre quanto do “pensamento” do mestre deixou marca na obra do Discípulo que o elegeu como Mestre²³. Que deve ser atribuído a Sócrates no corpo dos diálogos platónicos?

Tentando não contaminar a filosofia com a história, o escrito com o não-escrito, reconheço uma vez mais a impossibilidade de encontrar para a pergunta uma resposta consensual. Limito-me, portanto, ao esboço de uma proposta minimalista.

Por que não abandonar qualquer envolvimento com a figura histórica, propondo que o nome ‘Sócrates’ se refira apenas à figura presente nos diálogos? Aceitando a hipótese de Schleiermacher, de acordo com a qual o que neles lemos é obra de Platão, a proposta renuncia a traçar a linha divisória que separa o Autor da sua personagem²⁴.

O ‘Sócrates’ aqui estudado é uma criação de Platão, tenha ou não o filósofo da Academia inserido nos seus diálogos algumas ideias extraídas de conversas ouvidas directamente de Sócrates ou colhidas de outros (atente-se no exemplo que a introdução dramática

do *Teeteto* constitui²⁵). Nesta perspectiva, a comparação com as “memórias socráticas” de Xenofonte mostra que a imortal criação platónica é o próprio diálogo, pela primeira vez concebido como um genuíno “texto filosófico”. Um texto que nenhum pensador que não escreveu – como é o caso de Sócrates – *per impossibile* poderia ter composto, por mais que tenha inspirado.

UNIDADE DOS “DIÁLOGOS SOCRÁTICOS”

Esta opção resolve uma série de dificuldades, mas dá origem a outras, nomeadamente a que resulta do uso da expressão “diálogos socráticos”. A generalidade dos comentadores acabou por reconhecer que, se não é da personalidade de ‘Sócrates’ que deriva a unidade deste grupo de obras, ela se apoia sobre o estilo e conteúdo que as caracteriza. Como tentei sugerir atrás, particularmente relevante será a utilização de uma metodologia definida (e bem estudada²⁶) para desenvolver um estudo sistemático sobre a temática da ‘virtude’ (*aretê*).

Daqui resultam dois novos problemas. O primeiro está condensado no mistério que despercebidamente cobre a primeira parte deste artigo: como se explica que a *Apologia de Sócrates* – que, para servir de introdução ao grupo, deverá ter sido composta *antes* dos outros diálogos – suponha a execução do plano que a todos eles preside (*Apol.* 21b-23d)?

O segundo problema reside na tentativa de compreender o sentido da transição deste grupo de obras ao outro que *supostamente* o supera, no qual o filósofo se entrega à tentativa de mostrar como a hipótese de “Formas inteligíveis” é a única que permite explicar o funcionamento do mundo, chamado ‘sensível’.

Para ambos os problemas, penso que a solução encontrada por C. H. Kahn, de entender prolepticamente a composição não só do grupo socrático, mas de mais de um terço da produção platónica, mostra ser perfeitamente adequada²⁷. Se aceitarmos que a presença, implícita e explícita, das Formas constitui uma boa justificação da pergunta “O que é?”, poderemos captar o sentido antecipatório da

prolepse na estruturação do grupo.

Nesta proposta, os diálogos não devem ser vistos como os marcos que atestam a evolução do pensamento platônico, mas, pelo contrário, como *textos*, peças decididamente elaboradas com a finalidade de *condensar, praticar e difundir* o exercício desse ‘pensamento’ na Academia platônica, no amplo edifício que propriamente constitui a “filosofia” de Platão.

No coração desse pensamento está a descoberta da Razão, a compreensão de que só o poder do raciocínio pode proporcionar o acesso à extensão inexplorada do mundo e da vida. A circunstância de o espetáculo da Razão contemplar também a “tragédia do *logos*”²⁸ parece a Platão um dano colateral, um efeito secundário, que o filósofo só pode lamentar, mas de que nunca deixa de estar perfeitamente consciente.

NOTAS

- 1 Platão, *Éutifron, Apologia de Sócrates, Críton*, Lisboa 2007⁵. Salvo indicação em contrário, as traduções citadas são de minha autoria.
- 2 T. Irwin, *Plato's Moral Theory*, Oxford U. Pr., Oxford, 1977 (PMT); *Plato's Ethics*, Oxford U. Pr., Oxford 1995, 68-78; J. Moravesik, *Platão e Platonismo*, S. Paulo 2006. Ver ainda C. H. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue*, Cambridge U. Pr., Cambridge 1996, 102-104.
- 3 A contraposição da opinião ao saber é habitual na Cultura Grega, ou pelo menos na tradição reflexiva, remontando ao poema de Parmênides. No fragmento 1.28-32, a deusa distingue, no "tudo" que o jovem "terá de aprender", "a verdade fidedigna" das "crenças dos mortais", "nas quais não há confiança verdadeira". Expõe então um argumento tendente a opor os dois caminhos do pensar – "é" (B2.3) e "não é" (B2.5) –, dele resultando, provocada pela exclusão da via negativa (B8.16-18), a crítica dos mortais, que confundem "ser" e "não-ser" (B6.8). Em B7.3-5a explicita residir o erro destes em se deixarem forçar pelo "costume muito experimentado" dos olhos, ouvidos e língua, contra o qual propõe a escolha pelo argumento (B7.5b) da "prova muito disputada". Após ter exemplificado em B8.1-49 esta intenção controversista com a enumeração dos "sinais" (B8.2) do ser – "ingenuidade e

indestrutibilidade" (8.3-21), "indivisibilidade" (22-25), "imobilidade/imutabilidade" (26-31) e "completude" (32-33) –, passa à descrição da aparência, cujo engano consiste no estabelecimento de duas formas opostas – a noite e o dia (53-61) – "das quais uma não têm [de nomear]". O regime de dependência da "aparência/opinião" em relação à "verdade" não é claro, podendo oscilar entre a rejeição formal (interpretação tradicional) e submissão crítica (vide: José Trindade Santos, *Parménides, Da natureza*, Loyola, 2003; "Presença da identidade eleática na filosofia grega clássica", www.filosofiaantiga.com, III 2009,2).

- 4 A questão da natureza do saber de Sócrates foi bem estudada por C. D. C. Reeve, *Socrates in the Apology. An Essay in Plato's Apology of Socrates*, Hackett, Indianapolis 1989, 37-73. A interpretação aqui apresentada coincide em linhas gerais com a tese de Reeve, de que Sócrates se concentra na busca do "expert knowledge" (37-45) da virtude. Parece particularmente interessante a sua sugestão de que o *elenchos* funcionava pela associação de "proposições aceitáveis" (por exemplo, "a virtude é boa") a "proposições dificilmente aceitáveis" (a mais famosa das quais é: "é melhor sofrer a injustiça do que cometê-la"). Sobre a unidade dos "diálogos socráticos", continua a ser capital a leitura de C. H. Kahn, *Plato and the Socratic Dialogue*.
- 5 Mas atente-se no "diálogo com escravo", no *Ménon* (82b-86c). O rapaz só se acha em condições de adquirir algum saber quando – à imagem de Sócrates – mostra ser capaz de admitir que não sabe (84a).
- 6 A primeira posição acha-se condensada em, J. T. Santos, "Knowledge in Plato's Elenctic dialogues", in *The Philosophy of Socrates*, K. Boudouris (ed.), Athens, 1991, 303-307 (vide T. Irwin, *PMT*; G. X. Santos, *Socrates*, London, Boston & Henley, 1979, 57-180. A segunda é a de Vlastos, "Socrates and the elenchus", *Oxford Studies in Ancient Philosophy* I 1983, 27-58 (ensaio criticado e debatido nesse e nos dois números seguintes da *OSAPh*, vindo a ser incluído na influente colectânea de estudos *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*, Cambridge U. Pr., Cambridge 1991). As duas interpretações opõem-se ainda em dois pontos. Enquanto a primeira é tendencialmente unitária e abrangente, a segunda é evolucionista e centrada nas questões morais. Contra o evolucionismo na interpretação dos diálogos, vide C. H. Kahn, *Op. Cit.*; J. T. Santos, *Para ler Platão* I, S. Paulo 2008, 19-39.
- 7 É o confronto com esse "outro logos" que, *de algum modo*, proporciona a

refutação. Mas esta só é efectiva porque o interlocutor a reconhece como tal.

- 8 E o diálogo sugere implicitamente uma razão para que assim seja: porque só o questionamento da realidade de algo (da virtude, neste caso) nos pode dizer "de todo" (*to parapan*: 71 a6, b3, 5, 80 b4, d6) o que ela é.
- 9 *Cármides*: "O que é a sensatez (prudência, temperança: *sôphrosynê*); *Êutifron*: "O que é a piedade?"; *Hípias maior*: "O que é a beleza?"; *Laques*: "O que é a coragem?"; *Ménon*: "O que é a virtude?"; *República I*: "O que é a justiça?. Só o *Lísias* parece abordar a questão de modo diverso, perguntando "Quem é o amigo? Mas no final Sócrates reflecte sobre o insucesso a que conduziu o debate, considerando-se incapaz de descobrir "O que é a amizade?" (221d, 222b, 223b).
- 10 Como se pode ler no *Fédon*, conjugando as duas enfáticas perguntas – "E que dizer da aquisição do puro saber?" (65a9), "E como atinge a alma a realidade (*alêtheia*)?" (*ibid.* b9) – com a resposta "... quando [ela própria] ... sem o corpo busca o ser" (*ibid.* c5-9). Veja-se também a *República V* 476e sqq., onde o saber e o ser se deixam vincular à alma (*vide Ménon* 81b-d). Note-se que esta referência ao "ser" remete para diálogos habitualmente não associados a Sócrates e ao seu ensino. Em defesa da continuidade entre estes dois grupos de obras, ver J. T. Santos, *Saber e Formas, Estudo de Filosofia da Linguagem no Êutifron*, de Platão, Lisboa 1987; *Para ler Platão I, II*, S. Paulo 2008. Ver ainda a síntese deste debate em F. Fronterrota, "The Development of Plato's Theory of Ideas and the 'Socratic question'", *OSAPh* XXXII, 2009, 37-62).
- 11 A defesa da tese de que esta entidade pressupõe uma Forma acha-se em: G. X. Santos, *Op. Cit.* 97-135.; W. J. Prior, "Socrates Metaphysician", *OSAPh* XXVII 2004, 1-14; F. Fronterrota, *Op. Cit.* Ver ainda C. H. Kahn, *Op. Cit.*, 62-63.
- 12 Esta contraposição da opinião ao saber pode ser aceite hoje sem dificuldade. Sócrates quer distinguir os tópicos e questões que devem ser objectivamente compreendidas daquelas que são objecto de opinião. Por exemplo, as proposições – "A é melhor que B", "B é melhor que A" – exprimem as opiniões de quem as emite, opondo-se na medida em que atribuem o mesmo sentido à relação: "é melhor que". Mas não passarão de 'opiniões' enquanto não se basearem no 'saber' de 'A', de 'B', e de "melhor" (condensados em 'definições').
- 13 A tradução de *epaktikos* por indutivo é excessivamente forte ("epagógico", com o sentido de "por analogia" é correcto: Vlastos, *Op. cit.* 267-269).

Como R. Robinson mostrou (*Plato's Earlier Dialectic*, Oxford, 1953, 33), a *epagôgê* não se pode confundir com a indução, porque não passa do exame de casos particulares a uma conclusão geral, limitando-se a extrair "... de uma proposição, ou de um conjunto de proposições coordenadas, quer (1) uma proposição subordinante das premissas ..., quer (2) uma outra proposição coordenada com as premissas, quer (3) primeiro uma subordinante e dela uma sua coordenada".

- 14 O termo 'aporia' significa "sem passagem" e caracteriza a impossibilidade de progressão de um raciocínio assente em duas proposições contraditórias.
- 15 Esta secção reproduz o esquema apresentado em José Trindade Santos, *Para ler Platão I*, 43-53 (vide 49-50), obra para a qual remeto.
- 16 A tradução do termo *phronêsis* põe, como sempre, problemas em Platão. Tornou-se habitual acentuar a referência ao saber (com uma forte conotação prática), obrigatória no *Ménon* e no *Fédon*. Neste contexto, o jogo entre termos aparentados – *phronêsis/sôphrosynê* – sugere um sentido comum a ambos. Optei por "sensatez".
- 17 C. H. Kahn, *Op. Cit.*, 157-164, 181-182.
- 18 C. H. Kahn, *Op. Cit.*, 1-35, remetendo para G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum Reliquiae* I-IV, Bibliopolis, Napoli 1990, apoia a sua interpretação dos diálogos "socráticos" nos fragmentos que chegaram até nós de figuras como: Antístenes, Fédon, Euclides de Mégara, Aristipo, Ésquines de Esfeto e Xenofonte.
- 19 Excelentes exemplos, que se poderão considerar paradigmáticos do *elenchos* socrático são: o diálogo de Sócrates com Ménon e um seu escravo, no *Mén.* 82b-86c, e o interlúdio com Crítias, no *Cármides* 166c-d, citado a seguir.
- 20 Tradução de Juvino Maia Jr., Henrique Murachco e José Trindade Santos: *Platão, Sofista*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa 2011.
- 21 Os fragmentos relativos aos chamados "socráticos" acham-se coligidos em G. Giannantoni, *Socratis et Socraticorum Reliquiae*. A este vasto grupo deve ainda acrescentar-se Isócrates, cujas relações com Platão se acham estudadas por A. Nightingale, *Genres in Dialogue: Plato and the Construct of Philosophy*, Cambridge U. Pr., 1996.
- 22 O facto de 'Sócrates' ser avaliado como "o mais justo dos homens", sem que qualquer menção do seu saber exprima o reconhecimento do filósofo da Academia pelo seu mestre, *pode sugerir* que a posição que ocupa nos diálogos reflecta o reconhecimento de Platão, mais do que a alegada dívida ao seu ensino.

- 23 Chamo a atenção para o facto de que falar no ‘pensamento’ de Sócrates condiciona já a resposta à pergunta, pois só na obra de Platão a presença do seu mestre ganha essa estatura e contornos.
- 24 José Trindade Santos, *Para Ler Platão I*, 19-39; *Platão: a Construção do Conhecimento*, Paulus 2013 (Gradiva, Lisboa 2013, 37-49).
- 25 Todo o diálogo reproduz as notas que Euclides escreveu a partir da recordação de um debate, que o seu escravo lê em voz alta (*Teet.* 142A-c).
- 26 Apontando a saída do beco a que tinha chegado a “Questão Socrática” (vide J. Magalhães Vilhena, *Le problème de Socrate*, P. U. F., Paris 1952), remeto para R. Robinson, *Plato’s Earlier Dialectic* e para a extensa tradição que, a partir de G. Vlastos, tornou os “diálogos menores” de Platão peças capitais para a compreensão do programa da filosofia platónica.
- 27 *Plato and the Socratic Dialogue*, I-XX, 1-124. A ideia, que renuncia à tentativa de definir balizas cronológicas a marcar a ordem de composição de cada diálogo do grupo, é a de que todo ele obedece à intenção de anunciar a exposição da filosofia platónica.
- 28 Com esta expressão aludo à obra de D. Roochnik, *The Tragedy of Reason*, Routledge, New York and London 1990. Além dos muitos passos espalhados pelo *Corpus*, obras como a *Apologia de Sócrates*, o *Críton*, o *Fédon*, ou, no registo da farsa, o *Eutidemo* – no limite a concentração na figura de Sócrates –, atestam, pela parte de Platão, a consciência da natureza trágica do exercício da Razão.