

## 2

### **Refutações socráticas: elementos constitutivos do método do *elenchos***

Estudar os procedimentos metodológicos nos escritos platônicos é tarefa complexa. Platão situa-se no início da filosofia e é ele que inaugura uma forma de pensamento sobre o mundo, que acabou por impor-se sobre outras formas de pensar. Tão relevante quanto os problemas que investiga é o modo de pensá-los e resolvê-los. Nesse sentido, o método torna-se o meio pelo qual se instaura o ato de conhecer, pelo qual se conhece, se instituem os problemas e se fornece estilo ao pensamento; vai muito além de um saber perguntar e de um saber responder, pressupõe critérios e exige discernimento.

Diante da complexidade do processo de conhecer e de pensar, resolvemos iniciar este estudo investigando o método do *elenchos*. O tema não foi escolhido por acaso, ele tem por intento responder a algumas indagações, na tentativa de elucidar as principais características desse método, na nossa concepção, passo introdutório e elucidativo para a investigação do método hipotético em Platão. Para tanto, discorreremos sobre alguns de seus aspectos formais, sua aplicação e estrutura lógica, seu desdobramento nos diálogos posteriores e, por fim, a crítica estabelecida pelos comentadores de Platão.

Uma gama de questões apresenta-se de início, desencadeando a pesquisa: O método do *elenchos* poderia ser considerado um método impotente para produzir uma certeza? Esta falta de certeza inerente ao método é a razão que explica o *déficit* presente em todo conhecimento que depende do *elenchos*? O modo aporético de conclusão dos diálogos socráticos é consequência da inópia desse método? Como explicar o desencanto de Platão frente ao *elenchos* como método correto para procurar a verdade moral? O que se passou no pensamento de Platão que o levou a substituir o método socrático fundamental pelo paradigma epistemológico de cunho matemático: o método da hipótese?

Para o estudo do método do *elenchos* e do método da hipótese no desenvolvimento de nossa tese, utilizamos como referência o texto de Richard Robinson, comentador que investigou minuciosamente a questão da metodologia em Platão<sup>2</sup>.

## 2.1. Aspectos formais dos diálogos socráticos

Nos primeiros diálogos de Platão, diálogos ditos “socráticos”, nenhum leitor pode negar a centralidade e a importância filosófica atribuída à definição. Sócrates está constantemente perguntando “O que é X?”. Os diálogos dessa fase, nos quais Sócrates é apresentado como principal personagem, exemplificam uma etapa de desenvolvimento do pensamento dialético, mostrando alguns traços em comum<sup>3</sup>. Estruturam-se na forma de interrogações, numa forma própria e característica de argumentar, investigando uma determinada tese através de perguntas e respostas. Na construção de sua ética, Sócrates visa examinar um ou mais interlocutores que sustentam algumas teses morais positivas, conduzindo-os a superar o jogo de opiniões para alcançar a verdade ou, simplesmente, livrar-se dos erros, dos sofismas e do estado de interrogação. A refutação busca superar a multiplicidade dos fenômenos, dos entes, das definições das virtudes como, por exemplo, a justiça, a coragem, a piedade, a beleza, a amizade, entre outras.

Este método de investigação – denominado ἔλεγχος (*elenchos*) – ilustra fielmente o pensamento característico do Sócrates histórico<sup>4</sup>, podendo-se, até

<sup>2</sup>Cf. RICHARD ROBINSON. *Plato's Earlier Dialectic*. Oxford: Clarendon Press, 2 ed. 1966 [*Elenchus*. In: PRIOR, William J. (ed) *Socrates Critical Assessments*. v. 3, Socratic Method. London/New York: Routledge, 1996, p. 9-19] e L'emploi des hypotheses selon Platon. In: *Revue Métaphysique. et Morale*, LIX, 1954, p. 253-68.

<sup>3</sup>No que se refere à produção filosófica, os diálogos podem ser classificados e distribuídos, segundo o método estilométrico, em três grandes grupos: os primeiros diálogos, os diálogos medianos e os últimos diálogos.

<sup>4</sup>O “Sócrates” ao qual nos referimos ao longo da redação deste capítulo é o Sócrates dos primeiros diálogos de Platão, diálogos estes que conteriam o ensinamento do Sócrates histórico, que se caracterizaria entre outras coisas, por seu caráter aporético e exclusivamente ético e por não tratar

mesmo, afirmar que Sócrates nunca fala com seu interlocutor sem refutá-lo. Este modo de argumentação apresenta, como única condição imposta aos seus interlocutores, o comprometimento pessoal de que só digam o que verdadeiramente creem, ou seja, opiniões com que se comprometem, fornecendo perguntas e respostas curtas e objetivas. Nesse sentido, nenhuma opinião é excluída, por mais insensata que possa parecer.

É salutar ressaltar que, nos primeiros diálogos, Sócrates não usa o termo ἔλεγχος para denominar este modelo de investigação, não o discute e tampouco nos diz em que ele consiste. Na verdade, Sócrates não possui um nome para este modelo. Ἐλεγχος, que é cognato do verbo ἐλέγχειν e tem por significado: *prova, argumento, exame crítico, censura*, não é empregado para descrever, nem para denominar a ação investigativa praticada. Somente no período moderno é que o vocábulo *elenchos* tornar-se-á um termo na linguagem filosófica ocidental. Assim, Vlastos diz que, na ausência de uma definição e deixando-nos Sócrates apenas a prática deste método, restam-nos apenas suposições<sup>5</sup>.

Diálogos, como o *Laques* (sobre a *coragem*) e o *Eutífron* (sobre a  *piedade*)<sup>6</sup>, remontam, conforme todas as probabilidades, ao primeiro dos três grandes grupos dos diálogos platônicos. Isto é, apresentam características tanto formais quanto temáticas, ilustrando inúmeros exemplos da dialética socrática, que resumem por si sós as noções de “refutação”, encenando um Sócrates que corresponde ao retrato fornecido por Aristóteles sobre o mestre de Platão<sup>7</sup>.

---

das teorias propriamente platônicas. Sobre o Sócrates histórico e Platão, ver R. KRAUT. Introduction to Study of Plato, p. 33 e T. PENNER. Socrates and the Early Dialogues, p. 121-69. In: KRAUT, R. (ed.) *Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

<sup>5</sup>GREGORY VLASTOS. The Socratic *elenchus*: Method is all. In: *Socratic Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994, p. 4-11 [The Socratic *Elenchus*. In: PRIOR, William J. (ed) *Socrates Critical Assessments*. v. 3, Socratic Method. London/New York: Routledge, 1996, p. 28-55]; *Elenchus* et mathématiques: un tournant dans le développement philosophique de Platon. In: CANTO-SPERBER, M. (ed.) *Les paradoxes de la connaissance: Essais sur le Ménon de Platon*. Paris: Odile Jacob, 1991, p. 51-88 e Socrates' Disavowal of Knowledge. In: *Philosophical Quarterly*, nº 35, 1985, p. 1-19.

<sup>6</sup>A propósito, conferir o texto de LOUIS-ANDRÉ DORION. *Platon. Lachès-Euthyphron*. Paris: Flammarion, 1997. Os outros diálogos socráticos que se consagram na busca de uma definição de virtude particular são o *Cármides* (sobre a moderação), o *Hípias Maior* (a beleza), o livro I da *República* (a justiça) e o *Lisis* (a amizade).

<sup>7</sup>ARISTÓTELES. *Metafísica* A4, 1078b17-18; A6, 987b1-4 e M4, 1078b18-32.

Em linhas gerais, a originalidade filosófica de Sócrates consiste, sobretudo, em determinados aspectos, que Dorion oportunamente destacou em seu texto e que foram desenvolvidos mais detalhadamente por nós neste capítulo<sup>8</sup>.

(1) A argumentação socrática apresenta unicamente questões relativas ao domínio dos problemas éticos e políticos. Essa preocupação exclusiva com a moral é bem ilustrada no *Eutífron*, quando Sócrates busca determinar a essência da piedade. O escopo de Sócrates consistia em formular definições universais para as principais noções relativas à ética. Uma definição de piedade, por exemplo, será universal se ela cobrir a totalidade dos casos que se reconhecem como ocorrências particulares de piedade. Qualquer questão sobre a piedade só poderá ser resolvida quando se partir de uma certeza, ou seja, quando se souber verdadeiramente o que é a piedade. Esse universal é o que é permanente, por isso ultrapassa e explica os conflitos entre opiniões (*δόξα*), conflitos do mundo sensível, das certezas empíricas. Nesse sentido, o perguntar e o responder do diálogo são elementos fundamentais no processo refutativo, na construção de argumentos racionais em favor da descoberta da verdade.

(2) Outro aspecto é que Sócrates coloca o raciocínio indutivo empregando-o amplamente<sup>9</sup>. O raciocínio indutivo serve para estabelecer, a partir de proposições particulares, um enunciado que seja tanto coordenado a essas proposições particulares, que servem como pontos de partida, quanto mais geral do que elas. O diálogo *Eutífron*, nas passagens 5a-c, 13a-c e 15c-16a, nos oferece alguns exemplos de raciocínio indutivo.

(3) Os diálogos socráticos também testemunham a famosa declaração de ignorância e a não menos célebre ironia socrática<sup>10</sup>. Sócrates inicia sua intervenção examinando a tese do seu interlocutor, sem defender uma posição própria. Apresenta-se invocando sua ignorância para justificar seu pouco empenho em responder às questões formuladas. A demonstração de ignorância do interlocutor se faz pelo viés da refutação. Eutífron, ao expor seu saber sobre a piedade, é surpreendido em flagrante delito de autocontradição. Sócrates refuta com tanta certeza seu oponente que nos dá a impressão de que possui um

<sup>8</sup>Cf. DORION. *op. cit.*, p. 9-14.

<sup>9</sup>ARISTÓTELES. *Metafísica* M4, 1978b27-28.

<sup>10</sup>Cf. VLASTOS. Socratic Irony. In: *Classical Quarterly*, nº 37, 1987, p. 79-96.

profundo conhecimento sobre o tema em questão. Contudo, ele nega invariavelmente que detenha tal conhecimento. Na *Apologia* (21d), por exemplo, Sócrates afirma que sua sabedoria consiste em saber que nada sabe. Ele não responde jamais a pergunta “O que é X?” e, interrogando sempre, desempenha o papel daquele personagem que evidencia a contradição da tese do interlocutor com suas próprias crenças. Sócrates recorre a essa alegação de ignorância, que é tida por seus interlocutores como “fingimento”, na esperança de que seus interlocutores, que são constantemente lisonjeados e a quem ele atribui um saber a que ele próprio aspira, concordem em engajar-se no debate dialético durante o qual será colocado à prova este pretense saber<sup>11</sup>.

Esta postura tida como irônica acarreta certa antipatia por parte de seus interlocutores e transforma muitas vezes uma conversa agradável em discussão, como no caso do *Laques*, em que o primeiro efeito do *elenchos* é levar dois velhos amigos a briga. Na *Apologia* (23c e 33c), Sócrates atribui sua impopularidade a este método, pois esta ironia naturalmente aumentaria a ira do refutado. Mas, em contrapartida, Platão também mostra no *Sofista* (230c), onde o *elenchos* também é usado, que este método é interessante para os ouvintes.

No diálogo *Mênon*, Sócrates declara mais uma vez sua ignorância, ao se esquivar a responder à questão anteriormente formulada: “a virtude pode ser ensinada?” (75d). Alegando a carência intelectual que reinava em Atenas, Sócrates declara-se incapaz de afirmar qualquer coisa sobre a virtude (*ἀρετή*), antes que se resolva o problema mais fundamental de saber o que seja a virtude. Mênon se confunde e se exaspera diante da sua incapacidade em fornecer uma definição, não obstante repetidas tentativas. Compara Sócrates a uma raia elétrica que entorpece quem quer que dela se aproxime e nela toque, tal é o efeito paralisante da dialética socrática. Em resposta, Sócrates diz que, se a raia elétrica, antes de entorpecer os outros, for ela própria entorpecida, ele se parece com ela; caso contrário, não<sup>12</sup>.

(4) Outro traço característico é que os diálogos socráticos expõem uma tese tradicionalmente atribuída a Sócrates e constituem na verdade a chave do socratismo, qual seja, o paradoxo da “virtude-ciência”. Sócrates entende que a

<sup>11</sup>PLATÃO. *Cármides*, 165b; *Apologia*, 23a e *Eutidemo*, 293b.

<sup>12</sup>Conferir também *República* I, 336c; VII, 539b; *Apologia*, 21c-e, 23a, 23c, 33c e *Sofista*, 230c.

virtude moral é um saber, e mais, que é um saber infalível<sup>13</sup> – o que não era menos paradoxal para seus contemporâneos do que o é hoje para nós. Sócrates afirma que, se soubermos o que é a piedade, saberemos necessariamente ser pios e seremos pios. Ter conhecimento da piedade e ser pio coincidem. Este conhecimento é uma condição necessária e suficiente para adotar um comportamento conforme a sua essência; o mesmo vale para todas as outras virtudes morais. Em outras palavras, a ação reta se fundamenta sobre o saber. Se Eutífron persegue seu pai por homicídio, ele deve, em princípio, saber em que consiste a piedade e a impiedade, pois ele não se arriscaria, como recorda ironicamente Sócrates, a arrastar seu pai aos tribunais se não soubesse efetivamente que tal ação seria piedosa<sup>14</sup>.

[...] meu pai mais os outros familiares ainda se mostram indignados porque eu, por causa de um assassino, estou processando meu pai por crime de morte, que, dizem, não matou, e mesmo que houvesse matado, sendo o morto um assassino, não devíamos nos preocupar com ele; que é impiedade um filho denunciar o pai por homicídio<sup>15</sup>.

Se o conhecimento do que seja a virtude é, visto que, a condição *sine qua non* da vida virtuosa, compreenderemos por que Sócrates atribui tanta importância à definição das virtudes. A busca da *arete* é formulada como critério capaz de resolver as contradições da vida na *pólis* grega. Esta doutrina se inspira provavelmente numa analogia com o saber técnico: Sócrates observa que, nas diferentes artes e profissões, aquele que possui o saber é sempre o mais competente e o que, provavelmente, pode alcançar os melhores resultados<sup>16</sup>.

No *Eutífron* (em 12-13), Sócrates parece se distanciar do saber técnico, mas, logo em seguida, concebe finalmente a piedade segundo este modelo. Ele examina três casos particulares: na arte hípica o cavaleiro no cuidado com os cavalos, na

<sup>13</sup>PLATÃO. *Protágoras*, 352b-d.

<sup>14</sup>PLATÃO. *Eutífron*, 4a. Ver ainda R. GARRET. The Structure of Plato's *Euthyphro*. In: *The Southern Journal of Philosophy*, nº 12, 1974, p. 168-83.

<sup>15</sup>PLATÃO. *Eutífron*, 4e e 15d. Adotamos a tradução de Louis-André Dorion, quando destacamos o texto do *Eutífron*.

<sup>16</sup>PLATÃO. *Eutidemo*, 279e-280b.

cinagética, o matilheiro com os cães e na arte de tratar o gado, o vaqueiro com os bois. Os exemplos considerados não foram selecionados casualmente; o objetivo de Sócrates era refutar a definição de Eutífron no tocante à natureza da ação pia:

Assim, pois, a piedade, sendo um cuidado para com os deuses, é proveitosa aos deuses e os melhora? Você admitiria também que está melhorando um dos deuses toda vez que procede piedosamente<sup>17</sup>?

(5) Outro aspecto a ser ressaltado é que, em sua maioria, os diálogos socráticos são qualificados de “aporéticos” visto terminarem aparentemente em um impasse, já que não são apresentadas soluções prontas para as questões formuladas. Devido às dificuldades para obter um consenso, o diálogo permanece desprovido de força conclusiva, principalmente porque se limita a insistir sobre a necessidade de uma ética normativa. Esta ética normativa, que implica o estabelecimento de valores absolutos, será fundamentada por Platão na existência de realidades não-sensíveis que escapam ao devir e representa a verdadeira realidade, chamada por ele de “Formas” (*eidē*). Assim, por exemplo, a coragem é uma Forma imutável que representa o padrão de medida dessa virtude; por conseguinte, o grau de perfeição que um homem atinge nesse domínio é medido pela distância em relação a esse padrão<sup>18</sup>.

No *Eutífron*, depois que todas as diferentes definições de piedade formuladas pelo interlocutor de Sócrates foram refutadas, uma após a outra, Sócrates expressa sua surpresa e decepção por não ter elaborado uma assertiva do que seja a piedade e, conseqüentemente, de não apreender o que seja um homem piedoso. Saber o que é a piedade implica uma mudança de conduta, na busca incansável do autoconhecimento, tal como o lema proferido pelo Oráculo de Delfos: “Conhece-te a ti mesmo”<sup>19</sup>. Uma leitura mais atenta do diálogo revela que, apesar da aparente impotência na determinação do objeto da pesquisa, da dimensão aporética, o *Eutífron* deixa uma lição positiva sobre o *eidōs* da virtude,

<sup>17</sup>PLATÃO. *Eutífron*, 13c.

<sup>18</sup>LUC BRISSON. A prova pela morte: um estudo sobre o *Fédon* de Platão. Trad. Sonia Maria Maciel e Olimar Flôres Jr. In: *Ética Ontem e Hoje: Hypnos*, São Paulo [PUC-SP], ano 7, nº 9, 2º sem. 2002, p. 24.

<sup>19</sup>MARIE DELCOURT. *L'oracle de Delphes*. Paris: Payot, 1981.

oferecendo ao leitor a possibilidade de depreender o ensino que o diálogo veicula sobre o que seja a piedade. Os primeiros diálogos platônicos trabalham, sobretudo, para purificar o espírito de seus erros, preparando o terreno que se deseja explorar.

O quadro obtido do *elenchos* socrático pode levar-nos a crer que este método não é muito favorável à investigação. Ele envolve ironia; apresenta-se negativo e destrutivo; mostra a estratégia aplicada por Sócrates para acompanhar discursos longos e responder a seus companheiros numa alocação do mesmo estilo; causa insatisfação e “dor” em seus opositores; acarreta inimigos; leva Sócrates a dramático julgamento pelo Tribunal de Atenas, que resulta na pena capital – a morte. Contudo, para Platão, a despeito de algumas conseqüências indesejáveis, o *elenchos* poderia ser justificado como um procedimento valioso para o conhecimento do real. Todo este procedimento tinha uma razão de ser.

## 2.2.

### O *elenchos* e sua aplicabilidade argumentativa

Robinson, em seu texto sobre a dialética platônica, destaca três excertos dos diálogos *Apologia*, *Mênon* e *Sofista*, que fornecem, no que concerne a uma questão geral, o propósito da utilização desse método.

Na *Apologia* (28e), Sócrates justifica seu procedimento graças às orientações do deus délfico que o impelia a filosofar examinando a si mesmo e os outros. A revelação oracular indicava que Sócrates era o mais sábio dos homens. Conclui ele, então, que era o mais sábio pelo simples fato de reconhecer que nada sabia. Afirma que, se supostamente descesse ao Hades, seu maior prazer seria passar todo o tempo examinando e interrogando os de lá, como fez com os daqui, para ver qual deles seria realmente sábio e qual se consideraria sábio sem que o fosse. Sua incansável busca tinha como propósito o comando divino de causar constrangimento aos seus opositores, para que eles elegessem prioridades, sendo



que a prioridade primeira era a virtude da alma, o exame da vida (*ἔλεγχον τοῦ βίου*)<sup>20</sup>.

Do mesmo modo no livro I da *República* (532d), ao examinar se os justos têm uma vida melhor e são mais felizes do que os injustos, Sócrates declara que o debate não segue à deriva, sem rumo; ao contrário, a discussão pertinente é sobre a regra de vida que devemos adotar. Também no *Górgias* Platão afirma que é de suma importância o assunto em pauta, que é um dos mais sérios de que uma pessoa possa se ocupar, até mesmo os de pouca inteligência, a saber, de que maneira é preciso viver<sup>21</sup>. O *elenchos* encerra esta dimensão existencial; o exame não é apenas o de proposições, mas de vidas humanas<sup>22</sup>. Constatamos, pois, um duplo objetivo: descobrir como todo ser humano deve viver e testar diretamente o opositor de Sócrates para descobrir se ele realmente vive esta vida virtuosa, plena, liberta de erros.

A refutação é expressa como aperfeiçoamento moral e a concepção intelectual da virtude é traduzida de forma que um homem só poderá ser virtuoso se possuir a compreensão filosófica da definição de virtude. A prática da virtude é idêntica a sua teoria. Para tornar-se virtuoso é necessário descobrir o que seja verdadeiramente a virtude. Aquele que não sabe o que é a virtude não se comportará de forma virtuosa. Para formar homens virtuosos é preciso fazê-los conhecer o que seja a virtude. E para que saibam no que consiste a virtude, é preciso remover a falsa crença de que já sabem o que seja um homem virtuoso. Para remover essa falsa opinião, é preciso sujeitar seus interlocutores ao *elenchos*. Este é o percurso pelo qual o Sócrates de Platão torna este método um instrumento apropriado para a educação moral.

No *Mênon*, o método do *elenchos* é empregado antes e logo após o interrogatório com o escravo. Na passagem 81e-85c, Sócrates solicita ao jovem servo que resolva o problema da duplicação do quadrado, traçando na areia primeiramente uma área identificada como um quadrado (*τετράγωνον χωρίου*). O jovem pensa poder resolver o problema proposto, dobrando o lado do quadrado, mas logo reconhece que, assim, quadruplica a figura. De fato, durante o

<sup>20</sup>PLATÃO. *Apologia*, 23a, 29d-e, 39c e 41b.

<sup>21</sup>PLATÃO. *Górgias*, 500c2-6.

<sup>22</sup>PLATÃO. *Laques*, 187e-188a.

interrogatório, ele acredita que dobrando o comprimento do lado de um quadrado ele dobra sua superfície. Essa opinião é falsa e Sócrates, que não deseja ensinar, não revela a resposta correta. Ele refuta as asserções do jovem servo, partindo das opiniões primeiras, para levá-lo a formular novas opiniões que o fazem evoluir em seus conhecimentos iniciais e corrigir seus erros. A ordem das questões formuladas por Sócrates é uma ordem de descoberta, que leva o jovem a eliminar as opiniões falsas. O servo deve admitir sua ignorância, uma vez que, além de ser incapaz de calcular a área do quadrado é também impotente para apontar o desenho correto sobre a areia.

Sócrates não ensina o servo segundo o método sofístico de exposição contínua, baseando-se na transmissão de conhecimentos exteriores e num aumento de sua cota de crenças verdadeiras. Sócrates utiliza o *elenchos*, método investigativo que prepara o terreno intelectual e o abre para o conhecimento. Nessa etapa do diálogo, puramente negativa e que desencadeia a aporia, Sócrates liberta seu interlocutor de suas falsas crenças; durante o tempo em que se fixar nessas opiniões, ele não estará apto a construir a figura geométrica almejada. O jovem que antes acreditava saber o comprimento correto do quadrado e respondia com segurança, se assemelha a Mênon que acreditava saber o que é a virtude antes de ser interrogado por Sócrates. Consta-se, assim, que aquele que sabe que ignora está em melhor situação do que aquele que supõe que detém o conhecimento. O reconhecimento da própria ignorância suscita o desejo de saber e encaminha à investigação.

Sócrates, entretanto, ajudará seu interlocutor, a descobrir a solução do problema operando durante todo o processo, com uma espécie de generalização. Através dos exemplos precedentes no interrogatório, guiando sobre noções próprias de correspondência, simetria e relações, as verdades geométricas são encadeadas através de inferências, a partir do grau de complicação das figuras postas em cena, já que os teoremas novos se apoiam sobre proposições já estabelecidas. Ou seja, se seu interlocutor entendeu o que significa quadrado e também equilátero, ângulo reto e quadrilátero, o jovem servo consegue ampliar seus conhecimentos e “ver” a conexão existente entre essas áreas. Das proposições já conhecidas podem-se derivar conhecimentos de outras proposições que até então eram desconhecidas, vinculando-as a conceitos familiares, cujas

estruturas lógicas levarão a verdades axiomáticas e a definições corretas<sup>23</sup>. Com a orientação de Sócrates, então, o servo lembra que a duplicação é obtida dividindo-se ao meio o quadrado original por uma linha denominada diagonal (διάμετρος)<sup>24</sup>, aplicação do teorema que os antigos atribuíam a Pitágoras<sup>25</sup>.

No *Sofista* (229e-230e), um dos últimos diálogos de Platão, tem-se a possibilidade de saber como o filósofo, por intermédio de Sócrates, via o método refutativo naquele período de sua vida. Nesse diálogo, o *elenchos* é proferido como um método purgativo que serve para remover e purificar, de forma total e completa, a barreira naturalmente presente no homem – a vaidade de opiniões errantes que criam obstáculos ao aprendizado. Numa relação análoga à prática médica, este tratamento oferece um inestimável serviço, expurga da alma humana as impurezas internas abrindo espaço para a ingestão da ciência, mediante o desembaraço de crenças que cerram as vias do conhecimento. Platão considera esse procedimento como a propedêutica indispensável da investigação científica<sup>26</sup>.

### 2.3.

#### O *elenchos* e a busca da verdade

Apesar de a ironia socrática levar-nos a crer que o *elenchos* consiste numa busca impessoal pela verdade, o método, como se apresenta, aponta um caráter muito pessoal. Se o fim último da refutação socrática chega a ser obtido, é essencial que algumas etapas se efetivem.

Em primeiro lugar, que o refutado profira, numa primeira resposta, somente o que verdadeiramente acredita, do contrário a refutação de sua assertiva não o

<sup>23</sup>Cf. YVON LAFRANCE. *La théorie platonicienne de la Doxa*. Montreal; Paris: Bellarmin-Les Belles Lettres, 1981.

<sup>24</sup>Διάμετρος significa o que mede através. Cf. PLATÃO. *Político*, 266a; *República* VI, 510d e *Timeu*, 54d-e.

<sup>25</sup>EUCLIDES. *Os Elementos* I, 47.

<sup>26</sup>PLATÃO. *Apologia*, 21a; *Mênon*, 84a-c e *Sofista*, 230b.

convencerá de sua ignorância sobre o que acreditava saber. Na *Republica*, por exemplo, Sócrates solicita a Trasímaco que não responda contrariamente a sua real opinião (παρὰ δόξαν), para que eles possam chegar a um consenso e prosseguir o debate<sup>27</sup>; no *Górgias*, pede a Cálicles que pare com gracejos atrevidos, que não responda ao acaso e contra suas próprias convicções, nem tampouco que tome como brincadeira aquilo que ele estaria expondo<sup>28</sup>.

Em segundo lugar, o interlocutor deve estar plenamente convencido da validade do seu argumento; se supuser que o contrário de sua tese não procede, ele, de fato, não se convencerá de sua ignorância. Para Sócrates, não interessa se seu interlocutor não possua altas credenciais para defender sua tese, mesmo que seja uma tese de um sábio do passado, como Polemarco ilustra na *República*; o importante é que seu opositor a defenda como se fosse sua. Sinceramente nada disso incomoda Sócrates. Aliás, ele diz que pode até ser vantajoso um parceiro que acolhe e refuta com disposição. Perambulando pela cidade ele persuade a quantos encontrar, em qualquer hora ou lugar, jovem ou velho, concidadão ou estrangeiro, submetendo todos ao questionamento, com o fim de aperfeiçoamento da alma humana<sup>29</sup>.

Por último, o refutado deve aceitar francamente as premissas. A arte do *elenchos* socrático resume-se em refutar as premissas do opositor levando-o a considerar a fragilidade de seu enunciado, a ponto de fazê-lo inclinar-se diante de suas hesitações e aceitar a contradição de sua tese.

No diálogo *Górgias*, Sócrates contrasta seu próprio procedimento com o habitualmente conduzido nos tribunais. Enquanto nos tribunais o propósito é o convencimento de um terceiro partido, a saber, os juízes, no *elenchos* socrático a intenção é o convencimento do oponente propriamente dito. Logo, as testemunhas, que são tão eficientes nos tribunais, são inúteis neste método. Para o *elenchos*, a única verdadeira testemunha e autoridade é o próprio refutado. O resultado não depende de uma maioria de votos, mas do voto único do interlocutor de Sócrates<sup>30</sup>.

---

<sup>27</sup>PLATÃO. *República* I, 346a.

<sup>28</sup>PLATÃO. *Górgias*, 500b.

<sup>29</sup>PLATÃO. *Apologia*, 30a.

<sup>30</sup>PLATÃO. *Górgias*, 471e, 472c, 474a e 475e.

Toda a essência do argumento repousa em tornar visível ao opositor a conexão entre as suas reais convicções e o contraditório de sua tese. Esta conexão deve ser visível a Sócrates antes que o processo se desencadeie, podendo estar claro para os observadores desse processo, e também para nós, leitores dos diálogos.

De acordo com a prescrição de Aristóteles, ao se endereçar ao refutado aqui e agora, o *elenchos* emprega particularidade e acidentalidade, que são defeitos. Neste sentido, este método socrático manifesta-se inferior à marcha impessoal, universal e racional de uma ciência axiomática. O método refutativo é o meio pelo qual o indivíduo irracional e acidental é trazido à ciência universal, removido de sua arbitrariedade para o mundo comum da razão.

Constata-se, nos diálogos posteriores aos diálogos socráticos, a redução da aplicação desse procedimento, mas não o seu total abandono. Além disso, este método será, algumas vezes, confundido com o método da hipótese, conforme veremos mais adiante. O desencanto de Platão com o método do *elenchos* faz com que ele venha a adotar a ciência matemática como modelo metodológico, paradigma para todo conhecimento, inclusive o moral.

Segundo Robinson, basicamente três mudanças ocorrem no *elenchos*, quando da sua aplicação nos diálogos medianos e nos últimos diálogos<sup>31</sup>. A primeira delas consiste no abandono do seu traço irônico. No *Sofista*, por exemplo, Platão renuncia a este subterfúgio assegurando que este método fará o “paciente” zangado apenas consigo mesmo, mas gentil para com os outros. A *Carta Sete* também nos indica que o *elenchos* deverá ser conduzido de modo amistoso.

A segunda alteração é que o método refutativo passa a ser incorporado à totalidade da dialética, que de certa forma altera seu caráter. Ou seja, embora permaneça negativo e destrutivo em sua essência, o *elenchos* passa a ser subordinado a uma dialética que trata de problemas metafísicos. Nos diálogos posteriores predomina o método de divisão (*διαίρεσις*) e de reunião (*συναγωγή*), mas Platão não passa simplesmente de um método para outro. O predomínio de um processo sobre o outro não elimina o processo refutativo nem torna o método de divisão (em duas ou mais partes) e de reunificação (de diversas partes numa

---

<sup>31</sup>ROBINSON. *op. cit.*, 1966, p. 19.

única parte) absoluto. Em dados momentos, eles coexistem de modo harmonioso e complementar. No *Sofista* (253d-e) e no *Fedro* (265a-267e), onde a dialética é *diairesis* e *synagoge*, Platão não abandona totalmente o procedimento por *elenchos*. Nesses diálogos, a dialética *diairética* se desencadeia a partir dos resultados obtidos pela dialética interrogativa do método socrático. Conquanto a investigação da ética socrática ainda se faça presente nesses escritos, a pesquisa moral retrocede e um grande programa científico ocupa a argumentação dos diálogos medianos.

#### 2.4.

#### **Divergências interpretativas na estrutura lógica do *elenchos***

Sócrates formula ao interlocutor a pergunta “O que é X?” buscando várias respostas. O escopo é que essas respostas apontadas determinem o significado e o valor verdadeiro da primeira assertiva dada. Frequentemente, o valor esperado é falso e, assim, tendo recebido uma resposta, Sócrates levanta muitas outras indagações. A primeira pergunta de Sócrates caracteriza-se por demandar do interlocutor uma tomada de posição, uma informação, levando-o conseqüentemente à dúvida e à dificuldade. As perguntas seguintes suscitam respostas que parecem óbvias e inevitáveis; Sócrates normalmente as postula de tal modo que a resposta natural seja “sim”; caso o interlocutor responda qualquer outra coisa, é provável que pareça irracional ou estranho. Na interpretação de Robinson, ao se examinar mais detalhadamente o argumento socrático, é possível perceber que a sua estrutura lógica é construída intencionalmente por Sócrates, convencendo-nos de que bem no começo das perguntas secundárias, ele tinha por escopo a refutação da tese primária, ou seja, a contradição inicial da tese do seu interlocutor<sup>32</sup>.

---

<sup>32</sup>ROBINSON. *op. cit.*, 1966, p. 20-32

A interpretação lógica do *elenchos* fornecida por Vlastos figura-se numa outra perspectiva<sup>33</sup>. Para ele, a interpretação fornecida por Robinson apresenta equívocos, uma vez que não é plausível interpretar o *elenchos* segundo a noção de que a consequência que contradiz a tese do interlocutor é deduzida da própria tese e pelo próprio interlocutor de Sócrates. Se tal fosse o procedimento, a constituição lógica do *elenchos* seria a seguinte: o interlocutor afirma  $p$ , após a primeira pergunta de Sócrates; em seguida, Sócrates infere não- $p$  diretamente de  $p$  ou de algumas premissas posteriores de  $p$ , que incluem não- $p$ . Logo, em qualquer dos casos não- $p$  seria dedutível de  $p$ .

Para Vlastos, os argumentos socráticos dos primeiros diálogos não exibem este padrão racional. As premissas das quais Sócrates deduz não- $p$ , geralmente, não incluem  $p$ ; e, mesmo quando ocorre este encadeamento lógico, existem outras assertivas, no conjunto de premissas asseveradas pelo interlocutor, sem qualquer referência a  $p$  e não dedutível de  $p$ .

Consoante Robinson, o *elenchos* socrático produziria a prova cabal da falsidade de  $p$ . Não haveria prova mais forte da falsidade de uma tese do que demonstrar que ela inclui sua própria negação. Ora, para Vlastos, o que de fato Sócrates faz é convencer  $p$  não de falsidade, mas de ser  $p$  uma asserção que faz parte de um conjunto de premissas inconsistentes. Para isso, não é necessário mostrar que  $p$  é falso, mas apenas mostrar que *ou*  $p$  é falso, *ou* algumas ou todas as premissas são falsas. Assim, como Sócrates poderia provar a contradição da tese do interlocutor, se tudo o que ele estabeleceu foi a inconsistência de  $p$  com premissas cuja verdade ela não tenta estabelecer? Essas premissas não entraram no argumento simplesmente como proposições nas quais ele e o interlocutor concordaram desde o início do debate?

Na concepção de Vlastos, em relação à estrutura, a formulação básica de um *elenchos* típico é a que segue. Sócrates faz uma pergunta, ora uma questão sobre o que é a virtude, ora algumas outras questões sobre uma virtude. O interlocutor afirma uma proposição  $p$  em resposta à questão inicial de Sócrates; ouvindo o questionamento de Sócrates, ele concorda que também acredita em  $q$  e  $r$  e descobre, então, após ulteriores perguntas, que não- $p$  pode ser deduzido de  $q$  e  $r$ ; por conseguinte, o interlocutor julga que suas crenças o levam a aceitar  $p$  e não- $p$ .

---

<sup>33</sup>VLASTOS. *op. cit.*, 1996, p. 29.

Achando-se assim em uma situação de perplexidade, ele percebe que está *sem saber* em que coisa realmente acredita. Para evidenciar a contradição da tese do interlocutor com suas outras crenças, Sócrates utiliza duas formas de raciocínio: (1) silogístico e (2) epagógico<sup>34</sup>. Chega-se à negação da tese do interlocutor, ora mostrando que esta negação decorre necessariamente de um conjunto de suas crenças, ora extraíndo-a por analogia de proposições que implicam essas crenças.

Não é nosso propósito determinar qual dessas interpretações é filosoficamente a mais plausível. Intentamos neste estudo mapear a questão, chamando atenção para a divergência entre as interpretações existentes sobre a estrutura lógica do *elenchos* e suas implicações no método socrático de refutação.

## 2.5.

### A definição: “O que é X?”

Os interlocutores de Sócrates comumente respondem à pergunta “O que é X?” (Τί ἐστί) fornecendo inicialmente um ponto de partida para produzir o que Sócrates considera ser um caso particular, em resposta a uma questão que trata da universalidade de uma noção.

Eutífron, por exemplo, oferece como primeira definição à pergunta socrática:

Piedade consiste precisamente em fazer como estou fazendo, isto é, significa processar qualquer um que seja culpado de homicídio ou de qualquer outro crime cometido, pouco importa que se trate de meu pai ou de minha mãe, ou de quem quer que seja<sup>35</sup>.

---

<sup>34</sup>Na abordagem dos problemas éticos, Sócrates não utiliza seus raciocínios epagógicos para provar o que ele investiga, nem tampouco apresenta suas grandes teses como se estivessem submetidas à confirmação empírica. É preciso, portanto, notar a diferença entre as *epagogai* de Sócrates e o que modernamente entendemos por *raciocínio indutivo*.

<sup>35</sup>PLATÃO. *Eutífron*, 5e.



Formulando essa primeira resposta, que é, no melhor dos casos, somente uma ilustração de ato pio, Eutífron nos indica que não compreendeu o objetivo da pergunta e a necessidade de fornecer uma definição que englobe toda a natureza de piedade, exposta por Sócrates (5d). Com efeito, enquanto Sócrates investiga a característica geral de piedade, característica partilhada por tudo o que é qualificado de pio, Eutífron fornece apenas um exemplo particular de ato piedoso. Como se sabe, Sócrates não se satisfaz com tal resposta. Mas o que exatamente não o satisfaz?

É preciso notar que o dissabor de Sócrates não se origina de algum desacordo ou dúvida que ele tem sobre o exemplo oferecido de X é, de fato, um exemplo do que é perguntado. Na verdade, sua insatisfação se dá com o tipo de resposta que sua pergunta evocou. Ao invés de ter se endereçado à descoberta da essência de piedade, Eutífron simplesmente faz referência a uma ação particular que ele acredita ser pia. Ele confundiu definição com enumeração, evidenciando assim sua má compreensão da pergunta de Sócrates<sup>36</sup>.

Esta questão ganha maior profundidade quando observamos as divergências entre as interpretações da natureza da pergunta “O que é X?”. Duas considerações radicais de como esta pergunta deve ser elucidada coexistem incomodamente na literatura: definição nominal ou real. Alguns comentadores supõem que Sócrates está interessado em descobrir o significado estritamente nominal de uma palavra; sua intenção é saber o que o interlocutor pretende dizer, por exemplo, por piedade<sup>37</sup>. Esta interpretação se coaduna com os atuais estudos da pragmática e da semântica, não levando em consideração qualquer comprometimento ontológico, já que, neste caso: “O que é X?” seria redutível a “o que queres dizer com tais palavras?” ou “qual o significado de X?”.

Outros comentadores afirmam que não é plausível tal interpretação, já que Sócrates solicita uma definição real, universal, sendo o caráter ontológico de “O

---

<sup>36</sup>No *Mênon*, em 73d, Sócrates observa que Mênon ofereceu somente um exemplo de virtude, mas não uma definição geral. A crítica de Sócrates é que a definição deve respeitar a multiplicidade do *definiendum*, não podendo nem confundir suas variedades; nem confundir o *definiendum* com uma de suas espécies.

<sup>37</sup>Cf. R. C. CROSS. Logos and Forms in Plato. In: ALLEN, R. E (ed.) *Studies in Plato's Methaphysics*. London, 1965, p. 27-9.

que é X?” central e irreduzível<sup>38</sup>. Observa-se que esta interpretação relega a um plano inferior os demais elementos da pergunta, assim como a relação entre os interlocutores, visto que uma pergunta requer uma resposta e um encadeamento que provoca sempre novas perguntas com outras respostas. O movimento da indagação pode coincidir ou não com o que é perguntado. O modo de indagar pode determinar o que é perguntado. Entretanto, permanece a dúvida se de fato Sócrates tinha apenas a intenção de saber o que o seu interlocutor pretendia dizer.

Certo é que Sócrates rejeita, como fora de alcance, toda tentativa de responder “O que é X?” em termos de exemplos, manifestando, desse modo, seu desprezo por esse modelo de resposta. Mas, ao mesmo tempo que desdenha, ele costuma empregar uma típica estratégia, qual seja, apelar para casos particulares como contraexemplo a uma definição oferecida, e que teria por função fornecer uma demonstração aparentemente conclusiva da necessidade de refutá-la ou abandoná-la. Esta ambivalência por parte de Sócrates requer esclarecimento.

A interpretação tradicional mostra, por um lado, o sentido epistemológico inteligível com que Sócrates dispensa o caso particular, exibindo assim as fontes filosóficas do “desejo por generalidades”, peculiar ao método do *elenchos*; por outro lado, mostra também que Sócrates, ao apelar para as qualidades do objeto, é radicalmente inconsistente diante da recusa simultânea destas como irrelevantes para responder à pergunta socrática. Nesse sentido é possível argumentar que o método do *elenchos* não dá margem à formulação de uma definição coerente, de uma certeza?

Segundo Beversluis, não importa qual dessas duas considerações se aceite – a afirmação lógica ou a interpretação ético-ontológica; resta-nos, então, uma questão fundamental que envolve a relação de prioridade epistemológica entre conhecimento de sua natureza, por um lado, e uma habilidade para reconhecer suas ocorrências, por outro<sup>39</sup>. A despeito do desacordo em relação ao

<sup>38</sup>Cf. R. S. BLUCK. Logos and Forms in Plato: A Reply to Professor Cross. In: ALLEN. *op. cit.*, p. 34 ss; SIR DAVID ROSS. *Plato's Theory of Ideas*. Oxford, 1951, p. 16. Esta interpretação pressupõe como resposta a existência da teoria das Formas, embora ainda não elaborada por Platão no período dos diálogos socráticos. Há diversas e variadas interpretações para a elucidação do problema da teoria das Formas. Se, de um lado, é possível afirmar que Sócrates em sua filosofia tomou as Formas como ponto de partida, de outro lado, também é possível demonstrar que esta teoria é de autoria de Platão.

<sup>39</sup>JOHN BEVERSLUIS. Does Socrates Commit the Socratic Fallacy? In: PRIOR, William J. (ed) *Socrates Critical Assessments*. v. 3, Socratic Method. London/New York: Routledge, 1996, p. 211-29 e Socratic Definition. In: *American Philosophical Quarterly*, v. 2, nº 4, 1974, p. 331-6.

esclarecimento adequado da pergunta “O que é X?”, as duas posições não diferem a respeito desta questão epistemológica; suas respectivas considerações são de fato, idênticas.

## 2.6. O paradigma epistemológico

Se o propósito do *elenchos* é descobrir o caráter comum a certo número de ocorrências, por que Sócrates considera as qualidades dos exemplos em geral como irrelevantes? Há uma peculiaridade lógica na rejeição sistemática desses exemplos que constituem X? Longe de ser irrelevante, este agrupamento prévio de exemplos não seria o ponto de partida necessário para desencadear a argumentação? Como a indagação deve começar se não se admitem os casos particulares e o significado comum das palavras? Que sentido deve ser dado à pergunta “O que é X?”, se ao se responder enunciando suas qualidades, condição do *elenchos*, não se deve considerar nenhum dos Xs?

A rejeição por parte de Sócrates em obter respostas por meio de exemplos é bastante problemática; ele não considera, em absoluto, esta evidência como uma inadequação. Contudo, esta questão torna-se mais clara desde que se compreenda que o que está em jogo não é simplesmente a distinção de definições, de qualidades, mas a relação de prioridade epistemológica que, de acordo com a interpretação tradicional, Sócrates acredita manter entre elas.

No *Eutífron*, Sócrates declara:

Por ora veja se me diz com mais clareza o que lhe perguntei há pouco [...] ensine-me então, em que consiste a piedade, a fim de que, tomando-a como modelo (*paradeigma*) para o qual eu possa olhar e pelo qual eu possa medir as ações [...] poderei dizer que tal ato é piedoso e tal ato não o é<sup>40</sup>.

---

<sup>40</sup>PLATÃO. *Eutífron*, 6d-e.

Em relação a esta questão, Sócrates assegura que não podemos discutir perguntas de cunho moral, do tipo – como agir justamente? – ou perguntas de âmbito estético – como algo é belo? – a menos que se tenha previamente decidido o que se quer dizer com as noções de “justiça” e “beleza”. Somente após a fixação dessas noções, que nos fazem ter um padrão em nossa mente o qual as ações dos indivíduos e objetos possam ser referidos, é que se saberá sobre o que se está dizendo<sup>41</sup>.

A preocupação com exemplos não é aceita por Sócrates pela seguinte razão: começar a investigação socrática indutivamente por meio de uma seleção de exemplos conhecidos de X seria o mesmo que afirmar que anteriormente identificamos corretamente esses exemplos como sendo X. A visão de prioridade epistemológica atribuída a Sócrates é exatamente o inverso. Ou seja, a habilidade para identificar qualidades pressupõe que se conheça seu *eidōs*. Nenhuma pessoa seria competente em reconhecer exemplos de X, enquanto lhe falte conhecimento de sua natureza. Se Sócrates dos primeiros diálogos realmente sustenta que o *eidōs* é o único padrão de referência pelo qual suas ocorrências podem ser reconhecidas, seria contraditório permitir o apelo a exemplos de X como ação preliminar à investigação<sup>42</sup>.

Para Sócrates existe uma dicotomia radical entre conhecimento e ignorância. Nos diálogos anteriores ao *Mênon*, não existe ainda um estado mental que Platão denominou mais tarde de “opinião correta” (ὀρθὴ δόξα)<sup>43</sup>. Estado que possivelmente possa ser invocado por qualquer um que, embora sem uma definição de X, seja, contudo, capaz de manifestar uma habilidade para reconhecer seus exemplos. No *Mênon*, Platão considera a opinião correta o estado da mente entre o conhecimento e a ignorância, apelando para a teoria da reminiscência. Mas essa teoria é ausente nos diálogos anteriores ao *Mênon*. A

<sup>41</sup>Sobre essa questão conferir também R. E. ALLEN. *Plato's Euthyphro and the Earlier Theory of Forms*, London, 1979; H. F. CHERNISS. A economia filosófica da teoria das idéias. Tradução Irley Fernandes Franco. In: *O que nos faz pensar*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, nº 2, 1990, p. 109-18; P. T. GEACH. *Plato's Euthyphro: An Analysis and Commentary*. In: *The Monist*, v. 50, 1966, p. 368-82; I. M. CROMBIE. *An Examination of Plato's Doctrines I*. London-New York: Routledge & Kegan Paul, 1962; A. E. TAYLOR. *Plato*. New York, 1956 e NORMAN GULLEY. *The Philosophy of Socrates*. New York, 1968.

<sup>42</sup>BEVERSLUIS. *op. cit.*, 1974, p. 332.

<sup>43</sup>PLATÃO. *Mênon*, 98c1-3.

dicotomia socrática deve, por conseguinte, ser distinta da visão do Platão mais tardio, interpretação que é confundida com frequência.

Na ausência do conhecimento e da opinião correta, a tentativa de viver a boa vida prova-se impossível desde o início do debate, já que o estado em que os interlocutores de Sócrates são reduzidos por meio do *elenchos* é o de ignorância reconhecida, real e total.

Os diálogos socráticos demonstram esse movimento repetidamente. Cármides é ignorante no que se refere à moderação; Laques, no concernente à coragem e Eutífron, quanto à piedade. Nem mesmo a amizade emerge intacta. O *elenchos* sustenta que se você não sabe definir a amizade, você não sabe o que é um amigo. Nem se tem algum. Nem como ser um.

## 2.7.

### **A crítica ao *elenchos*: abertura para o modelo geométrico**

A crítica atribuída deve-se ao fato de o método somente expor ao refutado a falha do seu argumento, mas não indicar o porquê. A expectativa é que, após a refutação, o interlocutor não mantenha mais sua tese, já que esta lhe indicou o motivo e a sua ineficiência. Em outras palavras, o *elenchos* frequentemente perde seu alvo reconhecido, o real convencimento do refutado.

Esta objeção não é considerada por Platão nos seus escritos. Contudo, segundo Robinson, o objetivo do *elenchos* não é a mudança de uma opinião falsa para uma opinião verdadeira. Não consiste na mudança de um conjunto de opiniões por outro, mesmo se o novo conjunto for verdadeiro e consistente e o antigo falso e inconsistente. O alvo do *elenchos*, segundo o comentador, é despertar o homem de seu “sono dogmático” para a curiosidade intelectual genuína. A convicção da própria ignorância aciona a conscientização da diferença entre conhecimento e todas as outras opiniões, tanto falsas quanto verdadeiras. A noção do *elenchos* contém a semente da concepção platônica do conhecimento como distinta absolutamente de opinião. O método refutativo não dá diretamente

ao homem um conhecimento positivo, ele propicia, pela primeira vez, a *ideia* de conhecimento real, sem o qual ele nunca adquiriria qualquer conhecimento positivo, mesmo que detivesse intelectualmente todas as proposições que expressassem isso. Reconhecer que suas opiniões são falsas é diferente de saber por que elas o são e qual é a verdade<sup>44</sup>. Somente após a refutação a mente humana poderá estender-se na questão que constitui o estar errado ou certo.

A ironia socrática também é criticada pelos intérpretes de Platão; sem esse ardid, o *elenchos* obteria um melhor resultado para o efeito moral que pretendia alcançar. Robinson alega que não é possível fazer bem aos homens um tipo de comportamento que não é bom em sua essência. Além do mais, a ironia parece ser o principal causador da raiva de seus opositores. Esta objeção, tal como a anterior, não é objeto de análise de Platão. Podemos conjecturar que, objetivando despertar o refutado de suas arraigadas opiniões, um choque drástico, uma demonstração prática de ignorância acompanhada de vergonha era conduta necessária para um reverso da situação, para o prosseguimento do debate.

O método do *elenchos* como se apresentou é utilizado por Sócrates para corrigir opiniões falsas e não para descobrir ou mesmo provar a proposição que constitui a real solução para o problema. Daí seu caráter propedêutico. Contudo, diferentemente do procedimento matemático, que produz uma certeza incontestável, no *elenchos* não é possível encontrar espaço para tal certeza, que coloque um “ponto final” no processo de pesquisa. No *elenchos*, nenhuma opinião é excluída por não ser derivável de princípios conhecidos em si mesmos. Cada tese, por mais absurda que seja, fornece um tema apropriado para exame. Somente quando ocorre uma mudança profunda no próprio Platão, por influência dos estudos matemáticos, é que o personagem Sócrates deixa de considerar o *elenchos* como o método certo para procurar a verdade moral, e passa a encontrar elaborações mais completas intimamente associadas ao modelo geométrico.

Sócrates reluta, mas acaba sendo obrigado a infringir o princípio de partida, isto é, jamais se interrogar sobre a qualidade de um objeto do qual ainda se ignora a natureza<sup>45</sup>. Sócrates consente apenas em alterar sua investigação com uma

---

<sup>44</sup>ROBINSON. *op. cit.*, 1966, p. 17.

<sup>45</sup>PLATÃO. *Mênon*, 86d-e.

condição: conduzir o exame por meio de hipóteses. O método hipotético, segundo Sócrates, dispensa observar aquela regra.

Tudo indica que Platão tenha recebido o método do *elenchos* de seu mestre Sócrates, assim como é provável que tenha tomado emprestado o método hipotético dos geômetras gregos<sup>46</sup>. Saber ao certo se Platão apresenta esses dois métodos exatamente como os recebeu; ou em que medida os transpôs para sua filosofia; ou ainda a linha de demarcação, a fronteira na aplicabilidade desses dois métodos no seu pensamento, não é possível indicar com exatidão. Contudo, observa-se que Platão deseja empregar o *elenchos* em objetivos construtivos e positivos, enquanto que, em Sócrates, este método permanece puramente destrutivo.

Nas palavras deste novo Sócrates, amante das matemáticas e porta-voz de Platão no *Mênon*, a introdução do estudo “a partir de uma hipótese” torna o *elenchos* impotente para satisfazer uma exigência de verdade concebida à luz do modelo da certeza geométrica<sup>47</sup>. O método matemático da hipótese reformulará decisivamente a mudança de configuração mental nos diálogos platônicos. Daí se justifica a devida importância atribuída por Platão ao estudo das disciplinas matemáticas, na formação intelectual do futuro governante da sua cidade ideal<sup>48</sup>.

---

<sup>46</sup>Segundo comentadores, Sócrates não era versado na ciência matemática, apesar de provavelmente ter tido alguma familiaridade com ela. XENOFANTE. *Memorabilia*, IV, 7, 3.

<sup>47</sup>PLATÃO. *Mênon*, 86e-87b.

<sup>48</sup>De modo distinto do início do desenvolvimento deste capítulo, devemos agora ressaltar, que é uma opinião aceita quase universalmente que no diálogo *Mênon* encontram-se já indícios de um “Sócrates” capaz de construir um sistema metafísico, cujas bases são, por exemplo, a transmigração da alma, isto é, a teoria propriamente filosófica da reminiscência e o uso das matemáticas. É precisamente este aspecto que estabelece a “incompatibilidade absoluta” entre o Sócrates histórico e Platão. Cf. KRAUT. *op. cit.* 1997, p. 121-69.