

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

Rineu Quinalia Filho

***A riqueza do élenchos:*
UM ESTUDO SOBRE A APLICAÇÃO PLATÔNICA DA PRÁTICA
INVESTIGATIVA SOCRÁTICA**

**São Carlos
2019**

UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

Rineu Quinalia Filho

A riqueza do élenchos:
UM ESTUDO SOBRE A APLICAÇÃO PLATÔNICA DA PRÁTICA
INVESTIGATIVA SOCRÁTICA

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Filosofia da Universidade Federal de São Carlos para
a obtenção do título de Doutor em Filosofia.
Orientadora: Profa. Dra. Eliane Christina de Souza.

São Carlos
2019



**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO
CARLOS**

Centro de Educação e Ciências Humanas
Programa de Pós-Graduação em Filosofia

Folha de Aprovação

Defesa de Tese de Doutorado do candidato Rineu Quinalia Filho, realizada em 31/07/2019.

Comissão Julgadora:

Profa. Dra. Eliane Christina de Souza (UFSCar) Prof.

Dr. Roberto Bolzani Filho (USP)

Prof. Dr. Aldo Dinucci (UFS)

Prof. Dr. Gabriele Cornelli (UnB)

Prof. Dr. Rodrigo Pinto de Brito (UFRRJ)

O Relatório de Defesa assinado pelos membros da Comissão Julgadora encontra-se arquivado junto ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

O presente trabalho foi realizado com o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior.

Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001

This study was financed in part by the Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior.

Brasil (CAPES) - Finance Code 001"

Nada se desperdiça: arraigado ao planeta, amante de todas as suas energias, é com elas que eu me mexo. Viajo com o tempo sem jamais sair do instante.

R. Quinalia

Para Plínio;

*...tudo é igual,
mas nada é mais
como antes.*

AGRADECIMENTOS

À delicada orientação da Professora Eliane.

À paciência da Vanessa Migliato.

À paciência, a parceria, ao amor e ao cuidado de quem tem passado do meu lado está árdua e bela caminhada; a Cláudia base de apoio e amor e a minha mãe Hermínia que me olha de algum lugar.

Aos professores que aceitaram o convite de participar deste momento. Professores Gabriele Cornelli, Roberto Bolzani, Aldo Dinucci e Rodrigo Brito, todos vocês marcaram meu percurso acadêmico.

Aos velhos amigos do eixo São Bernardo – Roma que das mais variadas formas contribuíram para o meu amadurecimento e para o desenvolvimento desta tese.

De maneira especial e específica aos amigos daqui e da lá: Ricardo Rossetti, Dú, Thiago Rodrigues, Caio Souto, Nestor, Sheila, Fernando Sepe, Adriano Mergulhão, Washinton, Alejandro Jodorowsky, Gustavão, Kléber Carrilho ao Paulo e ao Reinaldo, que em momentos específicos da minha jornada não só me ajudaram sugerindo caminhos, mas também tiveram a gentileza de me ouvir, discutir e opinar a respeito seja das coisas da vida como também sobre o tema que originou esta tese.

A TODOS OS ESTUDANTES dos cursos de Filosofia e de Psicologia (Graduações e pós) da Universidade Metodista de São Paulo que com paixão e entusiasmo me surpreendem a cada semana e confirmam as razões que tenho para seguir trabalhando como professor.

Agradeço também aos companheiros das noites de quinta no CREC.

Ao PRESIDENTE LULA.

Ao competente ex-ministro da Educação Prof. Fernando Haddad e a ex-presidenta Dilma Roussef.

E por fim, agradeço as escolhas do Partido dos Trabalhadores e conseqüentemente a CAPES que desde o mestrado fizeram com que fosse possível eu realizar e viver dos meus trabalhos de pesquisa. OBRIGADO.

QUINALIA, R. A riqueza do *élenchos*: um estudo sobre a aplicação platônica da prática investigativa socrática. 2019. 130f. Tese (Doutorado) – Departamento de Filosofia. Universidade de São Carlos, 2019.

RESUMO

Propor uma apresentação a respeito do *élenchos* não é tarefa fácil. *Élenchos* é principalmente sinônimo de inspeção. Tudo tem início com uma simples pergunta: “o que é?” (*ti estí;*). O *ti estí* basicamente estabelece a relação entre o sujeito que aplica a pergunta (Sócrates) e outro que deve defendê-la (quase sempre um renomado interlocutor). O *élenchos* possui inicialmente um caráter pessoal, um jogo de papéis entre alguém que pergunta e outro que responde com diretrizes fixas. A presente tese explora dois diálogos da juventude de Platão: o *Laques* e o *Cármides* considerando que estes diálogos possuem um suposto público, apontamos para uma interpretação onde os principais interlocutores de Sócrates poderiam representar uma espécie de etapa, um meio, e não o destinatário final da dinâmica proposta pela inspeção socrática. Nesta tese será estabelecida uma abordagem metaelêntica que aponta para a interpretação de que o *élenchos* socrático poderia ser interpretado à luz de um duplo viés: o primeiro denominado de ‘reto’, teria uma natureza dual e proporia a inspeção de um (famoso) outro; o segundo denominado de ‘oblíquo’ seria de natureza plural e apontaria para a instrução dos (ignotos) outros.

Palavras-chave: História da Filosofia antiga. Platão. Socratismo. *Élenchos*. Educação.

QUINALIA, R. The richness of *élenchos*: a study on the Platonic application of the Socratic investigative practice. 2019. 130f. Thesis (Doctorate) - Department of Philosophy. University of São Carlos, 2019.

ABSTRACT

Proposing a presentation regarding *élenchos* is not an easy task. *Élenchos* is primarily a synonym of inspection. Everything starts with a simple question: “what is?” (*ti estí*); *Ti estí* basically establishes the relationship between the subject who applies the question (Socrates) and the other who must defend it (almost always a renowned interlocutor). At the start, *élenchos* has a personal character, a play of roles between someone who asks and another person who answers with fixed guidelines. Two dialogues from Plato’s youth are explored in this thesis: *Laches* and *Charmides*. Considering that these dialogues are watched by a supposed audience, we point to an interpretation where the main interlocutors of Socrates could represent a kind of stage, a means to an end, and not the final recipient of the dynamics proposed by the Socratic inspection. The thesis will establish a metaelenctic approach pointing to the interpretation that the Socratic *élenchos* could be seen under the light of a two-fold orientation: the first one, which is called ‘straight’, would have a dual nature, proposing the inspection of a (famous) other; the second is the ‘oblique’, with a plural nature, aiming at the instruction of (humble) others.

Keywords: History of Ancient Philosophy. Plato. Socratism. *Élenchos*. Education.

SUMÁRIO

CONSIDERAÇÕES INICIAIS	10
PRIMEIRA CONSIDERAÇÃO	10
SEGUNDA CONSIDERAÇÃO	13
INTRODUÇÃO.....	15
CAPÍTULO PRIMEIRO	24
1.1. OS DOIS DIÁLOGOS ESTUDADOS.....	24
1.2. CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES A RESPEITO DOS DOIS DIÁLOGOS 28	
1.3. O <i>LAQUES</i> DE PLATÃO	30
1.4. O <i>CÁRMIDES</i> DE PLATÃO.....	43
1.5. ULTERIORES CONSIDERAÇÕES A RESPEITO DO DIÁLOGO <i>LAQUES</i> DE PLATÃO	54
1.6. ULTERIORES CONSIDERAÇÕES A RESPEITO DO DIÁLOGO <i>CÁRMIDES</i> DE PLATÃO.....	57
CAPÍTULO SEGUNDO	62
2.1. PRIMEIRAS REFLEXÕES A RESPEITO DO <i>ÉLENCHOS</i> : <i>ÉLENCHOS</i> PADRÃO E PRIORIDADE DE DEFINIÇÃO	62
2.2. AS FUNÇÕES E CARACTERÍSTICAS DO QUE DENOMINAMOS DE FORMA PRÁTICA DIALÓGICA	70
2.3. DOIS MOMENTOS QUE PODEM NOS FAZEM PENSAR EM OUTRA PERSPECTIVA DE INTERPRETAR A FORMA PRÁTICA SOCRÁTICA.....	73
2.4. AS DUAS VIAS DO <i>ÉLENCHOS</i>	76
2.5. FORMA PRÁTICA RETA E FORMA PRÁTICA OBLÍQUA: ENCONTRO E COMUNIDADE DIALÓGICA	87
2.6. A FAGULHA DO <i>ÉLENCHOS</i> E OS NOSSOS EFEITOS DENUNCIATIVOS E PEDAGÓGICOS.....	90
2.7. AS CARACTERÍSTICAS DO DIÁLOGO SOCRÁTICO E AS VARIAÇÕES DO <i>ÉLENCHOS</i> SOCRÁTICO	98
CAPÍTULO TERCEIRO.....	104
3.1. UMA APROXIMAÇÃO QUE NOS AGRADA: <i>ÉLENCHOS</i> SOCRÁTICO E A VERGONHA - A SITUAÇÃO DA VERGONHA EM HOMERO	104
PRIMEIRA CONCLUSÃO	126
SEGUNDA CONCLUSÃO: RELATO DE EXPERIÊNCIA	128
BIBLIOGRAFIA.....	129

CONSIDERAÇÕES INICIAIS

PRIMEIRA CONSIDERAÇÃO

Ao longo dos textos que compõem o *corpus platonicum*, veem-se mitos como narrativas genealógicas ou metáforas filosóficas; tragédias, na medida em que o humano muitas vezes se vê às voltas com o divino e só é capaz de compreender sua condição efêmera à luz desse mesmo divino quando se compara com sua superioridade¹; comédias, representadas essencialmente pelo conteúdo explicitamente irônico de algumas discussões²; especulações relacionadas à possibilidade da existência e conhecimento de objetos inteligíveis³, e, conseqüentemente, tantos outros problemas relacionados à percepção sensível⁴. Em diversos momentos, Platão dialoga com a reflexão filosófica de seus antepassados. De acordo com os especialistas, esse procedimento é chamado de transposição – o que os

¹Um exemplo: **Sócrates:** Examinem por que razão estou dizendo isso; é que vou lhes ensinar de onde surgiu a calúnia contra mim. Depois de ouvir aquelas palavras, fiquei refletindo assim: “O que é que o deus está dizendo, e o que é que está falando por enigma? O que ele está dizendo então ao afirmar que sou o mais sábio? Certamente não está mentindo, pois para ele não é algo ilícito.” (*Apologia* 21b).

²**Sócrates:** Oh! Hípias! Isso é que é linguagem admirável, sublime e verdadeiramente digna de ti. [...] Por Hera, sou-te muito reconhecido por te mostrares tão bondoso comigo e disposto a ajudar-me. Porém ainda não pegamos o homem; ele vai zombar de nós a valer, podes ter certeza disso - O que digo é que se ele estiver armado de bastão e eu não me puser fora do seu alcance, tentará aplicar-me uma boa surra. (*Hípias Maior*, 291e3).

³Outro exemplo: **Sócrates:** No entanto, prosseguiu, o que eu digo não é novo, mas o que sempre afirmei, tanto noutras ocasiões como em nossa argumentação recente. Vou tentar mostrar-te o aspecto da causa por mim estudada, voltando a tratar daquilo mesmo de que tenho falado toda a vida, para, de saída, admitir que existe o belo em si, o bem, o grande, e tudo o mais da mesma espécie. [...] Então, considera o que se segue, continuou, para ver se estás de acordo comigo. O que me parece é que se existe algo belo além do belo em si, nem através de um outro ser belo que só poderá ser belo por participar do belo em si. O mesmo afirmo de tudo o mais. Admites essa espécie de causa? **Cebes:** Admito, respondeu. (*Fédon*, 100b)

⁴Nesse caso: **Sócrates:** Ora, é de presumir que um sábio não fale aereamente. Por vezes não acontece, sob a ação do mesmo vento, um de nós sentir frio e o outro não? Um ao de leve, e o outro intensamente? **Teeteto:** Exato. **Sócrates:** Nesse caso, como diremos que seja o vento em si mesmo: frio ou não frio? Ou teremos de admitir com Protágoras que ele é frio para o que sentiu arrepios e não o é para o outro? **Teeteto:** Parece que sim. **Sócrates:** Não é dessa maneira que ele aparece a um e a outro? **Teeteto:** É. **Sócrates:** Ora, este “aparecer” não é o mesmo que ser percebido? **Teeteto:** Perfeitamente. **Sócrates:** Logo, aparência e sensação se equivalem com relação ao calor e todas as coisas do mesmo gênero; tal como cada um as sente, é como elas talvez sejam para essa pessoa. (*Teeteto*, 152b)

estudiosos chamam de a adaptação que Platão faz de doutrinas que não são originalmente suas ao seu próprio pensamento, de modo positivo, quando ocorre um apreço, ou de modo negativo, quando ocorre um afastamento. Bernabé (2011, pp.367-8), a respeito de um contexto similar a este, esclarece:

[transposição é] a maneira pela qual o filósofo cita ou alude a passagens de outros autores, geralmente prestigiosos, como apoio para as suas próprias teses, e opera sobre tais citações modificações mais ou menos sutis, seja a propósito das palavras que usa, seja pelo contexto no qual as insere, de modo que transforma também o seu significado ou a sua intenção, especialmente para fazer com que se acomodem às suas próprias ideias, pondo em relevo o que têm em comum ocultando ou transformando o que as diferencia.

Vamos a um primeiro exemplo. Se confiarmos na construção da imagem de Platão apresentada por Aristóteles (*Metafísica* I. 6, 987a), quando jovem, ele teria de fato sido discípulo de Crátilo, o qual, por sua vez, era seguidor das doutrinas de Heráclito. Vejamos uma passagem do diálogo *Crátilo*:

Sócrates: Em minha opinião, entrevejo Heráclito falando, sem técnica a mesma velha sabedoria acerca de Cronos e Reia também falada por Homero.

Hermógenes: Como assim?

Sócrates: Heráclito fala que “tudo escorre e nada permanece” e quando especula o que existe a partir da correnteza de um rio, ainda fala que “não se entra duas vezes no mesmo rio”. (*Crátilo* 402 a5)

Portanto, a fim de articular seu próprio pensamento na figura de Sócrates, Platão menciona Heráclito, tendo em vista que, de acordo com esse filósofo, todas as coisas sensíveis se encontram em constante mudanças, portanto, não haveria maneira de fazer ciência a partir delas. Poderíamos perceber também nessa passagem acima transcrita o tratamento de Platão a uma outra grande influência, quando trabalha questões ligadas à identidade parmenídica, transposta no argumento de que o filósofo deve ser um dialético

seguidor das ideias imutáveis⁵. Além disso, Platão traz questões sobre a alma ligadas fundamentalmente à corrente de pensamento pitagórico. Por exemplo, o diálogo *Fédon* é ambientado na cidade de Fliunte, lugar onde havia um fervoroso círculo pitagórico e, além disso, sabe-se que Equécrates, Cebes e Síimias, personagens do diálogo, foram célebres pitagóricos⁶. Observemos um trecho sobre o argumento da alma extraído desse diálogo (72e):

[...] voltou Cebes a falar, o que se conclui daquele outro argumento – se for verdadeiro – que tu costumavas apresentar sobre ser reminiscência o aprendizado, conforme o qual nós devemos forçosamente ter aprendido num tempo anterior aquilo que nos recordamos agora, o que seria impossível, se nossa alma não preexistisse algures, antes de assumir a forma humana. Isso vem provar que a alma parece ser algo imortal.

Sendo assim, Platão transforma sua principal influência em sua fiel *dramatis personae* e, partindo do paradigma do filósofo – que ele mesmo constrói na *Apologia* -, faz com que Sócrates seja uma ferramenta, uma espécie de herói que combate com o *élenchos* com ironia⁷ e com rigor discursivo. Em suas jornadas filosóficas pelas ruas de Atenas, contrasta o pensamento venal de sofistas como Pródico, Hípias, Trasímaco, Protágoras e seu relativismo, principalmente no plano ético e político, e Górgias e o seu ceticismo epistemológico⁸, no plano da linguagem. Platão apresenta uma complexa estrutura de pensamento que se desenvolve em polivalentes dimensões. Dessa forma, grandes conteúdos são transpostos e grandes temas são colocados efetivamente em questão em diversos momentos dos seus diálogos. Este amplo panorama de temas contempla questões históricas, epistemológicas, éticas, políticas, gnosiológicas, ontológicas, mas, sobretudo pedagógicas, ligadas à criação de uma nova visão de mundo.

⁵ *Parmênides* 135b9.

⁶ *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*, VIII 46.

⁷ “Se vocês já ouviram de alguém que tenciono educar os homens e que faço dinheiro; isso também não é verdade. Porque isso também me parece belo – alguém capaz de educar os homens como Górgias de Leontini, e Pródico de Ceos, e Hípias de Élis! Cada um deles, varões, é capaz de, indo a cada uma das cidades, convencer os jovens.” (*Apologia* 19d17)

⁸ Górgias propõe uma teoria da impossibilidade do conhecimento da verdade, mas aqui, no entanto, cabe deixar claro que não estamos intencionados em defini-lo como um “cético” propriamente dito.

Esta tese procurará valorizar justamente este último viés, sendo assim, é um trabalho que ambiciona se aproximar de questões ligadas à filosofia da educação. Nos três capítulos que virão a seguir, valorizaremos o jeito escrutinador de Sócrates e apontaremos para a dimensão coletiva da sua prática dialógica nos primeiros diálogos de Platão. Queremos fazer notar que no diálogo platônico temos, antes de tudo, um debate de ideias aos moldes de uma performance com plateia. Nosso ponto é o de que o público – uma verdadeira plateia –, em alguns diálogos de Platão, é um público real, não imaginário e nem tampouco interiorizado. Portanto, esse público não deve ser ignorado.

Esta tese quer demonstrar que esse detalhe estrutural revela um desenho dramático mais amplo e abrangente que vai além de uma dinâmica reta entre os principais personagens para abrir outra dinâmica, com uma característica mais plural.

SEGUNDA CONSIDERAÇÃO

Esta tese quer propor e analisar o que chamaremos de duas variações do *élenchos* socrático⁹. Diante de tal proposta, o tradicional *élenchos* refutativo eventualmente poderá também ser indicado como escrutínio socrático.

Nossa abordagem investigativa se concentrará especificamente em dois diálogos: o *Laques*¹⁰ e o *Cármides*¹¹. No entanto, esse fato não nos

⁹ Trata-se do *ἔλεγχος* socrático voltado ao exame e à refutação. TRINDADE (2012, p.38) informa que essa metodologia de investigação padronizada, descrita e aplicada por Sócrates nos denominados primeiros diálogos, divide-se em três elementos estruturais, a saber, a pergunta; “o que é?”. A apresentação de contraexemplos à resposta (*logos*) inicialmente dada pelo interlocutor e a indução (*epagogē*), conducente ao *antilogos* que conclui a refutação. No entanto, como Platão mostra no *Hípias Maior*, este método não é capaz de colher a *unidade* do conceito. Entendemos e reconhecemos que, ao estudar este texto platônico, o *método elênquico* de Sócrates está na raiz do método dialético platônico, é um momento de outro método do qual este faz parte. Conforme indica GIANNANTONI (2005, p.3), na investigação acerca do belo no *Hípias Maior*, o método socrático é a “pré-história” da dialética platônica. Portanto, é clara a posição desse diálogo não somente como o lugar de investigação sobre a origem da beleza, mas também como “um dos momentos” cruciais na progressão de um pensamento que desenvolve e busca a consolidação e a maturidade.

¹⁰ Ao longo deste estudo, a edição principal de onde extraímos todas as passagens citadas do diálogo *Laques* em Língua Portuguesa é a de: Ed.UFPA, 1937, tradução de Carlos Alberto

impedirá de fazer, no interior dos nossos três capítulos, menções também a outros diálogos de Platão. A escolha dos dois diálogos supracitados se deu pelo fato de os principais interlocutores de Sócrates serem representantes de um saber técnico, a saber: no primeiro caso, Laques e Nícias são experientes gerais; no segundo, Crítias é um importante político.

Devido à posição social dos interlocutores de Sócrates, nossa postura diante desses dois textos visa apontar desdobramentos do *élenchos* socrático dentro de um âmbito exclusivamente político-educacional. De fundamental importância é informar ao leitor desta tese que esta pesquisa brota e quer florescer a partir de um solo representado por uma visão de Sócrates que deriva de duas teses de Gregory Vlastos, apresentadas em *Ironist and Moral Philosopher* (1991, p.48). Uma delas vai afirmar que: “Sócrates é um filósofo moral e metafísico, um epistemólogo, um filósofo da linguagem, um filósofo da religião, um filósofo da educação e um filósofo da arte. Toda a enciclopédia da ciência filosófica é seu domínio”¹². A segunda propõe que: “a concepção de filosofia de Sócrates é popular”¹³.

Nunes. Também usamos como referência a tradução italiana: *Lachete*, Bompiani, *Il pensiero occidentale*, Milano, 2000; *Presentazione, traduzione e note di* Maria Tereza Liminta; e a edição em língua inglesa de: *Laches*, Harvard University Press, London, 1924; *with an english translation by* W.R.M. Lamb; A edição utilizada para as passagens em Grego é: $\Lambda\chi\eta\varsigma$, *collection des universités de France, Platon, Oeuvres Complètes*, Tome II, *texte établi et traduit par* Alfred CROISET, Paris, 1965.

11 Ao longo deste estudo a edição principal de onde extraímos todas as passagens citadas do diálogo *Cármides* em Língua Portuguesa é a de: *Cármides*, Ed.UFPa, 1937, tradução de Carlos Alberto Nunes; também usamos como referência a tradução italiana: *Carmide*, Bompiani, *Il pensiero occidentale*, Milano, 2000; *Presentazione, traduzione e note di* Maria Tereza Liminta; e a edição em língua inglesa de: *Charmides*, Harvard University Press, London, 1924; *with an english translation by* W.R.M. Lamb; A edição utilizada para as passagens em Grego é: $\chi\alpha\rho\mu\iota\delta\eta\varsigma$, *collection des universités de France, Platon, Oeuvres Complètes*, Tome II, *texte établi et traduit par* Alfred CROISET, Paris, 1965.

¹²“Socrates is moral philosopher and metaphysician and epistemologist and philosopher of language and a philosopher of religion and philosopher of education and philosopher of art. The whole encyclopedia of philosophical science is his domain.” (tradução nossa)

¹³“Socrate’s conception of philosophy is populist.”

INTRODUÇÃO

Começemos pelo essencial. Segundo Giannantoni (2005, p.160), o principal defeito das recentes discussões a respeito do *élenchos* socrático consiste em um problema de generalização que deriva do fato de não se considerar um número específico de *élenchoi*.

Partindo de dois pontos que se integram: o **a**: desta colocação de Giannantoni, e o **b**: de dois diálogos da juventude de Platão denominados pelos especialistas de ‘elênquicos’, queremos, através de uma tentativa filosófica e investigativa, tentar dar um fôlego a mais a um tema não muito debatido nos dias de hoje pelos especialistas, o do *élenchos* socrático. Para tanto, nossa reflexão terá em sua base reflexiva e em seu ponto de partida os diálogos *Cármides* e *Laques*.

No caso do *Cármides*, o tema do diálogo é a excelência humana, cujos vários aspectos podemos abordar na nossa língua com as palavras ‘temperança’, ‘sobriedade’ ou ‘moderação’ (*sōphrosýne*). A primeira dessas palavras, a temperança, é a que escolhemos usar todas as vezes que o assunto for o *Cármides*, todavia, é necessário notar que não obstante acreditarmos, que no que concerne ao saber humano, o analógico precede o lógico do mesmo modo que o estético precede o ético, o elemento ético e o elemento intelectual se misturam e gozam de certa primazia na virtude grega, deste modo, a temperança é um grande exemplo desta mistura, uma vez que se por um lado os gregos sempre tenderam a considerar a qualidade moral como um estado racional da mente nesse diálogo, notaremos que o modo pelo qual o Sócrates de Platão tratará a temperança na discussão diante do seu público vai na direção da fundamentação de uma nova pedagogia com uma forte inclinação para traduzi-la como um tipo de ação prática e prudente.

O *Laques* é uma excelente introdução para entrarmos em contato com a prática socrática de escrutinar o outro. Dois renomados generais, Nicias e Laques, são consultados por dois velhos, Lisímaco e Melésias, que, apesar

de seus próprios pais serem maiores ainda que os generais Aristides, o Justo¹⁴, e Tucídides, o Velho¹⁵, não sabem qual seria a melhor e mais adequada educação para seus jovens filhos. Sócrates, com cerca de cinquenta anos, está em meio ao público e será convidado a participar da discussão.

A partir desses dois diálogos da juventude de Platão, tentaremos apontar o quanto o *élenchos* socrático pode ter sido importante para a fundamentação das bases do projeto político-pedagógico platônico. Acreditamos, além disso, que esses dois diálogos poderiam ser exemplos primorosos de que as questões tratadas por Platão em seus primeiros diálogos estariam engajadas de um grande espírito coletivo de caráter ético e moral. Neles, Sócrates aplica seu *élenchos* em seus interlocutores; diante de um público, usa seu modo de escrutinar como uma ferramenta pontualmente centralizadora, estratégica, eficiente e brilhante.

Nosso principal objetivo será o de propor que esses dois diálogos são textos repletos de estratégias político-pedagógicas – a começar pela escolha dos personagens gerais e políticos – e que a dinâmica dialógica de Sócrates tem como proposta não somente demolir o ponto de vista de seu principal interlocutor, mas, sobretudo, ter algum impacto no público que assiste o debate. O intuito é pensar que poderíamos, já nesses dois aparentemente simples diálogos, notar uma dinâmica voltada a colocar em *perpetuum mobile* um projeto para a transformação social, fazendo com que a performance socrática revele um novo modelo de conduta intelectual e prática, de forma que toda dinâmica flui e se volta para a persuasão do coletivo muito mais do que para a do indivíduo.

Em meio a esses dois diálogos, podemos perceber a presença do *lógos* e aquela do *érgon* (do discurso intelectual e da atividade prática) – o filósofo mediante a força do argumento re-flete e faz os outros re-fletirem com ele; naqueles dois casos Sócrates é o que co-move a todos, de maneira que, lançando luz, espelha um saber; sendo assim, re-flete uma mensagem para um público que sofre a ação daquela luz e que, conseqüentemente, absorve energia daquele saber. O público é, por um lado, receptor ativo. No entanto,

¹⁴ Ele foi um dos dez estrategistas que, mesmo comandando um exército de número inferior, venceu de maneira exemplar o exército da Pérsia liderado pelo rei Dario I na Batalha de Maratona de 490 a.C.

¹⁵ Importante historiador grego, autor de *A Guerra do Peloponeso*.

por outro, é aquele que, dentro do ambiente interno do diálogo, não tendo a permissão da fala de conversar, experimenta a energia re-fletida do *élenchos* sem ser presença ativa do debate¹⁶.

O nosso esforço vai querer mostrar que o filósofo e o público pertencem um ao outro, se somam e formam dentro da estrutura do diálogo platônico o que denominamos de um precioso binômio dramático. Em outras palavras, percebemos, em muitos momentos, que o conteúdo filosófico proposto por Platão em seus primeiros diálogos deva ser entendido como propostas de conduta, ações práticas referenciais que vão do um aos muitos, que vão do filósofo (que é o nosso 'um') e incidem no público (que são os nossos muitos).

O ambiente gerado pelo *élenchos* que queremos destacar se dá no fato de que, quando o interlocutor tenta se defender do argumento do filósofo, a sua imagem social é ferida e ocorre muito mais do que uma questão ligada à materialidade dos corpos. O que está no centro do jogo platônico é o tratamento e a exposição da imagem social de quem com Sócrates dialoga. De fato, o público, notando que o interlocutor não reconhece os seus próprios erros que vão emergindo gradualmente no decorrer do escrutínio, entenderá que aquela personagem não é digna do papel social que representa. Com isso, nossa tese consiste em apresentar um efeito particular do *élenchos*, o da refração dialógica, ou seja, do desvio do exame, que passa de um meio para outros. O 'meio' do nosso argumento é o principal interlocutor de Sócrates, os 'outros', a plateia de jovens presentes na cena dramática do diálogo. Entende-se, então, que a voz socrática é um som que emite uma onda sonora que é refratada e passa de um meio para outros.

Nossa hipótese de trabalho se expande e pretende propor uma interpretação que sustente que os conteúdos filosóficos presentes no *Cármides* e no *Laques* devem ser entendidos fundamentalmente como um conjunto de orientações de caráter político que englobaria denúncias públicas e orientações pedagógicas as quais vão contribuir para um novo programa de valores para os jovens.

¹⁶ Optamos por jogar com as palavras re-fletir no sentido de lançar luz de algo a algo devido à nossa própria leitura da etimologia de "philosophia": sophia deriva de *sapitês*, que quer dizer claro, luminoso; *safez*, por sua vez vai derivar de *phos* (luz). O filósofo, portanto, é aquele que lança luz sobre algo (ou alguém).

É verdade que provavelmente ainda não teríamos naqueles textos doutrinas que privilegiariam questões ontológicas, mas, sim, diretrizes voltadas à promoção e à expansão de mensagens voltadas para questões práticas, diretrizes que corroborariam para a construção de uma nova pedagogia, o início de um projeto de formação do indivíduo voltado para o fomento de um modo específico de vida. Deste modo, o conteúdo filosófico platônico, seja do *Laques* como do *Cármides*, liga-se de modo estreito a um conjunto de ações práticas que partem do filósofo e que devem fornecer, em linhas gerais, uma mensagem pedagógica aos jovens – público do ambiente dramático – que possibilite a eles alcançarem o discernimento para agir criticamente, não somente visando uma melhoria com relação a eles mesmos, mas que também possam influenciar a vida política e coletiva da cidade. Acreditamos que Platão, nos diálogos que estudaremos, tenha na mira um alvo duplo: o público de jovens que constitui o seu cenário e também o seu leitor-ouvinte.

Nosso trabalho se dividirá em dois blocos temáticos. No primeiro e segundo capítulos, trataremos a questão do *élenchos*. Sendo assim, ocorrerá um esforço para fazer emergir, de onde for possível, pressupostos das orientações de estampo político-social com características denunciativas e pedagógicas dos dois diálogos ligados à primeira fase de produção de Platão¹⁷. No terceiro, consideraremos o aspecto primitivo do *élenchos* como desonra e um suposto paralelismo com a questão da vergonha dentro do ambiente dramático do diálogo socrático. Dessa forma, questionamos: seria a vergonha algo desonroso e ainda algo importante naquele contexto do *élenchos* socrático? A vergonha poderia ser uma estratégia cognitiva e fazer parte de um campo reflexivo ou se resumiria exclusivamente a uma emoção? Vamos apontar para a possibilidade de aproximar a visão primitiva e arcaica do ambiente homérico com a nossa dinâmica do *élenchos* refratado dos nossos dois diálogos.

Fazem-se necessárias algumas observações pontuais a respeito dos jovens que mencionamos, *en passant*, nos parágrafos anteriores – o público, o verdadeiro receptor do efeito do nosso *élenchos* refratado.

¹⁷ Além desses dois diálogos, também serão mencionados, quando necessário, trechos de outros diálogos ligados ao mesmo período da produção de Platão, como o *Górgias*, *República I* e a *Apologia*.

Inicialmente os jovens constituirão o que chamaremos, de modo geral, de público do diálogo. Dito isso, relacionamos duas tipologias a este público do diálogo, bem como duas mensagens pedagógicas que partiriam do som do filósofo e seria refratado e direcionado para esse grupo. Mas, por que queremos considerar a plateia? Porque, ao analisarmos o *Laques* e o *Cármides*, nota-se que se tratam de textos dramáticos estruturados de modo que poderiam ser levados facilmente para um palco cênico. Sobre esse tema, concordamos com Koyré (1967, p.13), quando nos diz que:

Toda a gente, ao ler um diálogo de Platão sente que ele poderia ser dramatizado. Uma obra dramática não se representa no abstrato, diante de plateias vazias. Ela pressupõe, necessariamente, um público a que se dirige. Noutros termos, o drama, ou a comédia, implicam o espectador ou, mais exatamente, o ouvinte – o público que assiste ao drama não se comporta, ou pelo menos não se deve comportar como puro “espectador”. Deve colaborar com o autor, compreender as suas intenções, tirar as consequências da ação que se desenrola diante de si; deve compreender-lhe o sentido e imbuir-se dele.

Sendo assim, o primeiro tipo de público que absorveria a refração do efeito do *élenchos* que gostaríamos de propor se relaciona com o que chamamos de âmbito interno do texto. Referimo-nos à multiplicidade, isto é, aos jovens do drama, definidos por nós como um conjunto das singularidades, um coro mudo presente dentro da ação do diálogo. Nessa fase, estaríamos diante da possibilidade de percebermos uma refração do efeito do *élenchos*, a qual resultaria na criação de uma denúncia pública, e a incisão de uma orientação pedagógica, que se origina e transborda do debate estabelecido entre Sócrates e seu interlocutor.

Propomos que, nesse âmbito interno, a mensagem originada do *élenchos* socrático eclodiria a partir de um plano intrínseco ao texto, isso é, em meio aos personagens que compõem o drama, e permaneceria fechado em uma circularidade limitada entre Sócrates - interlocutor - jovens do drama.

No caso do *Laques* (180e10), fundamentalmente a mensagem incide de modo *ad hoc* nos filhos de Melésia e Lisímaco, os moços Tucídides e

Aristides. Esses dois moços seriam, naquele caso, os jovens do drama e principais representantes do público de jovens presentes naquela academia, palco da cena dramática:

Lisímaco: Tenho ouvido os rapazes dizerem em suas conversações diárias lá em casa, a todo o instante, eles falam de Sócrates em termos elogiosos; mas eu nunca lhes perguntei se eles se referiam ao filho de Sofornisco. Meninos, este aqui é o Sócrates de que falais com tanta frequência?

Os dois moços: Sim, pai; é ele mesmo.

Já no caso do *Cármides* (153d), o público que deve receber o efeito refratado do *élenchos* é representado por todos os jovens amigos de Cármides que se encontram presentes na cena. O próprio Sócrates anuncia a presença dos muitos:

Sócrates: Passei por minha vez a informar-me de como iam as coisas entre nós, a filosofia e os jovens, e se entre estes algum se distinguia pela sabedoria, ou pela beleza, ou por ambas as qualidades. Crítias, tinha, então, o olhar fixo na porta, vendo entrar vários rapazes em altercação acalorada, seguidos de uma grande turba de acompanhantes.

O segundo tipo de público que gostaríamos de propor relaciona-se ao que chamamos de âmbito externo e refere-se aos jovens que denominaremos de leitores-ouvintes. Essa tipologia de público surge quando pensamos no uso dos textos em praças ou nas leituras públicas que Platão teria feito para seguidores e/ou para aqueles simplesmente interessados em filosofia (ou na memória do personagem Sócrates). Nesse caso, a mensagem do *élenchos* socrático poder-se-ia se refratar de modo que ultrapassaria as bordas do texto e, de modo espiralado, atingiria o público de carne e osso.

Expandimos a reflexão a este ponto porque na Antiguidade a leitura em voz alta tinha uma expansão muito significativa. Sobre esse ponto, novamente Koyré (1967, p.47-48) nos informa que, no contexto da sociedade contemporânea de Platão:

[...] ninguém lia os diálogos como livros - quer dizer, como nós lemos livros - toda gente os mandava ler em voz alta, o diálogo era escrito para ouvintes bem ao corrente das doutrinas socráticas e da filosofia em geral.

Além disso, ocorrem alguns indícios de que os diálogos platônicos eram lidos em público numa esfera pública em um ambiente de dimensão participativa. Um exemplo dessas leituras públicas encontra-se no próprio Platão, no *Fédon*, no qual encontra-se a celebre menção à leitura pública de um texto de Anaxágoras. Em Diógenes Laércio, como veremos logo adiante, encontra-se também uma menção feita à suposta leitura pública feita pelo próprio Platão do seu diálogo *Lísis*. Podemos também ver em Diógenes Laércio(III, 35) outras duas indicações da prática pública de ler os textos:

Dizem que Antistenes, querendo ler em público uma obra de sua autoria, convidou Platão para participar. Perguntando-lhe este último o que pretendia ler, Antistenes respondeu que era algo sobre a impossibilidade da contradição.
Dizem que Sócrates, ouvindo Platão ler o *Lísis*, exclamou: “Por Herácles! Quantas mentiras esse rapaz me faz dizer!”

Em suma, temos alguns indícios de que o conteúdo intelectual escrito era lido para ouvintes que constituíam, de algum modo, um público – o público que denominamos de leitor-ouvinte. Essa seria a principal dinâmica que revelaria o que chamamos de orientação pedagógica, que se infiltraria num plano extrínseco ao texto, no tecido social, na esfera pública e por que também não considerar e enquadrar nesta tipologia os jovens seguidores de Platão que frequentavam a Academia, dentre os quais se destacava o mais célebre de todos, Aristóteles. Sobre esse específico ponto é significativa a informação que nos fornece Berti (2012, p.21). Aristóteles compactuava com a filosofia de Platão, mas em alguns pontos a criticava. Ele foi chamado de “o leitor” porque desempenhava a função de ler os textos em voz alta diante de todos.

O *élenchos* com seu efeito refratado é mais abrangente do que a leitura tradicional, e, no que concerne o exame, faz-nos pensar não somente no personagem que dialoga com Sócrates, mas também nos nossos dois

supostos âmbitos dialógicos, o interno seria formado de um tipo de público que chamamos de jovens do drama e o externo seria formado por outro tipo de público que chamamos de leitor-ouvinte.

Mas, qual seria a mensagem socrática que Platão talvez queira propagar para esses dois tipos de público? Poderia se tratar, inicialmente, de uma mensagem voltada para o que podemos chamar de *epiméleia heautoû* (ao cuidado de si mesmo), cuidado no sentido de uma valorização de uma espécie de *auto-élenchos* (um exame de si) buscando aprimorar-se, tendo como finalidade a *areté* (excelência), a qual se daria na medida em que o jovem passasse, antes de tudo, a considerar para suas vidas, por exemplo: as *synousías gignoménēs perí tó prágma* (a vivência – e um aprendizado – de certas práticas conjuntas) (*Carta. VII. 341 c7*). A partir de um exercício conjunto, o jovem deverá passar a conhecer e aplicar em suas vidas as duas virtudes cardeais do projeto pedagógico platônico. Essas duas virtudes seriam: *andreía* (coragem) no *Laques*; *sōphrosynē* (temperança) no *Cármides*.

O título desta tese é “*A riqueza do élenchos: um estudo sobre a aplicação platônica da prática investigativa socrática*”, pois queremos apontar justamente para a possibilidade de pensarmos em uma verdadeira apropriação platônica do *élenchos* socrático. A prática socrática será aqui entendida como o primeiro instrumento político pedagógico do pensamento de Platão. Nesse panorama, talvez seja razoável sugerir que o Platão educador estaria propondo, através da construção do drama político-pedagógico de Sócrates, um material filosófico de caráter pedagógico para seus contemporâneos. Quando observamos com cuidado a dinâmica dos diálogos socráticos, notamos o desenho da prática do escrutínio socrático essencialmente para duas finalidades: a. denunciar falsos sábios; b. educar a juventude.

Como dissemos, iremos nos concentrar em dois diálogos ligados ao primeiro período da produção intelectual de Platão: o *Laques* e o *Cármides*. Nossa análise apontará para a possibilidade de interpretar, de modo mais amplo, a prática socrática, ligando a ela efeitos de refração e de obliquidades. O *élenchos* ligado à figura histórica de Sócrates deverá ser entendido inicialmente como um escrutínio de cunho argumentativo que possui um objetivo mais amplo do que aquele tradicional de refutar o principal interlocutor de Sócrates e fazê-lo se conscientizar de que nada sabe. Através de um

enfoque multidimensional que entrelaçará alguns temas, vamos exaltarnaqueles dois diálogos o que chamamos de aplicação platônica do escrutínio socrático para fins denunciativos e pedagógicos. Com isso, queremos apontar que o *Laques* e o *Cármides* seriam textos que já revelariam, de um modo não secundário, algumas das aspirações políticas de Platão. Mas, o que seria isso que denominamos de um enfoque multidimensional?

A primeira implicação do nosso enfoque será a política e se dará pelo fato de que, ao analisar esses dois diálogos, serão inevitavelmente tocados temas históricos e sócio-políticos.¹⁸ Isso nos permitirá lançar luz sobre o diálogo, evidenciando o que chamaremos de alcance público relacional do exame socrático. Sendo assim, nossa pesquisa preza por construir um argumento que priorize o que chamamos de ampliação semântica do *élenchos*.

A segunda implicação do nosso enfoque é a cênica e se refere à nossa intenção de evidenciar que essa percepção ampliada do *élenchos* só é possível porque, seja no *Laques* como no *Cármides*, temos um público que assiste à discussão de Sócrates com seu interlocutor. Esses dois diálogos foram estruturados aos moldes de uma representação cênica, como um teatro. Ao tratarmos desse ponto, sugeriremos o quão é necessário para a efetivação da denúncia e para o sucesso pedagógico da aplicação platônica da prática do escrutínio socrático que a cena dramática fosse preenchida por um público que assiste à discussão. A ação tradicionalmente apresentada de descortinar o principal interlocutor de Sócrates estará presente neste trabalho, porém, evidenciaremos o impacto público do escrutínio. A partir de nosso recorte dos diálogos ocorrerá uma ampliação do *élenchos* para além da esfera individual.

Por fim, diante de tantas propostas e sugestões interpretativas, finalizamos com uma certeza que pode momentaneamente nos dar algum conforto. Mesmo com o passar dos séculos, o significado de um diálogo permanece suscetível a inúmeras possibilidades de interpretação. Desse modo, nosso esforço, a partir do primeiro até o terceiro capítulo, será o de propor mais uma dentre as inúmeras interpretações que afortunadamente surgem e ressurgem em meio ao imenso universo filosófico constituído pelos estudos platônicos.

¹⁸ Sobre esta questão remeto a Catenaro, 2013, p. 76.

CAPÍTULO PRIMEIRO

PREMISSA

O escrutínio: primeiramente, talvez ocorra apontar para a utilização da palavra central que traduz a prática investigativa socrática: ‘*élenchos*’, ou ‘escrutínio’. Esta palavra significa não somente exame, mas também teste, inquirição, refutação¹⁹. Através do diálogo refutativo é possível testar a qualidade do interlocutor fazendo emergir seus erros, projetando-o para os outros no que diz respeito à sua capacidade de admiti-los e de corrigi-los. Esse exame consiste na verificação de se a filosofia permeia todo aspecto da vida cotidiana do indivíduo, se diz respeito à vida prática e material do indivíduo, além dos aspectos referentes à vida intelectual e cognitiva; o *élenchos* é o instrumento que revela um estilo de vida.

1.1. OS DOIS DIÁLOGOS ESTUDADOS

Parece-nos que o Sócrates personagem de Platão deve ser visto como um filósofo moral, um personagem ligado ao povo e preocupado com a educação da juventude, voltado, sobretudo, para reflexões acerca das *epitēdeumatōn kalōn* (ocupações belas). Sua postura intelectual não visa somente o resultado de um exercício teórico, mas também é prática e possui um viés popular. A partir disso, essa postura prática e intelectual será sempre valorizada ao longo dos próximos três capítulos como uma ação dialógica proposta para que seja efetivada uma ampla e persuasiva aderência pedagógica.

Nesta direção, propomos que, em meio à dinâmica dialógica conduzida por Sócrates, poderiam emergir percepções acerca do que chamamos de duas variações do seu tradicional *élenchos* refutativo. São

¹⁹ Cf. Otto (2005, p.67).

essas: um mecanismo denunciativo (no *Laques*) e outro pedagógico (no *Cármides*)²⁰.

Pois bem, o escrutínio socrático, ou o *élenchos* prioridade de definição (PD)²¹, como tradicionalmente é apresentado, poderia ser lido nos casos do *Laques* e do *Cármides* como, respectivamente, um *élenchos* que cria uma denúncia e como um *élenchos* que cria uma mensagem pedagógica. Por meio dessa proposta, o *élenchos* socrático deve ser entendido como um instrumento persuasivo, como um criador de sentido mais amplo, cujo impacto dialógico ultrapassa o interlocutor principal de Sócrates e atinge em cheio os jovens que presenciam suas discussões. Os jovens que compõem a plateia dos diálogos seriam os reais e principais alvos da estratégia política platônica de movimentar as linhas educacionais.

A partir daqui, abrem-se duas possíveis variantes relacionadas a essa percepção alternativa do *élenchos* socrático, quais sejam: **a.** não seria mais somente o interlocutor principal, o renomado, ou o nobre jovem promissor, a peça antagônica central no diálogo²²; **b.** toda dinâmica dialógica proposta pelo *élenchos* deixa de ser exclusivamente negativa, como habitualmente emerge nos diálogos ligados ao primeiro período da produção platônica, e a interrogação deixa de ser percebida somente como uma ação demolidora geradora de confusão, embasada na *pars destruens*. Em vez disso, a partir dos dois mecanismos gerados pelas duas variações, passa, assim, a ser percebida como uma *pars construens*, como uma medida pedagógica positiva.

Já no caso do *Cármides*, o *élenchos* pedagógico²³ se efetiva, uma vez que Platão parece querer deixar claro ao apontar diversas vezes para o importante número de jovens ouvintes que assistem a conversa de Sócrates com Cármides e Crítias. Essa construção dramática, que se repete no *Laques*, com os generais Laques e Nícias, evidencia ainda mais o valor efetivo do que chamamos de ambiente pedagógico dentro do diálogo.

²⁰ Esses termos serão explanados no capítulo segundo.

²¹ Para ulteriores estudos a respeito do *élenchos PD* remeto a Benson, 1990.

²² Certamente optamos por construir este enunciado no singular, todavia, não desconsideramos que, em certos diálogos, Sócrates tem diante de si e de um público mais de um interlocutor. O que queremos marcar com isso é uma diferença entre personagens renomados falantes e um público anônimo e silente.

²³ No *Cármides* há um importante número de jovens ouvintes que assistem à performance de Sócrates. Essa construção dramática (que se repete no *Laques*) evidencia ainda mais o valor efetivo do que chamamos de *escrutínio* pedagógico.

Seja numa relação com o objeto, seja numa relação de um único indivíduo com um outro, a dinâmica dialógica sempre implicará a ocorrência de uma relação de necessidade que deve copular um (ou mais) sujeito(s). Queremos apontar para a presença do público nesses diálogos e que Sócrates deve ser percebido este elemento como copulador de sujeitos. Esta medida faz parte do que denominamos como valorização da dimensão intratextual do texto de Platão. Cabe notar que habitualmente as atenções do leitor são marcadas por uma dinâmica que valoriza apenas a ação copuladora de Sócrates a um sujeito, seu principal interlocutor.

Toda dinâmica tende a se enriquecer na medida em que passamos a considerar o público que Platão parece fazer questão de inserir dentro do seu jogo dramático. Quando um indivíduo se posta diante de outros para uma apresentação, é natural que o público: **a.** ou esteja procurando obter informações inéditas a respeito do que ele tem a dizer, ou **b.** de certo modo, se coloque para re-acessar informações as quais já possuem. Sendo assim, consideramos que a dinâmica dialógica e a função filosófica do Sócrates de Platão devam ser consideradas uma verdadeira ação popular.

Vamos fracionar o *élenchos* prioridade de definição (PD) para seja entendido em alguns casos, exclusivamente, como um mecanismo **a.** pedagógico – neste caso, transformar-se-ia do ponto de vista da nomenclatura em *élenchos (P)* e **b.** num outro denunciativo ao qual é atribuída a nomenclatura *élenchos (D)*.

Seria bastante interessante levar esta abordagem bem como estes mecanismos de percepção que estamos criando a outros textos e conduzir uma análise deste tipo com outros diálogos socráticos. Sendo assim, esperamos num futuro poder expandir o campo de ação deste estudo.

Nos diálogos *Laques* e *Cármides*, Platão nos mostra Sócrates em uma performance argumentativa-pedagógica voltada a denunciar algumas figuras famosas da sociedade civil ateniense – no caso do *Laques*, os generais Laques e Nícias, no caso do *Cármides*, sobretudo, o aristocrata Crítias. O que queremos dizer quando usamos o termo ‘denúncia’ no diálogo *Laques*? E o ‘pedagógico’ no diálogo *Cármides*? Em que sentido devem ser entendidos estes conceitos?

No *Laques*, o estado relacional de Sócrates com os generais é benevolente, fazendo com que, talvez, o termo ‘denúncia’ soe um tanto árduo. Entretanto, quando exprimimos o termo ‘denúncia’, nos referimos a um mecanismo dialógico, a uma armadilha argumentativa que visa desvelar para o público algo do interlocutor de Sócrates que era mantido em segredo – ou seja, a sua própria ignorância. Isso é, a real condição de ignorância do interlocutor referente a um saber seu afirmado como um único saber, que se revelará de caráter falso, incoerente e insuficiente com relação a algo. Já quando tratamos do pedagógico, nos referimos a uma mensagem construtiva criada pela dinâmica dialógica que é absorvida pelo público. O núcleo disso aponta para a necessidade do cultivo de uma consciência crítica para consigo mesmo.

Todos estes movimentos se apresentam em meio a contextos dialógicos nos quais, diante do público, Sócrates conduz seus interlocutores através de uma teia argumentativa que substitui gradativamente as definições que surgem a respeito de algum conceito. Nesta nossa tese esse fenômeno criado pelo *élenchos* denominamos de deslocamentos lexicais.

No *Laques*, o principal conceito é a coragem (*andreía*). Partindo da questão de quem são os corajosos²⁴, surgirá a clássica pergunta em 190e: que é a coragem?²⁵. A partir das posições dos principais interlocutores de Sócrates, estes deslocamentos propõem as seguintes definições para *andreía*; nessa ordem temos: (a.) não ceder ao inimigo (190e – 192b); (b.) ter uma força na alma (192d – 193d); (c.) ter ciência (194c-e) e (d.) conhecer os perigos (194e – 196a).

No *Cármides*, discute-se a respeito da temperança (*sōphrosýnē*). A pergunta surge em 159a: “que é a temperança segundo a tua opinião”.²⁶, e as principais definições são em ordem: (a.) agir de modo prudente ordenado e calmo (159a – 160e); (b.) uma espécie de pudor (160e – 161b); (c.) ocupar-se das próprias coisas (161b – 162d) e (d.) conhecer a si mesmo (164d – 165e).

Essa estrutura dialógica é construída a partir dos deslocamentos lexicais que surgem mediante as perguntas. Nesses deslocamentos, as diversas definições são moldadas com base na aplicação do *élenchos*, porém,

²⁴ *Andreíoi*.

²⁵ *andreía tí estín*;

²⁶ *tí phēs eīnai sōphrosýnēn kata tēn sēn dóxan*.

ambos os resultados daqueles dois diálogos parecem ser negativos. São textualmente aporéticos. Como propôs Vlastos, (1993, p.71), no *Laques*, Sócrates marca para o dia seguinte outro encontro para retomar a pesquisa (210b-c) e no *Cármides* ele culpa a si mesmo (175b) pelo fracasso da pesquisa, e não dá nenhuma indicação de que poderia conseguir sucesso se tentasse novamente.

Todavia, seja no *Laques* ou no *Cármides*, não ocorre pensarmos numa dinâmica de pura e reduzida negatividade. Se valorizarmos o *élenchos* socrático e seus mecanismos interpelativos como um instrumento político percebido nas suas variações pedagógica e denunciativa, podemos ver emergir do ponto de vista hermenêutico algum influxo positivo.

Nesta direção, gostaríamos de propor a partir de agora que o *élenchos*, que denuncia e ensina, seja o *principium* de uma eficaz estratégia política de Platão proposta mediante uma crítica social pública.

Nossa leitura, tanto do *Laques* quanto do *Cármides*, segue essa linha. Isso quer dizer que, ao menos nesses dois casos, devido a uma estrutura dramática pontual, ocorre valorizar a dimensão pública do texto. Ocorrerá levar em consideração os nossos mecanismos que devem maximizar a ação elênquica do diálogo socrático.

1.2. CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES A RESPEITO DOS DOIS DIÁLOGOS

Nesse primeiro momento, nossa intenção será a de apresentar alguns temas que poderiam ser definidos como subterrâneos, mas que, de certo modo, devem preparar nosso argumento. Apresentaremos alguns exemplos textuais dos nossos dois diálogos centrais neste estudo.

A fim de apontar para nossas variações perceptivas do *élenchos*, bem como de exaltar o que chamamos de 'dimensão pública do escrutínio', tentaremos discorrer a respeito das modalidades dialógicas colocadas em ação por Sócrates a depender dos interlocutores que com ele discutem.

Por exemplo, talvez o que Platão queira nos mostrar no diálogo *Laques* seja uma disputa interna entre os dois principais interlocutores de Sócrates, desse modo, denunciando o dissenso entre as duas principais visões referenciais. Isto é, Sócrates teria o papel de expor para público o dissenso entre os famosos Laques e Nícias a respeito da importância da arte no manuseio das armas (*ta hóplitika*). Com isso, seriam criadas duas visões a respeito desta disciplina e, conseqüentemente, uma oposição a respeito de duas visões conflitantes sobre a coragem.

Segundo Santas (1983, p.177), naquele diálogo estaríamos diante de um contraste entre aspectos cognitivos da coragem, representados por Nícias, e aspectos não cognitivos, expostos por Laques. De acordo com o quadro das definições que expusemos sucintamente na sessão anterior (cf. deslocamentos lexicais), talvez Santas se refira respectivamente à definição não cognitiva e prática de Laques – coragem é não ceder ao inimigo (190e – 192b); -, e à reflexiva de Nícias – coragem é uma espécie de ciência da própria ciência (194c-e). De todo modo, o que estaria em jogo *tout court* no diálogo em questão seria a exposição e o tratamento de uma tensão muito comum no ambiente filosófico de Platão entre *logos* e *érgon*.

Não temos a intenção de fazer uma completa exegese dos conteúdos e das implicações filosóficas presentes nesses diálogos, mas tentaremos apontar para as diferentes estratégias comunicativas que Sócrates coloca em ato diante de diferentes interlocutores. Isto é, o incremento de agressividade, da ironia ou da benevolência visando, talvez, denunciar ou educar.

O primeiro passo a ser notado é o de que os interlocutores destes dois diálogos não se diferenciam somente pelo grau de consentimento (*homologia*) para dialogar, por exemplo, de um lado no *Laques* notaremos a benevolência entre os generais para com Sócrates, já, do outro, observaremos uma clara tensão dialógica criada com Sócrates pelo caráter muitas vezes áspero de Crítias no *Cármides*. Sobretudo, convém considerar as biografias dos personagens principais e a conseqüência para as posições sociais que cada um dispunha dentro de uma esfera pública.

1.3. O LAQUES DE PLATÃO

Nesse diálogo, os dois principais personagens atenienses, os generais e já anciãos, Laques²⁷ e Nícias²⁸, encontram-se em um ginásio e envolvem Sócrates (ainda relativamente jovem, com cerca de quarenta e cinco anos)²⁹ de modo repentino e quase de surpresa na discussão³⁰.

²⁷ Laques antes de tudo declara ter sido companheiro de Sócrates (em 424) “na retirada de Délio” (cf. 181b), foi também um importante general que combateu, justamente, na Guerra do Peloponeso, foi morto na Batalha de Mantinea em 418 a.C. (cf. Tucídides, *La Guerra del Peloponneso*, VIII, III). “[...] *La prima spedizione in Sicilia, fu condotta nel 427 degli strateghi Lachete e Careade approfittando del conflitto tra Siracusa e le città calcidesi di Reggio e Leontini, conflitto che Atene aveva interesse ad alimentare per evitare che i siracusani potessero inviare a Sparta i soccorsi richiesti fin dal 431.* (cf. *Manuale di Storia Greca*, Il Mulino, Milano, 2005, p.130.). (A primeira expedição na Sicília foi encabeçada no ano de 427 pelos estrategos Laques e Careade. Consideraram o conflito entre Siracusa e as cidades da calcídicas de Reggio e Leontinos conflito que Atenas havia interesse em alimentar para evitar que os siracusanos pudessem enviar a Esparta os reforços solicitados desde 431). (A tradução é nossa)

²⁸ Nícias foi um personagem assaz importante, mais adiante dedicaremos uma nota histórica com mais detalhes sobre ele, no entanto, segundo Nails. 2002. pp. 211-213: Vida. Niceratus II, nomeado de acordo com o nome de seu avô paterno, deve ter nascido em 439, tinha sido trierarca em Samos em 409. Ele cresceu em meio à riqueza oriunda das minas de prata de seu pai, cujas explorações mantidas pelo trabalho escravo vinham desde a época de seu avô. Xenofonte o descrevia como um sujeito que gostava muito de dinheiro (*Banquete* 4.45, 4.51). Nícias era mais velho que Sócrates (*Laques* 186c). Ele se casou e seguiu uma carreira pública muito cedo.

²⁹ É possível, de certo modo, calcular a data do evento se considerarmos a referência de 181b na qual Laques menciona que lutou e fugiu junto com Sócrates (469 a.C. – 399 a.C.) na Batalha de Delio (424 a.C.).

³⁰ Aqui pedimos licença para uma nota *sui genesis*. Gostamos de aproximar a prática dialógica do escrutínio socrático (ἔλεγχος) do modo que nos é apresentada por Platão, seja no *Laques* como no *Cármides*, ao conceito da “estética contemporânea”, denominado *Happening*. Podemos considerar o *Happening* no âmbito da estética contemporânea como uma ação que se realiza habitualmente na vida de todos os dias, até mesmo de maneira imprevisível. O *Happening* junto com o *Fluxus* e a *Pop art* foi um dos movimentos artístico culturais da segunda metade do século XX. Criado pelo norte americano de origem russa, Allan Kaprow, o termo *happening* refere-se a algumas experiências artísticas realizadas, sobretudo nos Estados Unidos, entre os anos 1958-1959. A palavra “happenig” surge pela primeira vez no título de uma criação de Kaprow; *18 Happenings in 6 Parts*, apresentada em 1959 na Reuben Gallery, na cidade de Nova Iorque. O *Happening* é um evento composto por uma estrutura compartimentada. Em cada segmento ocorre algo, temos como exemplos: (i) uma ação elementar realizada por um ou mais atores; (ii) um som; (iii) um rumor inesperado; (iv) uma declamação; (v) uma discussão; (vi) um monólogo. Muitas vezes no *Happening* é possível verificar circunstâncias imprevisíveis, por exemplo, mudanças meteorológicas ligadas ao ambiente físico onde se desenvolve a ação, presenças improvisadas e reações do público. Os elementos cênicos no *Happening* possuem a mesma importância do ator - este ponto, de fato, aponta para o núcleo fundador do nosso argumento nesta tese. O termo deve comunicar não somente um significado neutro de um “evento” ou de um “acontecimento”, mas, sobretudo, implicar algo de improvisado, de casual, até mesmo involuntário ou indireto. Kaprow com o *Happening* quis, sobretudo, que o público, muito mais do que espectador passivo, participasse e interferisse em suas criações. Sendo assim, reassumo em três pontos a fundamentação da criação artística de Allan Kaprow: **a.** O *quid*, isto é, a essência de cada ação, simples ou complexa, o *quid* é a alma da ação, faz com que ela seja aquilo que é. Este “ser da ação”, seja

Lisímaco e Melésias são pais de dois adolescentes e, preocupados com sua educação, levam os jovens a uma espécie de academia, não muito bem identificada do ponto de vista do cenário dramático. O intuito dos pais era o de aconselharem-se com os generais a respeito da educação ideal para seus descendentes³¹. Como veremos, os principais interlocutores de Sócrates se mostram sempre bem-dispostos com relação à sua participação na discussão e “colaboram para o bom desenvolvimento dialógico” (Dorion, 1997, p.38).

Laques: Das palavras de Sócrates não tenho nenhuma afinidade (*misólogon*), porém há muito conheço suas ações (*érgōn*), que o revelam como capaz de exprimir-se com elegância e franqueza. Se houver em sua pessoa, de fato, essa concordância, declaro-me disposto a dialogar com ele, deixando-me de muito bom grado examinar sem me sentir envergonhado em aprender. [...] Por isso, comunico-te, Sócrates, que podes ensinar-me ou refutar-me (*didáskein kai elénkhein*) como entenderes. (*Laques* 189a)

Esta disposição por parte dos interlocutores de Sócrates em estarem juntos e de fazerem filosofia em conjunto (*synphilosophēin*) facilita a compreensão do significado da postura socrática em meio à ação de conduzir o diálogo. Nesse caso, Sócrates não põe em ato provocações mais agudas, ironias ou agressividade, como quando se encontra em discussões com

ele físico, sensível, tangível é para o *Happening* algo de extrema importância; **b.** A “verossimilhança”, isto é, as ações são fantasias realizadas não exatamente mediante um acordo fiel com um modelo de vida, no entanto, são sempre derivadas de um modelo verídico;

c. As ações são constituídas por uma estrutura compartimentada, ou seja, composta de diversos eventos que se desenvolvem em sequência, como o surgimento de personagens, a apresentação de lugares, situações das mais diversas em meio a uma dinâmica de interação. O escrutínio (*élenchos*) socrático no *Laques* e seu debuto na cena dramática poderia ser aproximado a uma espécie de versão antiga de um *Happening*? Talvez surgissem algumas possibilidades de interpretar o processo dialógico de refutação, a escrutínio socrática, à luz de um enfoque multidimensional. Deste modo, sugerir que o *élenchos* possa ser aproximado e/ou até leva para o viés da “estética contemporânea” do *Happening*. Amiúde o *Happening* é entendido como sinônimo de performance. Apontamos para as possibilidades de ler a participação de Sócrates apresentado por Platão no *Laque* à luz de um *Happening* essencialmente por dois motivos: **1.** a imprevisibilidade do surgimento de Sócrates (cf. 180c); e

2. A participação direta do público presente na cena dramática, por exemplo, com a fala dos dois jovens presentes na plateia (cf. 181a).

³¹Os filhos de Lisímaco e de Melésias não são nominados por Platão no diálogo. No entanto, supõem-se que os personagens do diálogo sejam personagens históricos: Lisímaco e Melésias desempenham a função inicialmente de genitores; porém, desempenham também uma função pontual de filhos, já que lamentam a todo o momento aos pretensos sábios (*Laques* e *Nícias*) que seus respectivos pais, os ilustres políticos Aristides e Tucídides, não teriam se dedicado de modo adequado em sua educação.

sofistas, por exemplo. Poderíamos definir o ambiente dialógico no *Laques* como preenchido pela qualidade relacional da *amphibateîn*³².

De um modo geral, para todos que buscam trabalhar os textos de Platão, talvez seja de grande valia entender a respeito da biografia dos personagens que dialogam com Sócrates. Esse trabalho de preparação contextual para o enfrentamento de conteúdos filosóficos e políticos propriamente ditos é importante, uma vez que entender sobre a vida e a ocupação relativa àquele que diz dentro de qualquer diálogo de Platão, fundamentalmente, pode tornar mais clara a compreensão da estratégia dialógica usada por Sócrates. No *Laques*, não obstante o caráter benevolente que preenche a relação pessoal entre os personagens do drama, as posições dos interlocutores devem ser colocadas à prova, expostas e refutadas.

Consideramos de extrema importância para nosso estudo apontar que o *élenchos* socrático implica um caráter pessoal, no sentido de unir sujeitos em torno de uma questão. Todavia, nesse caso, parece que Platão não tem intenção de demolir os interlocutores de Sócrates, tampouco de enxovalhar as personalidades de Nícias e Laques, talvez por isso seria o caso aqui, não obstante o caráter pessoal do escrutínio, também de levarmos em consideração o caráter impessoal do exame³³, uma vez que os interlocutores estimam Sócrates e respeitam sua família (cf. 180e). A recíproca é imediata, uma vez que Sócrates encarna uma atitude protetiva e paternalista com relação aos seus interlocutores que se encontram dispostos a dialogar sinceramente³⁴. No entanto, ao atingir as teses³⁵ de Laques e de Nícias,

³² Benevolência.

³³ Sobre o caráter impessoal do exame socrático remetemos à passagem 161c do *Cármides* na qual Sócrates diz ao jovem: “Ô celerado! exclamei; aprendeste isso com Critias ou com qualquer outro sábio? Com outro, decerto, disse Critias; comigo é que não foi. Mas, que diferença faz, Sócrates, disse Cármides, saber com quem aprendi? Nenhuma, respondi, pois o que importa considerar não é quem disse, porém, se está certa ou errada a proposição”.

³⁴ Cabe esclarecer o fato de que quando optamos pela expressão “dialogar sinceramente” estaríamos apontando para todo um universo reflexivo no qual o conceito de “fala franca” (*parresia*) surge como central. A *parresia* constitui uma espécie de atividade verbal, na qual o falador efetiva uma relação com a verdade através da franqueza. Para maiores aprofundamentos nesse fascinante tema remetemos a M. Foucault. *O governo de si e dos outros* (especificamente a primeira hora da aula do dia 12 de janeiro de 1983).

³⁵ As primeiras teses refutadas: definições de virtude postas por Laques – primeira definição: corajoso é o homem que não foge do inimigo (190e – 193d) – segunda definição posta por Laques: coragem é uma força d’alma (192b – 193d). Após as duas primeiras refutações o escrutínio socrático coloca Laques em um grande embaraço. **Sócrates:** Mas a persistência e a audácia insensata já se nos revelaram como vergonhosas e prejudiciais. **Laques:** Perfeitamente. **Sócrates:** E concordamos também que a coragem é algo belo. **Laques:**

consequentemente, o *élenchos*, ao agir, resulta inevitável que os personagens sofram alguma exposição.

A denúncia cria a exposição que se dará posteriormente em um estado emocional de vergonha³⁶, uma vez que, publicamente, prestarão conta de suas próprias vidas (*bios*) e ações (*érgon*). Essa prestação de contas sobre suas vidas não deve ser tão entendida no sentido do resumo dos eventos históricos que preencheram suas existências quanto o é no que diz respeito à sua capacidade de efetivar uma relação autêntica entre o discurso racional (*logos*) e o modo como vivem (*érgon*).

Nesse diálogo, Sócrates encoraja seus interlocutores e se encontra sempre atento para que Nícias e Laques não esmoreçam, que sejam corajosos na investigação. Contudo, suas teses comportam incoerências dentro do âmbito do diálogo, e são, de fato, as incoerências que mantêm vivo o espírito da busca da verdade. Sócrates tranquiliza seus interlocutores e os estimula a se manterem na *zétesis*³⁷ filosófica.

Platão desenha uma estratégia socrática, com a qual visa fazer com que os erros de seus interlocutores sejam evidenciados para os jovens, porém, a exposição deve ser sutil e na medida certa, pois os principais interlocutores não devem se abater a ponto de fazer com que a *zétesis* seja bloqueada ou que a *homologia* seja rompida. Vejamos uma passagem extraída dentro do âmbito da primeira definição de coragem de Laques que pode corroborar com nosso argumento – corajoso é o homem que não foge do inimigo (190e – 193d):

Foi por isso que eu disse há pouco que era minha a culpa de não me haveres respondido certo, por eu não ter sabido

Concordamos realmente. **Sócrates:** Agora, porém, afirmamos outra vez que a persistência vergonhosa e insensata é coragem. **Laques:** Foi, de fato, o que fizemos. **Sócrates:** E és de parecer que falamos com acerto? **Laques:** Eu não, Sócrates, por Zeus!". Logo após, as teses refutadas são as de Nícias, a saber: A coragem é ciência (194c-e) – a coragem é ciência das coisas que devemos temer e daquelas que devemos ousar (194e – 196a) – por fim, a coragem é falta de temor (196a – 197e).

³⁶ Na última parte desta tese trataremos com mais atenção uma relação que nos agrada: *élenchos* e *aischýnē* (escrutínio e vergonha).

³⁷ Aqui não nos referimos à *zétesis* ou investigação “cética”, passamos ao largo de todas as fascinantes implicações do que significa a investigação cética. Optamos por *zetein/zétesis* (investigar – procurar), tendo em vista que nosso uso quer apontar simplesmente para uma investigação de tipo filosófica.

formular a pergunta. Porque eu não queria que me disseses apenas quem é corajoso na infantaria, mas também na cavalaria e em tudo o que for pertinente à guerra, e não apenas na guerra, como também nos perigos do mar, quem revela coragem nas doenças, na pobreza, nos negócios públicos; mais, ainda: quem é corajoso não somente com relação à dor e ao medo, mas também forte contra os apetites e os prazeres, assim quando os enfrenta quando foge deles. Há também, Laques, homens corajosos (*andreíoi*) nessas situações?

Um traço do *élenchos* deve ser destacado. Ao examinar seu interlocutor, Sócrates faz com que ele efetue saltos e caminhe de modo indutivo. O ideal é que o interlocutor progrida de uma definição particular para outra de caráter universal³⁸. Para que o escrutínio de Sócrates tenha êxito, espera-se que o interlocutor aplique em suas respostas o pronome relativo dativo ‘ὃς’ (em muitos casos, traduzido como ‘por meio de’ – ‘graças a’ – ‘pelo [X]’). Na *República* 487b, por exemplo, Platão propõe que esse processo é como um jogo de tabuleiro:

Sócrates, quanto a isso ninguém poderia refutar-te. Mas os que te ouvem falar passam, a cada vez, por uma experiência mais ou menos como esta.... Acham que, não sendo peritos em perguntar e responder a cada pergunta, a discussão os leva a pequenos desvios que, somados, no final da discussão trazem à luz um grande erro, algo oposto às afirmações precedentes. Assim como, nos jogos de tabuleiro, os jogadores hábeis bloqueiam os que não são e, no fim, estes não têm como movimentar suas peças, assim acabando por ficar bloqueados e, sem ter o que dizer, vencidos nesse outro jogo de tabuleiro que não se serve de peças, mas de palavras.

³⁸ Este é um aspecto específico que diz respeito a uma teoria do conhecimento (a uma epistemologia). Encontra-se uma profunda ligação entre particular e universal, entre sensível e inteligível, em que o particular e o sensível são para todos os efeitos o *incipit* do real processo cognitivo. Com isso, apontamos para uma direção investigativa que vai culminar posteriormente no seio de uma ontologia platônica. O tema é bastante complexo, no entanto, quando optamos pelo termo “universal” queremos apontar para uma situação que exige o tratamento de algum conceito à luz de uma raiz tripla: lógica – nominativa – paradigmática. Por exemplo, com relação à coragem, o aspecto lógico diz respeito ao que é sempre igual. No que diz respeito ao nominativo, ao caráter sagrado da ação; e no que tange o paradigmático, ao fato de não se levar em consideração duas ou três ações corajosas, mas a forma que ancora e que está na raiz de todas as ações corajosas.

Já havíamos mencionado que seria relevante compreender dentro dos primeiros diálogos de Platão questões que ultrapassam os caminhos relativos à investigação filosófica. Por exemplo, tentar compreender não somente do ponto de vista da estrutura dramática o que dizem os que discutem com Sócrates, mas, também, quem são aqueles que dizem, no âmbito do diálogo socrático.

Os exemplos expostos por Sócrates, como vimos na passagem acima, fazem parte do mundo do seu interlocutor. Isso acontece porque Platão talvez estivesse preocupado em criar um expediente em que os interlocutores de Sócrates se sintam realmente à vontade, de modo que possam se abrir diante do *élenchos*, expondo-se ao público sempre em meio a argumentos que lhes são familiares.

O que estaria em jogo aqui é uma tensão positiva proposta pela relação entre experiência pessoal e conhecimento universal. Por esse motivo, através do *élenchos*, Sócrates busca propor um patamar cognitivo, no qual o conhecimento seja mais do que uma doutrinação estéril, mas efetivado através da experiência prática do *dialegesthai*, algo como a concepção de um conhecimento a partir do relato das experiências pessoais do próprio interlocutor.

Estamos nos referindo a uma das questões mais célebres com relação ao Sócrates histórico³⁹. Neste contexto, é comum que mencionemos a maiêutica⁴⁰, que, em termos muito genéricos, podemos caracterizar como a arte de levar o interlocutor a produzir e conceber um tipo de conhecimento por si mesmo oriundo de si mesmo. Aqui, estamos em meio à essência da pedagogia socrática. A maiêutica é o resultado do *élenchos* socrático e atua

³⁹ Sobre este tema continuam sendo fundamentais, sobretudo, as teses de Robinson (1966) e de Vlastos (1994). Também ainda relevantes para o estudo do Sócrates histórico são os volumes de Magalhães-Vilhena (1984) e de Dorion (2006).

⁴⁰ A questão é polêmica, mas acreditamos que a célebre maiêutica parece ser a questão mais antiga a respeito da figura histórica de Sócrates pelo seguinte motivo: a “arte maiêutica de Sócrates” é tradicionalmente conhecida através do *intermezzo* do diálogo *Teeteto* (148e – 151d) (aproximadamente composto por volta de 369 a.C.). Logo, muitos podem pensar que se trataria de uma criação platônica. De maneira mais comum, a “maiêutica” é de fato conhecida por meio das páginas daquele diálogo, porém, cumpre precisar que Aristófanes, nas *Nuvens*, quase meio século antes (426 a.C.), já parece fazer menção a Sócrates como uma espécie de parteiro de ideias. Na ocasião, o efeito cômico é impactante. Fala-se de uma espécie de aborto mental: “Quem bateu à porta? O filho de Fidão, Estrepsíades! Por Zeus, só pode ser um ignorante, tu que deste um pontapé na porta, assim tão estupidamente e fizeste abortar um pensamento já encontrado. Desculpa-me, mas fala-me desse negócio que está abortado...” (v.130).

transformando o indivíduo, no entanto, poderia se expandir na medida em que alcança o público do diálogo. Sendo assim, da ação individual passa-se a uma ação coletiva.

O que vamos sugerir no próximo movimento deste trabalho busca elucidar que o *élenchos* não coloca em discussão somente as opiniões ditas, mas também a vida vivida do seu interlocutor. Desse modo, Sócrates conduz seus interlocutores para refletir sobre si e sobre seu estilo de vida.

Ao comentar a dinâmica dramática do *Laques*, Michel Foucault (2005) aponta para o fato de que a proximidade⁴¹, no que diz respeito à amizade – ao prazer de estar juntos (*synousia*) e de partilhar experiências – seja uma das condições que permitem aos interlocutores uma tomada de consciência sobre si mesmos.

Platão insere Sócrates escrutinando seu interlocutor diante de um público de jovens. Em meio a uma coletividade, diz Lisímaco:

[...] os rapazes que aqui vedes são nossos filhos; aquele é de Melésias, e se chama Tucídides, como o avô; o outro é meu, e recebeu também o nome do avô paterno; chama-se Aristídes. [...] Meninos, este aqui é o Sócrates de que falais com tanta frequência? (*Laques* 181a)

Neste sentido, se olharmos rapidamente para o *Górgias* (486d), temos uma das mais belas imagens de Sócrates e sua função pública. Platão o descreve como um *básanos*⁴² (pedra de toque). Trata-se uma metáfora brilhante que transforma Sócrates em um instrumento que testa pessoas e põe em prova o nível existente entre o estilo de vida de uma pessoa e seu nível de inteligibilidade. Gostaríamos de apontar com isso que a prática escrutinadora

⁴¹ Interessante, no caso específico do diálogo *Laques*, que personagens como Lisímaco parecem ter muito apreço não somente por Sócrates, mas também pelo seu pai, Sofronisco. Evidencia-se em 180e o caráter de proximidade entre os personagens: “**Lisímaco:** A verdade, Sócrates, e também Nícias e Laques, é que os velhos, como eu, não conhecem moços, porque, em virtude de nossa idade, passamos quase todo o tempo em casa. Porém se estiveres, filho de Sofronisco, em condições de dar algum conselho aproveitável a um dos teus companheiros de burgo, não me recuses; assiste-me, mesmo, o direito de pedir-te isso, por sermos conhecidos desde o tempo de teu pai, pois eu e ele sempre fomos companheiros e amigos havendo ele falecido sem que nunca houvesse surgido entre nós a menor divergência”.

⁴² *Basánou* (Βασάνου) é uma espécie de pedra de toque (uma pedra negra) levada à tiracolo por comerciantes e usada para controlar a autenticidade de pedras preciosas que circulavam nos mercados.

socrática visa verificar a coerência entre o que um sujeito diz e o que o mesmo sujeito faz. Temos aqui, de modo metafórico, mais uma nuance de uma funcionalidade positiva do *élenchos* socrático, isto é, de um instrumento que testa a pureza de uma joia.

Platão deixa bem claro em seus textos quem são os reais contrapontos de Sócrates. Três categorias se sobressaem: sofistas, políticos e retóricos – figuras que, segundo o filósofo, não praticam a coerência entre discurso e ação. A harmonia entre *bios* e *logos* é a raiz do pensamento socrático-platônico, o ideal daquele que busca conduzir sua vida de acordo com uma reta razão.

Primeiramente, para cumprir essa harmonização, a de zelar pela própria educação, não é necessário conhecer-se, mas também melhorar-se, cuidando-se. Platão quer nos mostrar que o *élenchos* não só faz Sócrates o modelo de filósofo moral (*paradeigmatos*), aquele que conhece, mas, sobretudo, aquele que pratica a ação exata para conduzir seus interlocutores a esse melhoramento.

Não obstante a denúncia pública criada a partir das incoerências dos interlocutores de Sócrates, no *Laques*, a tonalidade relacional benevolente cria uma zona dialógica branda e não agonista. Aquela situação frequente de fazer prevalecer uma posição sobre a outra (*erizén*), quando vemos que Sócrates tem diante de si algum expoente das três categorias antitéticas que mencionamos há pouco, não ocorre em nosso diálogo.

Os aspectos psicológicos e morais do interlocutor são os pré-requisitos a partir dos quais o diálogo se concretiza de um modo específico. A partir desses pré-requisitos, Platão apresenta a cena dramática de modo bem preciso. Por exemplo, o *Laques* é um diálogo com uma plateia de jovens e os interlocutores de Sócrates são tão benevolentes a ponto de ressaltar para todos a importância dos ensinamentos de Sócrates. Neste caso, os que eram inicialmente as referências se transformam em pontos de amplificação do escrutínio socrático para o público de jovens:

Laques: És um sábio, Nícias; não obstante, aconselho Lisímaco, aqui presente, e Melésias a desistirem de pedir nossa opinião, a minha e a tua, no que respeita à educação

dos filhos, e a não permitirem que Sócrates se retire, como eu disse no começo. É o que eu faria, se meus filhos estivessem em idade disso.

Nícias: Neste ponto estou de inteiro acordo contigo; no caso de querer cuidar Sócrates da educação dos rapazes, não precisarão procurar outra pessoa. (*Laques* 200c)

No *Laques*, Platão parece fazer que, em meio às diversas tentativas de definir o conceito de coragem, Sócrates também estimule a emoção da própria coragem nos dois homens de guerra. Nesse caso, a coragem emerge como uma disposição da alma para que não se abatam e sejam corajosos em outro tipo de batalha. Eles não devem esmorecer, em meio às inúmeras dificuldades, agora, nas lutas ligadas aos desafios cognitivos relacionados à investigação filosófica. O diálogo era, de fato, uma nova forma de luta, e os gregos eram apaixonados pela luta (KOHAN, 2011, p.87). As estratégias dessa nova forma de combate devem ser pensadas *pari passu* com as hipóteses que se delineiam por meio da investigação. Atenemos a esta passagem:

Sócrates: Devemos persistir. Caso queira, prossigamos em nossa investigação com persistência, para que a própria coragem (*autē hé andreía*) não se ria de nós, por não a procurarmos com coragem, pois pode muito bem acontecer que coragem não seja, de fato, persistência.

Laques: Por minha parte, Sócrates, estou disposto a não desistir (*egō men hétoimos, ó Sókrates, mé proaphístasthai*). Mas uma certa irritação se apodera de mim ante o que conversamos, e me sinto verdadeiramente contrariado por ser incapaz de encontrar a expressão adequada à ideia (*noein*)⁴³. Em pensamento, imagino saber o que seja a coragem (*peri andreías hótí estin*); mas não posso compreender como ela me escapa, de forma que não consigo apanhá-la no discurso e dizer o que ela seja.

Sócrates: Mas não é verdade, amigo, que o bom caçador deve acompanhar a presa e nunca desistir.

Laques: Perfeitamente.

Sócrates: E não concordarás, então, em chamarmos Nícias para tomar parte da caçada? Quem sabe se ele é mais habilidoso do que nós?

⁴³ Neste trecho, segundo o nosso parecer, ocorre um deslize não secundário no que diz respeito à tradução que optamos por usar. A opção do autor por trazer para sua tradução o termo “ideia” para se referir (nas palavras de Laques) “aquilo que penso” pode talvez comprometer o diálogo num sentido muito amplo. Termos como “ideia” e “forma” parecem ainda não pertencer a este contexto dos diálogos socráticos. Todavia, é uma grande questão que está em aberto. Remeto a um ulterior material sobre esse tema a: QUINALIA (2019).

Laques: Chamemo-lo, por que não? (*Laques* 194a)

É interessante notar que, na passagem, Platão faz Sócrates permanecer, do ponto de vista do conteúdo dialógico dramático, no âmbito das tensões viris da guerra, da luta e do combate. Agora, usa a metáfora do caçador e sua presa quando se refere à relação do sujeito com seu objeto de investigação. Mas a presa, nesse caso, não seria a mera opinião (*doxa*) que o interlocutor traz pendurada e mole, nos dentes. A presa real – a verdade que deve irromper como um ato decisivo em meio ao processo dialógico⁴⁴ – ele ainda não alcançou.

A essa altura, podemos acenar para o paralelismo a respeito da condição emocional, que proporemos na última parte deste trabalho e que preenche as dinâmicas dialógicas da prática socrática. Diante do público, a raiva e o descontentamento do interlocutor fazem parte de uma equação da qual resulta a vergonha (*aischýnē*) de si mesmo. Todos os que são submetidos ao exame do *élenchos* acreditam saber alguma coisa quando, na realidade, não sabem. Portanto, é razoável pensarmos que a vergonha, além de parecer ser um importante efeito do *élenchos* socrático no outro, talvez devesse fazer parte das seções do jogo dialógico que Platão nos apresenta.

A denúncia causada pelo *élenchos* faz com que os interlocutores de Sócrates aceitem que foram purificados mediante o *élenchos*. A iminência do estado emocional da vergonha provoca, seja em *Laques* seja em *Nícias*, um despertar e um incentivo para continuar a perseguir a real definição do que seja a coragem. Revela-se outros tantos efeitos positivos do *élenchos*.

Neste ponto do trabalho nos cabe uma ligeira digressão. No *Sofista*⁴⁵, Platão põe na boca de um desconhecido estrangeiro, seguidor da escola de Parmênides, palavras que parecem tirar qualquer eventual dúvida a

⁴⁴ De todo modo, essa “erupção” da verdade dentro deste ambiente filosófico platônico pode se dar de dois modos: 1. de modo proposicional ou 2. de modo intuitivo. O ponto 1. parece fazer parte das dinâmicas dialógicas que preencher os diálogos socráticos; o ponto 2. parece, por sua vez, que se ligaria a um ambiente pertencente a outros períodos da produção do filósofo, e aqui me refiro a dois pontos particulares: a. no *Fedro* (250e – 252c) quando a beleza mediante o amor faz com que as asas da alma se reestabeleçam; e no *Banquete* (201d – 212c), no grande discurso de Sócrates no seu diálogo com a sacerdotisa Diotima de Mantinea. Em ambos os casos, a contemplação da “verdade” se dá de modo mágico e epifânico.

⁴⁵ Diálogo que faz parte da segunda tetralogia e não pertence aos textos chamados de socráticos.

respeito de uma relação que veremos no último capítulo deste estudo, qual seja o *élenchos* – vergonha.

Estrangeiro: Propondo livrar-se de tal ilusão, se armam contra ela, de um novo método.

Teeteto: Qual?

Estrangeiro: Propõem, ao seu interlocutor, questões às quais acreditando responder algo valioso ele não responde nada de valor; depois, verificando facilmente a vaidade de opiniões tão errantes, eles as aproximam em sua crítica, confrontando umas como as outras, e por meio desse confronto demonstram que a propósito do mesmo objeto, sob os mesmos pontos de vista, e nas mesmas relações, elas são mutuamente contraditórias. Ao percebê-lo, os interlocutores experimentam um descontentamento para consigo mesmo, e disposições mais conciliatórias para com outrem, Por este tratamento, tudo o que neles havia de opiniões orgulhosas e frágeis lhes é arrebatado, ablação em que o ouvinte encontra o maior encanto e, o paciente, o proveito mais duradouro. Há, na realidade, um princípio meu jovem amigo, que inspira aqueles que praticam este método purgativo; o mesmo que diz, ao médico do corpo, que na alimentação que se lhe dá não poderia o corpo tirar qualquer proveito enquanto obstáculos internos não fossem removidos. A propósito da alma formaram o mesmo conceito: ela não alcançará, do que se lhe possa ingerir de ciência, benefício algum, até que se tenha submetido à refutação (*elénkhōn*) e que por esta refutação (*elenkhómenon*) causando-lhe vergonha (*aischýnēn*) de si mesma, se tenha desembaraçado das opiniões que cerram as vias do ensino e que se tenha levado ao estado de manifesta pureza a acreditar saber justamente o que ela sabe, mas nada além.

Teeteto: Essa é, infalivelmente, a melhor disposição e a mais sensata.

Estrangeiro: Aí estão, pois, muitas razões, Teeteto, para afirmarmos que a refutação (*ton élenkhon*) é o que há de mais importante e de mais eficaz na purificação e para acreditarmos, também, que permanecer à parte desta prova é, ainda que se trate do grande Rei, permanecer impurificado das maiores máculas e conservar a falta de educação e a fealdade onde a maior pureza, e a mais perfeita beleza se requer, a quem pretenda possuir a verdadeira beatitude.

Teeteto: Perfeitamente. (*Sofista* 230c)

Se por um lado parece que a vergonha é parte constitutiva da dinâmica dialógica socrática, outro aspecto presente dentro deste ambiente dialógico é o da amizade. Como em outros diálogos, no *Laques*, assistimos mais uma característica do escrutínio, a qual se denomina efeito integrador do

élenchos socrático. Naquele diálogo, ocorre a passagem de um interlocutor a outro, uma vez que o primeiro não consegue sozinho seguir na investigação – esse efeito se dá em nossa leitura justamente pelo que denominamos de efeito integrador do *élenchos*. Nenhum interlocutor é retirado da cena, ambos permanecem firmes diante do público, não obstante os tropeços. Para que os interlocutores não se abatam, Platão faz uso de um expediente muito comum ligado à figura de Sócrates, ou seja, o faz evidenciar que ele mesmo também não consegue resolver o impasse investigativo.⁴⁶

O *Laques* é um diálogo plural, pois a cena dramática é rica do ponto de vista das pessoas envolvidas ativamente e passivamente na ação dialógica. Temos, de modo ativo, Laques Nícias e Lisímaco, já, de modo passivo, Melésias Tucídides e Aristides e certamente todo um público presente no ginásio⁴⁷. Um público mudo, composto pelo que chamamos de jovens do drama, os quais devem ser considerados exclusivamente no âmbito interno⁴⁸ do texto. Esses pontos corroboram com a elaboração da nossa sugestão interpretativa que virá no próximo capítulo deste trabalho. Nícias e Laques dividem a mesma ocupação, no entanto, diferenciam-se no que diz respeito aos resultados obtidos em suas próprias vidas e no modo de ser. Laques surge de modo provavelmente consonante com seu real caráter, um homem de guerra simples e colérico, que poderia ser aproximado às características do ardor aristocrata. Por outro lado, o culto e pacato⁴⁹ Nícias, por ser também um

⁴⁶ Não é o foco deste nosso estudo tratar da ignorância de Sócrates, todavia, para o estudo deste fascinante tema, remeto ao estudo integral da *Apologia de Sócrates*.

⁴⁷ Como mencionamos anteriormente, o diálogo ocorre num ginásio não muito bem identificado, todavia, presume-se que a data na qual teria acontecido o diálogo varie entre 424 ou 423 a.C., uma vez que temos a menção à Batalha de Délio (424 a.C): **Laquete:** Fazes bem, Lisímaco; não despeças o homem, pois já o vi alhures honrar não apenas o nome do pai, como também o da pátria; fomos companheiros na retirada de Délio, e posso assegurar-te que, se todos, naquela conjuntura, se tivessem comportado como ele, nossa cidade teria ficado com honra, sem nunca ter vindo a sofrer a queda que sofreu. (181b)

⁴⁸ Diferenciamos âmbito externo e âmbito interno do texto. Apontamos novamente para a importância de se considerar também o leitor-ouvinte, considerado em âmbito externo ao texto; já o âmbito interno ao texto é preenchido pelos personagens citados nominalmente por Platão, mas trataremos dessa hipótese mais adiante. Sobre o leitor ouvinte, resulta de fundamental importância o célebre episódio de uma conferência pública feita por Platão na Academia sobre o tema do bem (cf. Aristóxenes. II, 39-40).

⁴⁹ Cabe aqui uma nota específica (mesmo de modo *ex abrupto*) sobre essa personagem. Nícias merece de fato, segundo nossas pesquisas, um tratamento diferenciado devido à grandeza de sua vida, mas certamente esta nota estará muito longe de poder cobrir todos os detalhes. De todo modo, exporemos alguns fatos e informações sobre essa personagem. Nícias sofreu um destino trágico ao longo da expedição ateniense à Siracusa. Nícias (465 – 413) de Nice = Vitória, homem de Guerra, mas foi um influente personagem político ateniense

político, além de um homem de guerra, aproximava-se mais à figura de um orador.

Ao adentrarmos na concretude dos personagens, podemos entender porque Platão propunha uma investigação filosófica permeada de características morais embasada no modo de ser de cada um dos generais. Além disso, percebemos como o *élenchos* pode ser eficaz quando atinge a existência de seus interlocutores de modo cirúrgico.

Finalizamos essa sessão apontando que no *Laques* não se encontra a definição correta da coragem, no entanto, os interlocutores não se dão por vencidos. Mostram-se corajosos em arriscar suas próprias reputações no diálogo público com Sócrates. Por isso, acreditamos que, em todo caso, a

ativo dentro do contexto da Guerra do Peloponeso, militava no partido aristocrático e seu inimigo político era Cleon. Teria obtido a estima de Péricles, que o fez não só comandante, mas também ocupante de diversos cargos públicos. Péricles morre em 429 a.C e Nícias, devido à sua influência, assume um cargo de forte representação política, no entanto, não foi líder carismático como seu predecessor; era um grande aristocrata, por esse motivo gozava de um importante prestígio em meio aos muitos. Seu prestígio derivava de seus inúmeros financiamentos de diversões públicas, passatempos, eventos, festivais, diversões e doações. Excessivamente devoto e místico, era dos que veneravam com disciplina e temor aos deuses, seguiam fervorosamente os preceitos religiosos. Interessante o fato de que mantinha sempre um adivinho em sua casa para mantê-lo informado a respeito dos andamentos futuros dos negócios que mantinha na região de Láurion situada na extremidade da Ática. Nícias ali mantinha algumas importantes minas de prata (grande fonte do Estado ateniense que constituía para a instauração da hegemonia de Atenas no Mar Egeu). As condições daquelas minas (segundo algumas fontes, como a de Plutarco em *Vida dos homens ilustres*) para os trabalhadores eram péssimas, mas Nícias garantia o patrocínio de diversões para os operários. Muito focado nos negócios públicos, conduziu também uma grande carreira como general, se apoderando com o exército sob seu comando da ilha de Citera ao sul do Peloponeso da ilha de Minoa na Sicília e de toda a costa da região da Lacônia, derrotou os lacedemônios e abdicou das honras das vitórias. Após essas conquistas, se apresentou na assembleia com um chapéu de flores. Aristófanes, na comédia *Os passáros*, zomba de Nícias: ele começa a perder credibilidade. Cleon, seu adversário político, começa a se sobressair, e a discórdia se estabelece. Nícias se enfraquece e é o momento em que outra personagem imenso surge na cena política ateniense, Alcibiades. Morto Cleon, as condições em meio à Guerra do Peloponeso se intensificam ainda mais, quando Nícias procura os espartanos e começa a construir o tratado de paz – entra em vigor a célebre Paz de Nícias (*Nícium*). Alcibiades, após alguns episódios marcantes, é o responsável pelo rompimento do *Nícium*. Nícias entre em rota de colisão com Alcibiades - enquanto o primeiro representava os velhos, a ala mais conservadora, o segundo encabeçava a vontade dos jovens que eram a favor da continuidade das expedições bélicas. Tratava-se da mais importante expedição dentro do âmbito da Guerra Peloponeso, a expedição à Siracusa – o escopo da conquista era transformar a Sicília em um grande arsenal para a conquista das cidades africanas (Cartago). Neste ponto da história, Plutarco nos informa que Sócrates (que cultivava uma grande proximidade a Alcibiades) o desaconselhou a trabalhar para que essa expedição fosse aprovada em assembleia. A expedição é aprovada e Nícias parte para o combate. Após muitas baixas, Nícias quer partir, mas, quando tudo estava pronto, ocorre um eclipse lunar (27/08/413) e, com a noite escura, Nícias - tomado pelo seu misticismo - decide não partir. A expedição se encerra com a derrota dos atenienses, o General siracusano Gílipa encerrala as tropas de Nícias e assim termina aquela que, segundo Tucídides, foi a batalha mais célebre que os gregos realizaram até então. Tucídides (1987, Cap. III); Bearzot (2005, p. 113).

vergonha é produto do *élenchos* uma vez que, diante do público, tanto Nícias quanto Laques (que eram as referências), desfazem-se de suas certezas diante dos jovens⁵⁰.

O sentimento da vergonha seria um efeito que se desdobra do *élenchos*. Esse efeito revelador talvez possa se efetivar em meio à dinâmica dialógica e contextual na qual o *Laques* se desenvolve. No final do diálogo, Lisímaco, todavia, diz a Sócrates em tom de amizade, em alto e bom som para que todos ouçam no Ginásio:

O que dizes Sócrates me agrada; e como sou o mais velho, quero ser também o mais interessado em aprender juntamente com os rapazes. Porém, atende meu pedido: não deixes de ir amanhã cedo à minha casa, para prosseguirmos na consulta sobre este mesmo assunto. Por agora, ponhamos ponto em nossa conversação (*synousían*). (*Laques* 201c)

Sócrates acolhe de bom grado o convite feito por Lisímaco para mais uma reunião (*synousia*): “Farei o que disseste, Lisímaco, amanhã cedo irei à tua casa, se Deus quiser” (*Laques* 201c). O encontro prometido ao final do diálogo *Laques* nunca aconteceu, ou pelo menos Platão não nos deixou registro de tal fato.

1.4. O CÁRMIDES DE PLATÃO

Se no *Laques*, Platão faz Sócrates ter o mesmo comportamento benevolente com seus interlocutores, no *Cármides*, ele passa a ter dois tipos de comportamento distintos com outros dois interlocutores bastante importantes. Com o jovem Cármides⁵¹, nos deparamos com um Sócrates bastante afável. Já com Crítias, o encontramos provocativo e irônico.

⁵⁰ Este aspecto será tratado especificamente no Cap. II e III desta tese.

⁵¹ Cármides era tio de Platão e participou do governo da cidade, teria sido um dos tiranos escolhidos para a administração do Pireu. Com relação a fontes contemporâneas sobre este personagem, nos parece bastante completa: (Nails, 2002. pp.91-92).

O fato é que Platão parece fazer Sócrates adaptar estratégias dialógicas de acordo com a personalidade, a ocupação e a idade de cada personagem que com ele discute.

No *Cármides*, além de um numeroso público, como nos informa o próprio Sócrates, encontramos Cármides, um jovem promissor muito elogiado por todos como belo, sábio e temperante.

[...] penetrei na palestra de Táureas, que defronta com o pórtico do rei-arconte, onde fui encontrar uma grande reunião (*diatribás*). Alguns dos presentes eu não conhecia; mas, a maioria era das minhas relações. Não me esperavam e, ao me verem entrar, de longe mesmo e de todos os pontos me saudaram. (*Cármides* 153a)

Por outro lado, Crítias, o outro interlocutor de Sócrates, traz uma carga um pouco mais densa devido a um provável fator: Crítias foi um dos trinta tiranos e, naquela função, participou da criação de uma lei que proibia Sócrates de estabelecer relações didáticas com os jovens (*Memoráveis*. I. 2). Todavia, o diálogo entre Sócrates e Cármides é sustentado pela benevolência e o jovem está bem-disposto ao diálogo a todo momento. Outro fato curioso é o de que o caráter desse texto de Platão se aproxima, do ponto de vista da estrutura e do teor, ao de Xenofonte⁵². Com isso, queremos simplesmente apontar que, se Platão mostra que a influência exercida por Sócrates sobre o jovem Cármides (que também, quando mais velho, se transformaria em um importante homem de poder) não teria sido realmente determinante, do mesmo modo Xenofonte tenta, nos primeiros livros das *Memoráveis*, desassociar Sócrates de um personagem igualmente mal visto pelo senso comum grego. Naquele caso, fala-se de outro jovem, Alcibiades, ainda mais determinante negativamente do ponto de vista histórico-político. Tanto Platão quanto Xenofonte, talvez, quisessem demonstrar que não deveriam ser colocadas na conta de Sócrates as escolhas e ações políticas realizadas por eles.

A relação dialógica presente no *Cármides* é tecida no intuito de desviar Sócrates como causa da degeneração política de Cármides. Ocorre

⁵² ...ou vice-versa, a questão da relação do texto destes dois autores (*Cármides* e *Memoráveis* I,2) é bastante delicada, queremos aqui somente apontar para esse possível paralelismo.

outro detalhe interessante a respeito da disposição dramática desse texto, e consiste no fato de que, como dissemos anteriormente, o jovem é integrante, assim como Critias, da família de Platão⁵³. Nessa altura, torna-se razoável pensarmos que, através da implícita incredulidade manifestada por Sócrates a respeito da possibilidade de educar Cármides, Platão manifesta a sua desesperança pessoal em relação à sua própria família⁵⁴.

Pensaremos numa variação exclusivamente pedagógica do *élenchos* socrático no *Cármides*. Platão talvez queira deixar claro que os interlocutores de Sócrates se desenvolvem, seja cognitivamente seja moralmente, quando estão sendo examinados. No entanto, quando não se encontram na presença de Sócrates, revelam-se incapazes de agir de modo reto.

Muito bem, Cármides, disse Critias; faze isso mesmo. A melhor prova que poderia dar-me de que és temperante é deixares-te encantar por Sócrates e não te afastares nem muito nem pouco do seu lado.

Sem dúvida, disse; vou acompanhá-lo por toda a parte e nunca me afastarei dele [...]. (*Cármides* 176c)

⁵³ Segundo Trabattoni (2010, p. 11) “Platão nasceu em Atenas em 428/427. Sua família pertencia à aristocracia econômica, intelectual e política da cidade. Além disso, grande importância deve ter tido para ele o contato com personagens cultas e influentes com as quais sua família mantinha relações (por exemplo, Critias, que era seu parente)”.

⁵⁴ Se por um lado resulta bastante evidente que Platão esperava para seus familiares uma educação filosófica - elemento que se nota, sobretudo, na *República* a partir do livro II, quando ocorre o ingresso dos dois irmãos de Platão, Gláuco (pai de Cármides) e Adimanto. (Para um maior aprofundamento remeto ao a Bolzani (2013, pp. 11-32) por outro lado, no início da *Carta VII* (324d), Platão mostra sua desilusão com relação à sua família, que estava no poder no momento em que foi fixada a condenação de Sócrates: “E eis como alguns eventos das coisas políticas me atingiram. Como o governo era detestado por muitos, nasceu uma revolução, e da revolução foram propostos alguns homens como magistrados, cinquenta e um, onze na cidade alta, dez no Pireu – casa um dos dois grupos deveria dirigir a assembleia popular nas cidades – e, de todos, estabeleceram trinta magistrados com plenos poderes. Desses, alguns que me eram, por acaso, familiares e conhecidos, logo me convidaram para também participar dos trabalhos que me convinham. E eu não senti que fosse coisa espantosa, devido à minha juventude. Pois, pensei que haveriam mesmo de dirigir conduzindo a cidade de uma vida injusta (*adikon*) para um modo justo (*dikaion*); por isso, prestei atenção ao que fariam. E logo vi que esses homens em pouco tempo mostraram que a antiga constituição era como de ouro. – Além disso, um amigo meu, mais que velho Sócrates, que eu certamente não me envergonharia de dizer ser então o mais justo (corajoso) de todos (*tá te álla kai phílon ándra emoi presbýteron Sōkrátē*), mandaram-no com outros contra um dos cidadãos, conduzindo-o à força para a morte”.

Além da mensagem de extrema positividade que alcança o público de jovens, o espírito dessa emblemática passagem será retomado em outro diálogo mais tardio, no *Banquete*⁵⁵.

A propósito do paralelismo que proporemos na última parte deste trabalho, sobre as dinâmicas dialógicas socráticas e a condição da vergonha, o *Cármides* apresenta um material bastante importante⁵⁶. Consideramos que, se o sentimento da vergonha de fato está implicado dentro do contexto dialógico, vamos propor (como havíamos dito) uma sugestão de pluralizar o *élenchos* socrático, de forma que um dos efeitos será denominado como oblíquo. Onde existe vergonha, existe exposição, e quem se se expõe, ou é exposto ou se expõe para alguém. Isso poderia justificar o nosso argumento da importância do público no âmbito interno do texto.

Queremos enfatizar que o diálogo socrático é uma dinâmica relacional que deve envolver em sua trama mais de um sujeito. Esse fato seria a expressão de um contexto dialógico, no qual, a partir de uma espécie de remédio gerado pelo *élenchos* e seus mecanismos terapêuticos, muitas partes possam se influenciar, criando uma espécie de rede investigativa. “Ultimamente ele diz que sente a cabeça pesada quando se levanta” (*Cármides* 155b). A “presumível metáfora” da dor de cabeça de Cármides é emblemática. Sócrates é descrito como um médico capacitado para curar o desconforto físico através da intervenção da ação dialógica aplicada diretamente na alma. Quando está prestes a apresentar o remédio (*pharmákon*) para Cármides, que está para entrar em cena, graças a um fator surpresa e hilariante, notamos que Sócrates proporá um tratamento que não será individual, somente para o nobre jovem, mas para todos os jovens que estão ali presentes e que já assistem à discussão. O *élenchos* poderia ser entendido como verdadeiro *pharmákon* socrático:

⁵⁵ Alcibiades declara que diante de Sócrates tende à verdade, distante dele se perde em meio à “mundanidade”: “Sócrates é o único homem cuja presença me desperta um sentimento de que ninguém me julgaria susceptível: envergonhar-me (*aischýnesthai*) diante de outra pessoa. É isto: só me envergonho (*aischýnomai*) na presença dele. Tenho plena consciência, no meu foro íntimo, de não poder declarar-lhe não ser possível fazer o que me manda, porque, desde o momento em que me afastar dele, sinto-me novamente dominado pela paixão da popularidade” (cf. 216b).

⁵⁶ No âmbito do contexto dos trechos que vai de 160e à 161b ocorre cinco incidências do verbo *aischýnē*.

Menino, chama Cármides e diz-lhe que eu quero apresentá-lo a um médico, para consultar a respeito da indisposição de que se queixou, – Ultimamente ele diz que sente a cabeça pesada quando se levanta.

Sentados como estávamos, cada um de per si começou a empurrar vizinho, para abrir lugar ao seu lado para Cármides, de forma que dos dois da extremidade, um teve de levantar-se, e o outro derrubamo-lo de viés. Dirigindo para o nosso lado, Cármides sentou-se entre mim e Crítias. Nesse instante, amigos, fiquei atrapalhado e me vi abandonado da confiança habitual, com que contava para conversar naturalmente com ele. E depois de lhe haver dito Crítias que eu era o que conhecia o remédio, ele olhou para mim por maneira indescritível, como quem se dispunha a interrogar-me, vindo a formar um círculo em torno de nós as demais pessoas que se achavam na palestra. (*Laques* 155c)

A partir desse trecho, adentramos em um ponto crucial no âmbito da filosofia platônica, isto é, em um paralelismo entre alma e corpo, no qual a alma implica uma primazia com relação ao corpo⁵⁷. Na realidade, o *phármakon* socrático é o *élenchos*, logo, os *logoi*:

[...] precisamos tratar com muito carinho, se quisermos que a cabeça e todo o corpo fiquem em bom estado. As almas, meu caro, continuou, são tratadas com certas fórmulas de magia; essas fórmulas de magia são dos belos argumentos (*tous lógous eínai tous kaloús*). Tais argumentos geram na alma *sophrosyne*, e, uma vez presente a temperança, é muito fácil promover a saúde da cabeça e de todo o corpo (*tói allói sómati*).

O remédio são as palavras (*phármakon kaí tas epóidás*). As palavras estão na base da “fórmula mágica”⁵⁸ de Sócrates, estas estimulam um efeito

⁵⁷ O homem para Platão é um composto de alma e corpo. A superioridade da alma perante o corpo é constante neste contexto filosófico. Cabe, no entanto, apresentar rapidamente um discreto e despretensioso percurso histórico-conceitual a respeito da *psyché*: 1. Homérica (mito-poética): a alma entendida como um sopro (*pneuma*), ou como uma sombra (*skíá*) secundária com relação ao corpo físico; 2. Ligadas aos primeiros sistemas filosóficos (órfica e pré-socrática), como um fogo, ou como um *daimonion* (princípio divino), já dotada de uma primazia com relação ao corpo físico; e, enfim, aquela aqui em questão, ou seja, a 3. Ligada à tradição socrática, entendida como a sede do intelecto e da consciência, sede das virtudes e dos valores morais e éticos.

⁵⁸ O remédio do qual Sócrates faz alusão de modo metafórico seria a base de plantas que ele teria aprendido enquanto estava na Batalha de Potideia (por volta de 430 a.C.) devido a um encontro com um médico oriundo da região que hoje faz parte da Bulgária chamado Zalmoxe. Interessante e bastante completo é o material de Tuozzo, 2011.

terapêutico que se dobra sobre si mesmo e afeta quem escuta. Sendo assim, um movimento crítico voltado à reflexão moral começará a germinar na alma do jovem Cármides e de todos os outros jovens que ali estão presentes. Portanto, segundo nosso argumento, a variação do *élenchos* socrático neste diálogo é a pedagógica.

O *élenchos* entra em uma interpretação mais ampla e positiva na medida em que a ação de Sócrates chega ao público. Neste caso, não concordamos com a visão de Tuozzo (2011, p.6) quando em seu interessante e rico comentário ao *Cármides* diz que: “Nesta visão, o *élenchos* é, em suas aplicações individuais, uma prática essencialmente negativa”.⁵⁹

Mesmo que, em linhas gerais, o intuito do *élenchos* socrático naquele diálogo pareça ter como função principal verificar se Cármides pode ser ou não ser um filósofo, todos os jovens presentes na cena certamente se beneficiam com a mensagem. Portanto, o escrutínio é algo voltado para a coletividade, não se limitaria ao indivíduo.

A figura de Cármides se destaca entre os outros jovens pelos seus dotes físicos e intelectuais. No entanto, um motivo parece ser o mais evidente: como havíamos dito, ele pertencia à família de Platão. Segundo as informações de Nails (2002, p.244) que reconstrói toda a árvore genealógica de Platão e de seus descendentes, Cármides era filho de Gláuco III, irmão de Períctione, mãe do filósofo, portanto, tio de Platão. Crítias também pertencia à família de Platão, no entanto, percebemos que, com o intuito de salvar a reputação de seu mestre Sócrates, Platão transfere toda a culpa dos erros históricos do então jovem a Crítias.

Em umas de suas definições de temperança, Cármides apresenta um argumento que diz não ser seu e que teria ouvido de alguém mais velho que gozaria de certa credibilidade. Esse alguém é de fato Crítias. Seria possível sugerir que, com esse expediente, Platão quisesse lançar uma mensagem ao seu leitor/ouvinte: o jovem Cármides teria sido corrompido não por Sócrates, mas por sujeitos como Crítias.

De imediato, ao abordar o diálogo, notamos que Cármides depende de Crítias, pois ele não parece gozar de tanta autonomia de ideias. Talvez por

⁵⁹ *On this view, the elenchus is, in its individual applications, an essentially negative practice.*

isso, como resultado de ensinamentos de um tutor despreparado, tenha desenvolvido uma formação que o conduzirá a fazer parte de um governo de tiranos. Sócrates utiliza a estratégia do exemplo, convida Cármides a refletir sobre a atitude daqueles que o aconselham e destaca a necessidade de analisar que tudo aquilo que é dito deve ser dito segundo verdade. No entanto, acima de tudo, é necessário que se diga a verdade. Por sua vez, essa verdade deve implicar uma espécie de harmonização com sua postura de vida. Logo, o interlocutor de Sócrates deve falar de si para os outros, expondo-se, conseqüentemente.

Sugerimos que o efeito do *élenchos* no *Cármides* é pedagógico porque *in primis* propõe uma clara exposição do outro e *in itinere* pode efetivamente ocasionar a instrução dos outros. Em um primeiro nível psicológico, o interlocutor deve ser sincero e exprimir aquilo que acredita e faz. A dinâmica visa extrair duas camadas bem precisas: uma é relativa ao discurso, a outra, à ação. A sinceridade, no sentido de ‘se expor segundo a verdade’, não representa somente uma regra de comportamento do jogo dialógico, mas uma autenticação bem precisa no que tange à possibilidade (ou não) de o interlocutor honrar sua performance em público e mostrar a todos que pode sustentar sua visão teórica a respeito da questão que se discute.

Estamos analisando aqui especificamente o *Laques* e o *Cármides*. Todavia, em alguns outros diálogos, é bastante evidente o fato da caracterização de como a investigação filosófica deve ser ativada em conjunto⁶⁰ – o que também caracteriza um segundo grau psicológico.

⁶⁰ Importante aqui propomos todo o trecho de *Crítion* 48d: “**Sócrates:** Portanto, é a partir desse reconhecimento que se deve examinar isso: se é justo eu tentar sair daqui sem a liberação dos atenienses, ou se não é justo. Se isso se mostra justo, vamos tentar; mas, se não, vamos deixar pra lá. Quanto às observações que você fazia sobre gasto de dinheiro, opinião e criação de filhos, eu receio, Crítion, que isso seja, na verdade, o observado por aqueles que de modo leviano matariam e ressuscitariam alguém (se tivessem condições), sem reflexão alguma: essa maioria! Já nós, uma vez que o discurso assim determina, receio que nada mais devamos examinar senão aquilo que dizíamos agora há pouco: se faremos o justo ao darmos dinheiro (e gratidão) a esses que vão me tirar daqui – e ao nos retirarem e sermos retirados -, ou se na verdade agiremos mal ao fazer tudo isso. **Crítion:** Você me parece falar belamente Sócrates. Veja o que devemos fazer. **Sócrates:** Devemos fazer um exame conjunto, bom homem (*skopómen, ó agathé koinē*). E se você tiver alguma maneira de se contrapor ao meu discurso, contraponha-se, e serei persuadido; mas, se não tiver, venturoso homem, pare então de me proferir incontáveis vezes o mesmo discurso – de que é necessário que eu saia daqui contra a vontade dos atenienses. Porque tenho em alta conta agir assim com você persuadido, e não contrariado...Veja então o princípio do exame se lhe parece satisfatoriamente dito, e tente responder ao que lhe for perguntado conforme você de fato pensa. **Crítion:** Sim, tentarei. - Cf. *Górgias* 505e: **Sócrates:** Para me valer do dito de Epicarmo, eu serei suficiente, mesmo sendo

No *Cármides*, além dos jovens (154a), temos Crítias, o mais velho de todos que ali estavam. Em 162c Platão descreve seu temperamento⁶¹:

Ora, desde algum tempo Crítias dava mostras de grande mal-estar; desejoso de fazer boa figura diante de Cármides e das demais pessoas ali presentes, com muito esforço conseguira dominar-se até àquela altura; mas, num dado momento não pode conter-se.

Crítias entende o diálogo com Sócrates como uma competição (*erízen*). Preocupa-se com seu destaque pessoal diante do público pelo qual quer ser reconhecido e, diante do qual não deseja envergonhar-se. Pode-se apontar, então, que certa característica homérica é presente, tendo em vista que o herói naquele contexto não vivia para admirar, mas para ser admirado. Logo, a presença do público é de suma importância para Crítias, posto que ele

um só, para o que “dois homens diziam previamente”. Pois bem, é provável que isso seja absolutamente necessário. Todavia, se tomamos essa decisão, julgo que todos nós devemos almejar a vitória em saber o que é verdadeiro e o que é falso em relação ao que dizemos, pois é um bem comum a todos que isso se esclareça. Farei a exposição do argumento, então, como me parecer melhor, mas se algum de vós achar que eu concordo comigo mesmo a respeito de coisas que não são o caso, será seu dever, então, tomar a palavra e refutar-me. Pois eu, de fato, não falo como conhecedor do que falo, mas empreendo convosco uma investigação em comum (*alla zētō koinē*), de modo que, se quem diverge de mim disser-me algo manifesto, serei eu o primeiro a consenti-lo. Digo essas coisas, contudo, se parecer melhor que eu deva concluir a discussão, mas se não quiserdes, nos despeçamos agora mesmo e partamos! – Cf. *Cráilo* 384c: **Sócrates:** Hermógenes, filho de Hipônico, você tem que aprender com o antigo provérbio: “as coisas belas são difíceis”. Acontece que um aprendizado sobre os nomes não é coisa pequena. Se eu já tivesse ouvido a apresentação de 50 Dracmas de Pródico com a qual, segundo ele, o ouvinte começa sua instrução, nada o distanciaria de uma especificar aonde está essa verdade. Mesmo assim, eu me prontifico a partilhar de uma investigação com você e o Cráilo (*syzētein mentoi hétoimós eimi kai soi kai Kratylói koinē*). – Cf. *Mên.*80d: Para que eu, por minha vez, faça uma comparação contigo. Pois uma coisa eu sei sobre todos os belos: que se regozijam em comparações que se fazem com eles – é que isso lhes é vantajoso, pois que também são belas, creio, as imagens dos belos -; mas ei, de minha parte, não apresentarei uma comparação contigo. Quanto a mim, se a raia elétrica, ficando ela mesma entorpecida, é assim que faz também os outros entorpecer-se, eu me assemelho a ela; se não, não. Pois não é sem cair em aporia eu próprio faço cair em aporia os outros. Mas, caindo em aporia eu próprio mais que todos, é assim que faço também cair em aporia os outros. Também agora, a propósito da virtude, eu não sei o que ela é; tu, entretanto, talvez anteriormente soubesses, antes de me ter tocado; agora, porém, estás parecido a quem não sabe. Contudo, estou disposto a examinar contigo (*syzētēsai*), e contigo procurar o que ela possa ser.

⁶¹ Interessante lembrarmos *República* 366b; *mutatis mutandis*, o expediente dramático no qual Platão faz Trasímaco entrar em cena assemelha ao exórdio de Crítias no *Cármides*. Platão talvez queira mostrar a intolerância e a arrogância de certos personagens, vejamos: “E Trasímaco, muitas vezes, mesmo durante nosso diálogo, tentava intervir na discussão, sendo impedido pelos que estavam sentados a seu lado e queriam continuar a ouvir a discussão. Quando fizemos uma pausa, depois que falei, não mais ficou quieto e, retesando-se como um animal feroz, veio para cima de nós como se fosse agarrar-nos”.

configura suas ações com base nos jovens que assistem à discussão⁶². Se considerarmos o teor filosófico socrático-platônico, ele não entende o diálogo como um meio para a elevação de sua alma.

Considerando que encontramos de um lado Crítias (colérico⁶³ e combativo) e, de outro Cármides (o jovem promissor), e que ambos foram de fato homens públicos, é razoável propormos que ao menos a descrição de Crítias feita por Platão estaria inserida no âmbito de um silogismo deste tipo: *a.* a temperança é uma qualidade necessária para aquele que ambiciona governar; *b.* Crítias não era temperante; logo, *c.* Crítias jamais poderia ser um bom governante. A postura dialógica de Sócrates com Crítias não é a mesma daquela estabelecida com Cármides. Para o nosso argumento isso é importante, porque evidencia como Platão manobra Sócrates de acordo com o interlocutor.

Em 164a, em um importante momento do exame, Sócrates parece jogar com Crítias diante do público e o efeito irônico é expresso de modo bem preciso. Torna-se difícil não pensar que o estado psicológico da vergonha estaria implicado de alguma maneira naquele contexto:

Sócrates: É possível que nada impeça de estares com a razão, lhe falei; porém uma coisa me deixa perplexo: admitires que as pessoas temperantes podem não saber que são temperantes.

Crítias: Mas, eu não afirmei semelhante coisa.

Sócrates: Não declares-te há pouco, perguntei, que nada obsta a que sejam temperantes os artesãos, quando realizam trabalhos de outrem?

Crítias: Disse, realmente; porém, isso que importa?

Sócrates: Nada.

Crítias parece um interlocutor que luta para não ser envergonhado diante do público. Sócrates parece, além disso, saber que o temperamento do seu interlocutor tende ao ambiente da competição.

⁶² Interessante notarmos que, logo no primeiro momento em que o nome de Cármides surge no diálogo, surge pela boca de Crítias, como se ele quisesse, orgulhoso, dizer que o jovem era seu pupilo: “[...] é Cármides, meu primo, filho de meu tio Gláuco – verás quanto cresceu e como ficou.” (154b)

⁶³ *Memoráveis*. I, 2. 12: “Crítias foi o mais cúvido, violento e sanguinário dos oligarcas”.

Não raro, em meio à dinâmica dialógica, percebemos que a investigação filosófica não deve depender estritamente de qualquer vínculo de amizade filosófica. A investigação depende, sim, de um acordo (*homologia*), mas que funda, talvez, um tipo de amizade diferente daquela política, embasada em interesses muitas vezes escusos. Se, por um lado, a homologia funda uma amizade correta e sincera que tem por meta a verdade, por outro, cabe-nos sugerir que o real escopo dos textos socráticos (e aporéticos) de Platão é a investigação do verdadeiro. Todavia, interessa-o muito mais o incentivo que conseguir alcançar a meta.⁶⁴ Trata-se de experimentar, na vida prática, uma tensão que ambiciona estimular o que há de melhor no homem e direcioná-lo na imanência da vida. Em outras palavras, deve-se aplicar os pontos abstratos de uma especulação contemplativa na vida cotidiana.

A amizade filosófica parece não ocorrer na relação dialógica entre Sócrates e Crítias – talvez este último não fosse capaz de sustentar esse tipo de dinâmica por muito tempo. De fato, ao final do diálogo, Sócrates diz:

Eh, amigos! Ihes falei: que estais conspirando aí?
Pretendes usar de violência contra mim, sem me concederes liberdade de defesa?
Sim, usarei de violência, replicou, uma vez que ele o ordena. Por isso, reflete no que te cabe fazer.
Não há em que refletir, Ihe respondi; quando resolves fazer alguma coisa, e mais com emprego de violência, não há quem te resista.
Então não resistas, me disse.
Não resistirei, Ihe respondi. (*Cármides* 176 c)

O diálogo se conclui com o que denominamos de *topos* dialógico. Entendemos por *topos* dialógico um lugar comum presente em muitos diálogos do primeiro período de Platão, o qual se refere a uma função bastante precisa, a de apresentar Sócrates como carente do conhecimento. Por um lado, sua função é por fazer com os interlocutores – e também o público, na medida em que se considera nosso argumento de obliquidade do escrutínio socrático –

⁶⁴ Neste ponto convém lembrar a célebre passagem da *Apologia* 38a: “*hó anexétastos bíos ou biōtos anthrōpōi*” (a vida sem escrutínio não vale a pena ser vivida pelo homem).

não se abatam e não se considerem os únicos responsáveis pela condição de aporia da discussão⁶⁵.

Segundo nossa hipótese de trabalho, juntamente com a criação do ambiente da vergonha, esse *topos* dialógico representa um dos pilares do *élenchos* socrático. Particularmente, porque funda e lança a mensagem positiva, seja para os interlocutores Cármides e Crítias, seja para todos os outros jovens que assistem às discussões. Esses devem conduzir suas vidas investigando e, sobretudo, de modo contínuo, cumprir um trabalho crítico com suas próprias opiniões. No entanto, Platão se esforça de modo bastante inequívoco para nos apresentar um Sócrates ignorante. Impossível não pensarmos em um trecho fundamental da *Apologia*, no qual faz Sócrates declarar que não educa a ninguém (*Apologia* 19e). Para Platão, esse aspecto é simples e de fundamental importância. Desse modo, em diálogos como o *Cármides*, ele dissocia Sócrates da função de educador dos jovens. Consequentemente, se não os educou, não poderia tê-los corrompidos.

Nas últimas passagens do diálogo, os interlocutores deixam de lado o ar benevolente junto com as tentativas de serem temperantes e tornam-se agressivos em meio à dinâmica dialógica. Esta mudança de tonalidade emocional pode ser justificada porque Platão conhecia a biografia tanto de um quanto do outro. Mais uma vez pode ter intencionado apontar que Sócrates não teria nenhuma responsabilidade na formação de seus caracteres. Novamente, ocorre-lhe usar as palavras de Xenofonte quando diz a respeito da relação de Sócrates com jovens corruptos e violentos:

Longe de mim, se estes dois homens⁶⁶ fizeram algum mal à pátria, o propósito de justificá-los. Quais foram suas relações

⁶⁵ No conjunto dos diálogos elênicos propõe-se, no *Cármides*, a busca da definição do que é a temperança e, no *Laques*, a busca da definição do que é a coragem. A esse respeito, Fronterotta (2011, p. 113) afirma: “As investigações conduzidas nestes diálogos terminam com uma conclusão negativa, sem que consigam formular uma definição que possa responder de maneira satisfatória à pergunta: “o que é (*tí esti*) X?” Daí o caráter “aporético” que lhes é reconhecido por todo o leitor desde a Antiguidade. Pode-se propor pelo menos duas razões para a explicação deste malogro. Em primeiro lugar, as definições propostas exprimem, em cada caso, a banalidade e a generalidade da opinião comum e não estão em condição de atingir a universalidade e a imutabilidade de um saber seguro e definitivo; portanto, elas não são válidas em todos os casos e em todas as condições”.

com Sócrates, eis o que desejo esclarecer. Eram eles, por natureza, os mais ambiciosos de todos os atenienses. (*Memoráveis*, I,2. 14)

Ao longo do diálogo, Cármides se empenhou em pôr em ato um comportamento temperante. Possivelmente devido à sua pouca idade, isso nos faz pensar em um expediente bem preciso por parte de Platão. Devemos considerar que, ao longo de uma vasta tradição grega, a *sōphrosýnē* foi um estado d'alma encarnado tradicionalmente por jovens, anciões e mulheres.

Por ter crescido sob influência de homens como Crítias, Cármides, foi deixando sua natureza intemperante florescer. Ele deixou de lado todo um ideal de temperança, que seria apresentado por Platão em textos mais tardios como em a *República*, no qual o conceito de *sōphrosýnē* é de fato uma espécie de concreto de todas as outras virtudes, além de característica essencial dos *phílax*, sejam da ordem dos *epicouro*⁶⁷, sejam dos *archontes*⁶⁸.

1.5. ULTERIORES CONSIDERAÇÕES A RESPEITO DO DIÁLOGO *LAQUES* DE PLATÃO

Sustentaremos que, no ginásio palco da discussão do diálogo *Laques*, Platão nos mostra o *élenchos* socrático apontando para uma denúncia contra os pretensos sábios. É nessa altura que, segundo nossa proposta interpretativa, o *élenchos* prioridade de definição (PD) deixa de agir afim de efetivamente definir o conceito de coragem para passar a agir como um *élenchos* que denuncia a ignorância.

Resulta-nos de extrema importância chamar a atenção para um detalhe que amplia ainda mais a força ressonante do *élenchos* socrático que chega ao público. O exemplo estimulado pelo escrutínio apresentado por

⁶⁶ Nesta *facti species*, os dois homens mencionados por Xenofonte são Crítias e o jovem Alcibiades, não o jovem Cármides. Todavia, acreditamos, com isso, não desvirtuar nosso argumento que deve ser entendido em um âmbito de compreensão da relação Sócrates - juventude de um modo amplo.

⁶⁷ Podemos denominar de guardiões guerreiros.

⁶⁸ Podemos denominar de guardiões políticos.

Platão faz parte do mundo do interlocutor (General = Coragem)⁶⁹. É preciso notar aqui que se trata de um fator relevante, pois se o teste público promovido pelo *élenchos* se intensifica, vai na direção da formação de uma denúncia. Nesse sentido, para uma compreensão adequada do que chamamos de *élenchos* denunciativo, cabe apresentar essa variação do escrutínio socrático como pontual, porque não só põe em discussão as teses do interlocutor, mas também a sua postura de vida.

O Sócrates desse diálogo faz com que não somente os erros dos interlocutores ativos (o general Laques) sejam extirpados, mas também que aqueles passivos (o público) sejam educados e advertidos por intermédio da exposição justamente daqueles erros. Logo, a percepção da prática dialógica de Sócrates torna-se ao mesmo tempo individual e coletiva. Através dessa concepção, o *élenchos* denunciativo é ativado no momento em que o exame socrático atinge os jovens inseridos na cena dramática.

Segundo nossa proposta interpretativa, os jovens anônimos seriam os principais alvos da estratégia pedagógica platônica, não o nobre e renomado interlocutor. Platão aplicaria o escrutínio socrático com vistas a realizar um trabalho de propaganda. Por essa ótica, desejaria arquitetar e colocar em prática uma verdadeira “limpeza ética” contra os velhos padrões que até aquele momento influenciaram os movimentos políticos em Atenas.

De modo mais abrangente, compreender o *élenchos* que promove a denúncia é o mesmo que entender o tradicional *élenchos* prioridade de definição. Todavia, quando inserido em uma cena dramática com público, o tradicional *élenchos* prioridade de definição (PD) deve ser entendido na sua variação denunciativa. Dessa forma, o escrutínio socrático pode se efetivar como um instrumento eficaz que comprova que não há coerência entre o que expoentes importantes da sociedade civil dizem e o que fazem.

No caso do *Laques*, sustentamos que estamos diante de um escrito cujas intenções são políticas. Platão faz ali Sócrates agir na intenção de

⁶⁹ Este é um expediente que não é exclusivo do *Laques*, os temas tratados nos diálogos envolvem quase sempre o que poderíamos chamar de especialistas no assunto, as personagens são colocados frente a frente *ad hoc*; um exemplo preciso desta situação surge no *Eutífron*, em que Sócrates inspeciona o sacerdote Eutífron sobre a piedade, ou para citarmos mais um, no *Hípias Menor*, no qual Sócrates discute a respeito do valor de Aquiles e Odisseu com um especialista nos poemas homéricos, isto é, com o sofista Hípias de Élis.

fomentar uma mensagem pedagógica nos jovens que compunham o público ouvinte. O *élenchos* denunciativo de maneira inevitável projetaria a vergonhano interlocutor, uma vez que era o general, ou seja, aquele que, na trama, representava inicialmente o sujeito ponto de referência epistemológico que, após a denúncia, se encontrará derrotado e, conseqüentemente, envergonhado. Aquele que há pouco pensava saber como definir a coragem descobre diante da juventude sua impotência epistêmica.

Além do mais, devemos ressaltar que o impacto pedagógico do *élenchos* denunciativo se efetiva por completo no momento em que o próprio general reconhece seu fracasso público e define Sócrates como o educador ideal, quando diz ao seu colega Nícias:

Laques: Seja como for, aqui ao Lisímaco e ao Melésias eu vou dar um conselho: no que respeita à educação dos jovens, mandem-nos passear, a ti e a mim, e, como dizia no começo, não deixem aqui o Sócrates ir-se embora. Se eu tivesse filhos nessa idade, era exactamente isto o que faria. (*Laques* 200c.)

No *Laques*, não se define ontológica e epistemologicamente a coragem. Devido a essa aparente não-conclusão, gera-se um efeito negativo, uma vez que o diálogo nos apresenta apenas definições parciais que são obra dos deslocamentos lexicais. No entanto, nesta altura sustentamos que o escrutínio à luz de uma denúncia pública do interlocutor imprime certa positividade no diálogo tradicionalmente aporético, como descreve a própria passagem em 200e:

Sócrates: Ó Lisímaco, mas seria terrível uma coisa dessas – não aceder em colaborar para tornar alguém melhor. Se, de facto, nas conversas anteriores eu me tivesse mostrado sabedor e estes dois não sabedores, seria justo chamar-me a mim de preferência para este trabalho. Mas, neste momento, estamos todos caídos em aporia.

Na realidade, pensando a construção da performance de Sócrates e o desenho dialógico proposto por Platão, definimos nesta tese o diálogo como

aporético construtivo. Entendê-lo desse modo seria possível se pensarmos que, através de todos seus primeiros escritos, Platão ambiciona essencialmente construir não somente uma ação apologética para com seu mestre, mas, sobretudo, um ambiente pedagógico formativo para os jovens.

1.6. ULTERIORES CONSIDERAÇÕES A RESPEITO DO DIÁLOGO *CÁRMIDES* DE PLATÃO

No *incipit* do *Cármides*, cremos que seja possível encontrar as linhas mestras da relação entre filosofia e educação nos primeiros diálogos de Platão. Com isso, sugerimos a segunda variação do tradicional *élenchos* prioridade de definição (PD) em *élenchos* pedagógico.

O interesse do Sócrates de Platão pela educação é controverso. No *Cármides* é expresso, logo em 153d, quando, ao retornar da Batalha de Potidea (432 a.C), ele pergunta a Crítias como vão os jovens e as coisas da filosofia:

Sócrates: [...] passei por minha vez a informar-me de como iam às coisas entre nós, a filosofia e os jovens, e se entre estes algum se distinguia pela sabedoria, ou pela beleza, ou por ambas as qualidades.

Como resposta a essa pergunta, é apresentado a ele Cármides, o mais promissor exemplo de um jovem belo e bem quisto por todos. Cármides é um jovem bem-disposto à filosofia, bom e moderado, alvo ideal para: (i) absorver os ensinamentos de Sócrates e, segundo nossa proposta, (ii) ser instrumento vivo de amplificação do escrutínio socrático para outros jovens presentes na cena dramática do diálogo. É a partir de Cármides que, como veremos no próximo momento do nosso estudo, o *élenchos* pedagógico assume um caráter assimétrico. O escrutínio de Sócrates atinge Cármides e, a partir dele, repercute para os outros jovens ali presentes.

No *Cármides*, há um importante número de jovens ouvintes que assistem à performance de Sócrates, como o próprio Platão faz questão de enfatizar:

Sócrates: [...] cumprimentei Crítias e os outros – Crítias, que tinha, então, o olhar fixo na porta, vendo entrar vários rapazes em altercação acalorada, seguido de uma grande turba de acompanhantes. (*Cármides* 153c)

Essa construção dramática é o ponto central que evidenciaria o valor efetivo do que denominamos *élenchos* pedagógico. Através do escrutínio a *Cármides* – e como um professor exemplar⁷⁰ –, Sócrates logo mostra ao público sua preocupação com a ideal formação ética daqueles jovens, pois não está interessado na beleza dos corpos ou em bens exteriores. Para ele, seriam mais convenientes a beleza da alma e as riquezas interiores⁷¹.

O próprio tema do diálogo, a busca da definição de *sōphrosýne* alude etimologicamente à educação e ao cuidado da alma, já que essa palavra-conceito está ligada tradicional e filosoficamente à personalidade histórica de Sócrates⁷². Julgamos que a *sōphrosýne* (de modo mais comum, ‘temperança’, mas não convém excluir entendermos o conceito como ‘autocontrole’⁷³, ‘retidão mental’, ‘sabedoria’) possa ser considerada o concreto da virtude para Platão⁷⁴.

⁷⁰ Sócrates como educador é de fato algo que causa bastante críspação, no entanto, é interessante notar que o diálogo em questão é narrado em primeira pessoa, estruturalmente diferente da estrutura até então apresentada em outros diálogos daquele período. Julgo não secundário este fato, uma vez que habitualmente, de um modo geral, a própria prática pedagógica é efetivamente aplicada desta maneira.

⁷¹ Também aqui Platão é coerente com a imagem que nos mostra de Sócrates na sua *Apologia*. Sócrates, ao enfatizar sua preocupação com o educar em vista da riqueza interior, alude à estrutura tricotômica que preenche os valores da filosofia socrático-platônica por todos os primeiros diálogos, isso é “reflexão/verdade/alma”. Platão, também no *Cármides*, fará seu Sócrates implicitamente dizer que é preciso cuidar dos objetos certos: *reflexão, verdade e alma*, em detrimento dos valores referentes ao “dinheiro, à fama e à honra”. Não é novidade exclusiva do *Cármides* que o que Sócrates entende por “saber” é fundamentalmente um saber moral - ou seja, vinculado necessariamente a uma conduta. Talvez a novidade deste diálogo seja o fato de que provavelmente se estabelece a ideia muito famosa, que gerará muita literatura: a filosofia socrática é um “cuidar da alma”. Sobre esse tema, somente para citar um dos tantos textos que tratam essa temática, remeto a Foucault, pp.59-110.

⁷² Haja vista a imagem de Sócrates que emerge das páginas de um diálogo como o *Banquete*.

⁷³ Dentro deste contexto, o conceito de ‘*enkrateía*’ também é pertinente.

⁷⁴ Minha provocação surge, sobretudo, pelo fato de que nas *Leis* o filósofo dedica grande importância a este tema. É a virtude que, juntamente com a coragem, o livro I consagra essencialmente sua atenção.

A temperança é, portanto, o ponto de chegada e a grande conquista ética do modelo do homem platônico. Em uma discussão mais tardia, o filósofo vai querer que a *sōphrosýne* se estenda a todos os cidadãos, aos jovens, às mulheres e aos anciãos. Em um período de maior solidez filosófica, Platão reconhecerá a *sōphrosýne* como a virtude fundamental do homem político⁷⁵.

O conceito de *sōphrosýne* é fundamental, e talvez pudesse ser traduzido como ‘saúde da alma’. Todavia, independentemente da escolha com relação à sua tradução, esse conceito é para Platão parte fundamental do seu projeto pedagógico, fato que amplia ainda mais a importância do diálogo que nos propusemos a estudar. Não é certamente um acaso que Platão nos apresente um Sócrates que se preocupa com a educação dos jovens e trate, nesse diálogo, da saúde da alma com duas figuras muito relevantes da aristocracia ateniense, como também com dois futuros expoentes máximos do regime oligárquico dos Trinta Tiranos.

Nossa análise aponta também para os elementos estilísticos do diálogo, que corroboram ainda mais com nosso entendimento sobre o *élenchos pedagógico*. Percebemos no *Cármides* uma estrutura textual narrativa, uma espécie de fábula educativa estruturada a partir de uma situação inicial, um exórdio dialógico, uma tensão e uma aparente conclusão – uma adequação perfeita entre o compositor (Platão, o reformador que direciona o escrutínio de seu mestre), o interprete (Sócrates, o pedagogo), o músico auxiliar (o jovem Cármides) e a plateia de jovens que assiste à performance.

Se considerarmos que o Sócrates platônico é uma figura que se equilibra entre contemplação e atividade social, em outras palavras, entre uma postura ascética e racional e outra viva e pulsante de paixões, teremos personificadas nele todas as características fundamentais de um bom educador. Não obstante, sob a forma da nossa variação do *élenchos pedagógico*, o diálogo socrático tem como principal escopo estimular a moderação e agir para verificar se o jovem Cármides pode ser ou não um filósofo. Ulteriormente, também apresenta uma das principais riquezas do *élenchos* socrático: testar e orientar as populares almas coletivas e incitá-las também ao crescimento interior.

⁷⁵ Neste caso nos referimos a *República* 431e10-432a9.

Sustentamos que a presença do público de jovens que assiste à discussão no ginásio representa um elemento que deve ser entendido como a dimensão máxima do alcance público das apresentações pedagógicas do Sócrates platônico dos primeiros diálogos. Provavelmente, o conteúdo das apresentações de Sócrates nem mesmo representasse algo novo, uma vez que os ouvintes poderiam ter, mesmo de maneira pré-conceitual, já algum conhecimento de certas posições sobre a mensagem moral apresentada por Sócrates e, muitas vezes, procuravam deliberadamente ouvi-lo.

Sobre esse tema, encontramos respaldo em duas pequenas e emblemáticas passagens da *Apologia*, que podem nos ajudar um pouco mais na fundamentação de nosso argumento. Sócrates diz aos seus juízes:

Se alguém deseja me ouvir falar e realizar o que me concerne – seja mais jovem, seja mais velho –, isso nunca neguei a ninguém. (*Apologia* 33a)

Mas por que será que alguns gostam de passar muito tempo comigo? Vocês já ouviram, varões atenienses; eu lhes disse toda a verdade: porque gostam de ouvir os que pensam ser sábios (mas que não são...) sendo inspecionados (*exetazoménois*). (*Apologia* 33c)

Em uma célebre passagem do *Teeteto* é possível localizar algumas pistas da variação do *élenchos* prioridade de definição para o que chamamos de *élenchos* pedagógico. Além de indicar a importância do alcance do exame no público, essa passagem indica como a ação do *élenchos* pode ser até mesmo oblíqua, pois busca agir nos outros e não simplesmente no interlocutor principal, de modo reto visando exclusivamente o outro:

Sócrates: [...] a divindade me incita a partejar os outros... Porém os que tratam comigo, suposto que alguns, no começo pareçam de todo ignorantes, com a continuação de nossa convivência, quantos a divindade favorece progridem admiravelmente, tanto no seu próprio julgamento como no de estranhos. Neste ponto, os que convivem comigo se parecem com as parturientes: sofrem dores lancinantes e andam dia e noite desorientados, num trabalho muito mais penoso do que o delas. Essas dores é que minha arte sabe despertar ou acalmar. É o que se dá com todos. (*Teeteto* 150c)

A variação do tradicional *élenchos* prioridade de definição ao que chamamos de *élenchos* pedagógico deixa claro que o alcance da dimensão dialógica da ação socrática permite sugerimos que no diálogo de Platão poderíamos perceber que a mensagem se manifesta de maneira circular e alcança cada um dos indivíduos que compõem a plateia do diálogo.

Em diálogos como o *Cármides* e o *Laques*, temos uma imagem modelar de dinâmicas educacionais: da estrutura dos dois diálogos emerge claramente o fato de que a dimensão pública relacional é um pressuposto necessário para qualquer projeto educativo. Além disso, sustentamos que, em diálogos como o que nos dispomos a estudar, mesmo que amiúde tácito, o público deve ser considerado parte integrante da dinâmica filosófica dos diálogos⁷⁶.

⁷⁶ Como algo ainda mais ousado, que Platão em diálogos como o *Cármides*, quando mostra as performances públicas de Sócrates, poderia fixar as primeiras bases de sustentação da sua educação dialética que seria exposta posteriormente nos períodos de maior desenvolvimento da autonomia do seu pensamento. Sendo assim, gênese da dialética platônica reside única e exclusivamente naquele jeito de filosofar chamado de diálogo socrático. Esta é a tese *mutatis mutandis* de um dos grandes estudiosos do assunto Giannantoni, 2005.

CAPÍTULO SEGUNDO

PREMISSA

A maiêutica: representa a estratégia fundamental da prática socrática e se ativa mediante o diálogo. Na modalidade básica de perguntas e respostas curtas, a dinâmica dialógica é a mais adequada para que as ideias nasçam. O *élenchos* propõe nessa dinâmica uma espécie de limpeza intelectual em todos os envolvidos no processo, através de um exercício filosófico em conjunto (*synphilosophhein*) que permite uma aproximação da verdade e que evita a exposição dogmática. A maiêutica opera como um dispositivo gnosiológico capaz de conectar dois níveis: o mundo das coisas sensíveis e mundo das ideias.

2.1. PRIMEIRAS REFLEXÕES A RESPEITO DO ÉLENCHOS: ÉLENCHOS PADRÃO E PRIORIDADE DE DEFINIÇÃO

Propor sequer uma inflexão a respeito do *élenchos* não é tarefa fácil. Na visão desta tese, *élenchos* seria uma ação que deriva do verbo escrutinar⁷⁷. O termo é tradicionalmente indicado para propor uma refutação (*Apologia* 33a) ou, ainda mais genericamente, como censura ou crítica. A finalidade do *élenchos* socrático é a de tornar aqueles que podem e desejam capazes de transformarem-se, seja através de uma dinâmica negativa que visa uma demolição de argumentos e certezas, seja mediante uma mensagem preche de características positivas e construtivas. Notamos que o *élenchos* proporia uma dinâmica que, no âmbito do vocabulário platônico, poder-se-ia associar-se de maneira aproximativa à noção de *stréphein* (girada), pois propõe um jogo no qual quem se submete ao exame deve cumprir um movimento de giro de um

⁷⁷ Sabemos da importância da padronização da tradução dos termos, no entanto, optaremos eventualmente por traduzir *élenchos* por “escrutínio”. Escrutínio é o termo que mais se aproxima, segundo nossa hipótese, da prática socrática de inspecionar, uma vez que escrutínio quer dizer: *examinar com minúcia*.

estado de escuridão para um estado de clareza⁷⁸. O *élenchos* visa produzir no interlocutor uma virada, uma transformação, um voltar-se àquilo que mais importa, portanto, quer dizer dar as costas para as aparências errôneas geradas pela simples opinião. Sócrates muitas vezes surge como uma espécie de deus da discussão: “um deus interrogativo da escritunação”, capaz de estimular no outro uma virada em direção a si mesmo. Neste segundo momento do nosso estudo apresentaremos os pontos centrais da nossa tese.

Inicialmente, o *élenchos* possui um caráter pessoal. É um jogo de papéis entre um que pergunta e outro que responde. Todavia, essa característica comporia somente a primeira camada de toda a estrutura do exame socrático. Num sentido mais expandido, o exame produz um *kosmos* no qual os mecanismos funcionam num âmbito pessoal (individual), mas também social (coletivo).

Partimos de uma passagem da *Apologia* para fundamentarmos nosso argumento. Diz Sócrates: “Ficará claro, porém, que eu, ao longo de toda a minha vida, em público fui assim, e em particular do mesmo jeito” (*Apologia* 29e4). Parece-nos correto concluir que Sócrates vivia em público, logo tinha, de algum modo, uma atividade social; suas conversas envolviam jovens e estes de algum modo poderiam tentar imitá-lo.

Com isso, ocorre pensarmos em uma utilidade prática, social e coletiva do *élenchos* que não seria somente a refutação individual. Quando o exame é proposto em uma situação dramática enxuta, denominamos a estrutura de dinâmica dialógica padrão ou micro ação dramática – esta se refere a uma dinâmica na qual na cena se encontram Sócrates e um interlocutor. Na micro ação dramática, o resultado do exame socrático na maioria das vezes é negativo; todavia, haveria outro modo de ler o *élenchos*, bem como outra estrutura. Quando proposto numa situação dramática mais rica do ponto de vista dos sujeitos envolvidos na cena, denominamos a estrutura de dinâmica dialógica ampla ou macro ação dramática. Quando Sócrates e um (ou mais) interlocutor(es) se exibem discutindo diante de um público, poderíamos observar um resultado mais propositivo – a macro ação

⁷⁸ Sobre este aspecto remeto a *República* 518c, em que Sócrates diz: “Ora, disse eu, nossa discussão de agora nos indica que essa capacidade inserida na alma de cada um é o órgão com que cada um aprende, tal como o olho, não é capaz de voltar-se da escuridão para a luz...”

dramática apresenta estruturada a possibilidade de visualizarmos fins mais abrangentes do exame.

De uma forma ou outra, diante do público ou não, no interior da dinâmica proposta pelo *élenchos* é essencial que o interlocutor escrutinado esteja primeiramente convencido das suas próprias premissas e que esteja predisposto a conversar. A combinação destes elementos é chamada de *homologia*, uma vez que o próprio texto dirá que “não é possível persuadir a quem não nos dê ouvidos” (*República* 327c4).

Além disso, a predisposição para o diálogo deve assegurar uma coerção necessária para que seja constituído aquilo que percebemos como uma comunidade discursiva, pois sem ela o *élenchos* não pode existir nem tampouco agir. A maneira como Sócrates aparece destacado e à frente da coletividade, tanto no *Laques* quanto no *Cármides*, sugere uma relação especial de Sócrates com duas entidades: indivíduo e com a coletividade.

Em alguns casos, a ação investigativa que tem início a partir do *élenchos* é feita em conjunto e considerará mais atores. Justamente por este fato que retificamos que o *élenchos*, antes de tudo, funda uma comunidade discursiva com finalidades pedagógicas, políticas e sociais. É relevante a relação entre o filósofo e a multidão. Pensada em um ambiente público, a prática dialógica pode se ampliar na medida em que mais sujeitos se engajem na discussão.

Benson (1990, p.19) alude a um tipo de interpretação da prática socrática, no entanto, sua postura interpretativa deveria contemplar apenas uma modalidade interpretativa do *élenchos*, denominada ‘prioridade de definição’, que traria consigo o limite de agir, no que chamamos anteriormente de micro ação dramática. Essa modalidade se direcionaria somente para a análise de um outro⁷⁹, logo, estaria partindo de uma base interpretativa daquilo que denominamos dinâmica dialógica padrão.

Benson apresenta o *élenchos* PD no seu artigo *The priority of definition and the socratic elenchus* (1990, p.23) da seguinte maneira: a Sócrates tem sido frequentemente atribuído o princípio conhecido como

⁷⁹ O principal interlocutor de Sócrates.

"prioridade do princípio da definição" - se A não sabe o que a F-dade é, então A não sabe nada sobre a F-dade.⁸⁰

Essa modalidade interpretativa do escrutínio socrático chamada "élenchos prioridade de definição (PD)" é o que Vlastos (1994, p.11) nomeia por "élenchos padrão (*standard*)" e parece também considerar somente a dinâmica dialógica padrão que se dirige para a análise de um outro⁸¹. Não aponta para a presença de mais sujeitos, não considera, portanto, uma dinâmica mais ampla – parece desconsiderar a própria estrutura dramática do diálogo. Parece-nos que Vlastos e Benson não consideram o aspecto da coletividade dentro dos diálogos socráticos.

Os diálogos apresentam um público, anônimos, mas que não são ninguém, a referência à plateia é textual: em 154d Sócrates diz: "Critias, observando a porta viu alguns jovens que entraram, brincando uns com os outros e seguidos por muitas pessoas."⁸² O ato de olhar pressupõe que algo seja visto. Sendo assim, até mesmo grandes especialistas, como Vlastos e Benson, não consideram o público do diálogo. Trata-se de ninguém, mas esse ninguém, dentro do âmbito da estrutura dramática de Platão, assume um valor ontológico, pois 'ver' é sempre 'ver algo'. Sendo assim, a plateia do diálogo de Platão – a coletividade – é algo que precisa existir, mas que, ao mesmo tempo, não é vista.

Essas duas maneiras de considerar o *élenchos* (*priority of definition* e *standard*) são o ponto de partida da hipótese de trabalho desta tese, hipótese essa que propõe duas precisas variações do *élenchos* que permitirão alargar e tornar mais abrangentes o modo clássico e canônico de ler o exame. O *élenchos* poderia ser estudado como uma espécie de prática entendida como uma ação que estabelece uma primeira camada para a criação de um ambiente investigativo pedagógico dentro da cena dramática do diálogo. Portanto, o *élenchos* teria nessa primeira camada o escopo de descortinar⁸³ alguma personagem que discute com Sócrates na cena, partindo da criação de

⁸⁰ "Socrates has frequently been ascribed something like the following principle (known as 'the priority of definition principle'): If A fails to know what F-ness is, then A fails to know anything about F-ness".

⁸¹ Como no caso anterior, tratar-se-ia do principal interlocutor de Sócrates.

⁸² O grifo é nosso.

⁸³ Entendemos por descortinar o ato de tornar evidente algo, evidenciar, mostrar, revelar.

uma rede argumentativa, desde alguma afirmação decorrente da convicção pessoal do interlocutor.

Quando o tema é o exame, resulta bastante comum dizer que Sócrates tinha um método. Deste momento em diante, começaremos a acenar para a possibilidade de associar o termo 'forma prática' ao *élenchos* socrático. Sugerimos essa medida, pois no interior do ambiente dos diálogos da juventude de Platão talvez não seja completamente adequado definir o *élenchos* socrático como um método, como faz Irwin (1995, pp.17-30)⁸⁴, Vlastos (1994, p.33) e muitos outros importantes estudiosos do assunto. Irwin, por exemplo, sugere que nos diálogos socráticos o método de argumentação característico de Sócrates é o interrogatório sistemático unido de uma contra-argumentação.

Entretanto, o *élenchos* não propõe uma dialética definitiva estimulada por um método, além de faltar nas dinâmicas dialógicas dos primeiros diálogos de Platão o momento da unidade e, nesse sentido, Aristóteles, por exemplo, afirmou que, com Sócrates, o *tí esti* estimulava a busca de uma essência geral, mas não considerava essa essência como algo que existisse separadamente, o que viria a fazer Platão, posteriormente, a partir de sua influência socrática⁸⁵. O método platônico é muito ligado também ao processo de *diairesis* (divisão), de fato, um método especial. Talvez ele reúna toda a potência da dialética, pois ele consiste na divisão de um gênero em espécies contrárias para subsumir a coisa buscada sob a espécie adequada.

Dentro deste panorama, parece-nos mais adequada a solução proposta por Walsdorf (2003, p.298). Ele defende que quando Sócrates propõe o *élenchos*, seja na sua modalidade interpretativa clássica – prioridade de definição (Benson) -, seja na modalidade padrão (Vlastos), não estaria acontecendo um evento propriamente que pudesse ser denominado como um método de investigação. No contexto dos primeiros diálogos de Platão, o autor sugere que Sócrates tem um *manner or style* (uma forma ou um estilo) de perseguir as definições. Com base na posição de Walsdorf, o que Sócrates

⁸⁴ Irwin dedica todo o segundo capítulo da sua principal obra *Plato's ethics* (1995) à questão do escrutínio e o define como um método. Os três principais tópicos daquele capítulo são: Socratic ignorance and socratic method; Socrates's constructive method e Difficulties in socratic method.

⁸⁵ *Metafísica*. XIII, 4, 1878b 23.

professa naqueles diálogos é algo como um estilo. Neste trabalho, optamos por definir o que faz Sócrates no outro para os outros, ou em outras palavras, no seu interlocutor diante do público, nem seja um método nem um estilo, mas uma forma prática dialógica voltada para interesses éticos e morais, visando a coletividade.

O caráter dessa sua forma prática traria em sua constituição uma função ética, e o caráter dessa função ética existiria em função de ser uma ação aos moldes de uma forma prática. No que tange a estrutura do *élenchos*, ocorrem duas atividades que se entrelaçam, formando uma só dinâmica prática e ética. Ilustramos o exame com uma imagem bipartida: a parte prática ilustramos com um traço côncavo  a parte ética, por outro lado, ilustramos com o traço de um ângulo convexo ... A prática e a ética formam uma espécie de esfera bem rotunda. O *élenchos*, portanto, é representado como uma ação dialógica circular abrangente que envolve todos os presentes na cena dramática do diálogo.

Ao que parece, o próprio Sócrates confessa na *Apologia* (33b9) algo que faria menção que sua atividade seria algo mais próximo de uma prática:

Mas por que será então que alguns gostam de passar muito tempo comigo? Vocês já ouviram, varões atenienses; eu lhes disse toda a verdade: porque gostam de ouvir os que pensam ser sábios, e que não são, sendo inspecionados (*exetazoménois*), pois não é algo desagradável. Mas praticar isso⁸⁶ (*práttein*), conforme já disse, o deus tem-me determinado a fazer...

Vlastos, em *Socratic Studies* (1993, p.1), inicia sua obra relacionando o método (*The socratic elenchus: Method is all*) à forma prática do *élenchos* socrático. No entanto, na mesma obra, nos chama atenção um detalhe quando o autor diz que o Sócrates que fala por Sócrates nos primeiros diálogos nunca usa a palavra 'método' e nunca discute seu método de investigação. Essas duas aparentes definições com relação ao *élenchos* nos parecem divergentes e relevantes, uma vez que se sabe que as primeiras

⁸⁶ O grifo é nosso.

ocorrências do termo ‘método’ estão no *Fédon*⁸⁷. Além disso, é uma opinião bastante difusa a não associação deste texto à fase dos diálogos da juventude de Platão. Sugerimos uma discreta, porém importante, linha de separação entre prática e método. Nesse sentido, a prática socrática seria uma espécie de um exercício de aprimoramento intelectual/espiritual mais de caráter prático, não somente contemplativo⁸⁸.

Notamos um ponto interessante: dentro do universo dos primeiros diálogos de Platão, Sócrates começa com o pressuposto de que nada sabe, logo, conduz os homens que são envolvidos em sua prática dialógica à consciência da ignorância, ou seja, tenta adequá-los ao seu pressuposto. Com Platão, não desconsiderando as dificuldades de fato existentes a respeito das limitações de fronteiras que envolvem as figuras de Sócrates e de Platão, ocorreria uma fundamental diferença. Platão começaria sua autonomia filosófica (se assim poderíamos dizer) a partir de sua fase de produção mais madura como o pressuposto de uma unidade ontológica, fato que irá canalizar com a criação de um método propriamente dito. Isso é, a ideia do *sommo Bem-Verdade-Beleza* – o grau máximo do conhecimento (*toû agathou idéa megiston máthēma*)⁸⁹.

De acordo com a perspectiva que adotamos, um método pressupõe uma situação que vai conduzir a um lugar do pensamento no qual a contradição discursiva deve ser superada⁹⁰. Na dinâmica dialógica proposta pelo escrutínio socrático, as contradições devem se mostrar de diversas maneiras e agir em diversos atores. Nesse sentido, Sócrates pode ser lido como um ator que representa um papel esperado: o de denunciar pontos de

⁸⁷ “Portanto, ainda uma vez: com qual das duas espécies mencionadas, segundo te parece, diante de nossos argumentos passados e dos de agora, a alma tem mais semelhança e parentesco? Penso não haver ninguém, Sócrates, por mais dura que tenha a cabeça, que seja capaz de não concordar, seguindo esse método (*methódou*), em que, em tudo e por tudo, a alma tem mais semelhança com o que se comporta sempre do mesmo modo, do que com as coisas que não o fazem. Não entendo por que motivo, quando alguém divide uma unidade, esse ato de divisão faz com que esta coisa que era uma se transforme em duas! Essa coisa que produz duas unidades é contrária à outra: antes, acrescentou-se uma coisa à outra – agora, afasta-se e separa-se uma de outra. Nem sequer sei por que um é um! Enfim, e para dizer tudo, não sei absolutamente como qualquer coisa tem origem, desaparece ou existe segundo esse método (*methódou*) de investigação.” Cf. 79e - 97b.

⁸⁸ O que denominamos de uma espécie de *áskesis* dialógica.

⁸⁹ Para esse alto aspecto da filosofia de Platão, remeto especificamente à *República*, 505a.

⁹⁰ Algo que vai na direção do princípio de não contradição, no qual é impossível que uma mesma coisa seja e não seja ao mesmo tempo.

vista epistemológicos contraditórios de interlocutor para uma plateia de jovens silentes e observadores.

De fato, o êxito de Sócrates consiste justamente em exaltar a dúvida nos outros ao promover a contradição presente na posição do outro, logo, não ocorreria *tout court* associar o *élenchos* a um método filosófico. Talvez houvesse um método socrático, mas uma forma prática de dialogar de cunho interrogativo que a partir de uma outra unidade (um interlocutor – o outro) vai agir numa outra multiplicidade (um público – os outros); o movimento de platônico vai da multiplicidade à unidade; a prática socrática vai da unidade à multiplicidade.

Giannantoni (2005, p.143) diferencia a situação dialética daquela dialógica e vai além ao propor que o verdadeiro método de investigação é a teoria dialética, que surge somente após o período de produção dos primeiros diálogos de Platão com a formulação das noções de ‘hipóteses’ e ‘divisão’. Portanto, caminhando para a conclusão desta sessão, cabe dizer que, nos diálogos que estudamos na parte anterior deste trabalho, o *élenchos* deve ser entendido em todos seus efeitos como uma forma prática investigativa e não como um método de pesquisa efetivamente por dois motivos: o conceito de método em Platão seria (i) mais profundo filosoficamente e (ii) se encontra em um outro período da produção do filósofo. Segundo o autor italiano, esta situação pode ser pontuada e localizada de modo bem preciso a partir de *República II-X*, *Parmênides*, *Fedro*, *Sofista* e *Político*. No contexto de diálogos socráticos como o *Laques* e o *Cármides* haveria somente dúvidas, críticas e um desejo de saber que devem surgir a partir do reconhecimento da própria ignorância, pelo menos ali esses pontos estariam em questão, e não como propostas de um método positivo e completo.

A filosofia de influxo socrático é especulativa e se desenvolve a partir da sua forma prática dialógica, isso é, um mecanismo escrutinador de contradições e não de positivities oriundas de um método. Ou seja, entende-se que a forma prática dialógica socrática de escrutinar é a matéria prima do diálogo e propõe um simples impulso dialético e não uma teoria dialética propriamente dita.

2.2. AS FUNÇÕES E CARACTERÍSTICAS DO QUE DENOMINAMOS DE FORMA PRÁTICA DIALÓGICA

O *élenchos* é eficaz para mostrar somente que existe uma incoerência inicial de nível lógico discursivo e não um porquê resolutivo de essa incoerência existir. Por apenas apontar o suposto problema, em vez de solucionar, o *élenchos* é um instrumento valorizador de dúvidas, logo, a prática de Sócrates apresenta algumas contradições em sua dinâmica. Por exemplo, notamos esse ponto em um importante diálogo elênquico, *República* I. Nesse caso, inicialmente, Sócrates define a justiça como ‘sabedoria e virtude (351a5)’ e, momentos depois, em 354c, diz ao seu mesmo interlocutor, Trasímaco, que nada sabe sobre a própria justiça.

O *élenchos* não propõe a estabilidade do conhecimento, o que provavelmente seria a função de um método. Por outro lado, promove a mensagem positiva de que para empreender qualquer pesquisa, cujo objetivo seja alcançar algum tipo de técnica ou domínio cognitivo de algum objeto de estudo, deve-se admitir a própria ignorância. A forma prática de escrutinar revela que o conhecimento humano depende do reconhecimento da própria ignorância. Esse ponto é bem acentuado na *Apologia*:

Pois eu, varões atenienses, não obtive esse nome nenhuma outra razão a não ser por causa de uma certa sabedoria. Que tipo de sabedoria é essa? A sabedoria que é humana, talvez. Na realidade, nessa corro o risco de ser sábio (*Apologia* 20d).

Em que consiste aquela sabedoria humana na qual Sócrates declara ser sábio? Cabe esclarecer que, primeiramente, fala-se de dois tipos de sabedoria: uma humana e outra maior que humana; e que, portanto, não é possível alcançar aquela maior, uma vez que partimos e permanecemos na condição humana. Esse fato não deve ser um impedimento para a vontade de conhecer, logo, ocorre considerar aquela maior ao menos como um parâmetro. Não obstante à sua relativa ignorância (*oîda oude oíoma*), o filósofo não terá dificuldades em aprender (*dysmátheia*), não trará em sua alma escarces de

inteligência, nem mesmo uma pequenez mental (*aphrosýne*); traz no seu étimo o prefixo *philo* que o ligaria de modo estreito à *sophia*, ou seja, à sabedoria. *Phileín* significa ter cuidado – algo muito mais amplo e complexo do que um simples amor -, *sophia* deriva efetivamente de *saphez*, que quer dizer claro, luminoso que, por sua vez, deriva de *foz*, de luz.

Deve-se manter o desejo de conhecer vivo, porém, sempre consciente dos seus limites. O filósofo distinguir-se-á dos homens comuns por estes dois pontos: primeiro porque é ciente de seus limites e, segundo, porque mesmo assim ambiciona o verdadeiro saber. O *élenchos* é fundamentalmente a base para tudo isso.

Contrário à simples opinião, após escrutinar um político reconhecido como sábio para muitos outros homens, Sócrates diz:

Sou sim mais sábio que esse homem; pois corremos o risco de não saber, nenhum dos dois, nada de belo nem de bom (*kalon kagathon*), mas enquanto ele *pensa* saber algo, *não sabendo*, eu, assim como *não sei* mesmo, também *não penso* saber... É provável, portanto, que eu seja mais sábio que ele numa pequena coisa (*smikrōi tini*), precisamente nesta: porque aquilo que não sei, também não penso saber (*Apologia* 21d).

A respeito dos primeiros diálogos de Platão, Vlastos (1991, p. 46) não funda uma sistematização no sentido de ordem dos diálogos de Platão. Porém, contribui significativamente para o estudo do tema, pois apresenta uma divisão minuciosa de todos os diálogos. Divide-os em três grandes grupos (Grupo I, Grupo II e Grupo III). O que particularmente interessa para os fins deste trabalho é a subdivisão que ele efetua no primeiro grupo. O que ele chama de Grupo I é dividido pelas letras *a* e *b*. A letra *a* é associada aos que ele denomina *The Elenctic Dialogues*, que, listados em ordem alfabética, são: *Apologia*, *Cármides*, *Críton*, *Eutífron*, *Górgias*, *Hípias Menor*, *Íon*, *Laques*, *Protágoras*, *República I*. Por outro lado, nos diálogos associados com a letra *b* figuram aqueles denominados *The Transitional Dialogues*. São aqueles supostamente escritos após todos os relacionados à letra *a*, porém, colocados antes de todos os do Grupo II e III. Listados em ordem alfabética são: *Eutidemo*, *Hípias Maior*, *Lísis*, *Menexeno*, *Mênon*.

Em meio aos diálogos do Grupo I, convém pontuar que a prática socrática de escrutinar é voltada para a criação de um jogo de perguntas e respostas que naqueles diálogos do grupo I.a implica uma forte característica agonística. Naqueles diálogos, além de todo sistema de investigação lógico-epistemológico provocado pelo *élenchos*, seria possível associar a prática à uma espécie de ação heroica ligada ao estabelecimento de um *ethos* filosófico. Desse modo, Sócrates usa seu *élenchos* como um herói usa sua arma numa batalha.

O núcleo da forma prática é composto por uma simples pergunta: “que é?” (*ti estí;*). Porém, convém notar que, em meio às tentativas argumentativas de descortinar o outro⁹¹. Sócrates mostra um padrão investigativo cuja própria natureza lógica ele não questiona. Sobre esse interessante ponto, ocorre mencionar a tensão do debate Sócrates – Trasímaco no emblemático trecho do primeiro livro da *República*:

Por que esse bom-mocinho, sempre fazendo medidas um ao outro? Vamos! Se é que, de verdade, queres saber o que é o justo (*to díkaion hótí éstí*), não fiques só interrogando (*eróta*) nem te esforces em refutar (*elenkhōn*) quando alguém te dá uma resposta, já que sabes muito bem que é mais fácil perguntar que responder. (*República* 336c)

Qual é a consequência de uma postura interrogativa? Do ponto de vista da *Apologia*, Sócrates se define como um auxiliar do deus⁹², um homem que deve circular investigando sem se posicionar diante dos problemas. Deve somente fazer perguntas interrogando em conformidade com o deus (*Apologia* 23a) e deixando bem marcado aqueles dois tipos de sabedoria que acima expusemos.

Nos diálogos elênquicos, Sócrates desenvolve uma dinâmica dialógica prática e competitiva que consiste em estimular a ação de raciocinar e

⁹¹ Ação de descobrir o que está enevoado. Nesse caso, trata-se da finalidade final do *escrutínio* socrático, isto é, revelar para o público o falso saber do interlocutor.

⁹² Cabe notar o provável “teor irônico” criado por Platão, ao ilustrar a relação de Sócrates com o deus. Inicialmente, ele apresenta Sócrates como um auxiliar do deus; mais adiante (23c) ele conclui fazendo Sócrates dizer que nunca teve tempo para realizar nenhuma atividade política nem familiar e que por causa da sua servidão ao deus viveria numa “penúria extrema (*peníai muríai*)”.

expor o outro para os outros. Platão não faz Sócrates definir o “*ti est?*” do seu próprio *élenchos*, não revela todas as regras do seu jogo e isso dificulta ainda mais as tentativas de uma exegese precisa da sua forma prática. A pergunta “que é?” usada na sua forma prática de investigação para escrutinar o outro nunca foi usada para questionar a sua própria prática.

Passamos agora a sugerir uma leitura alternativa do *élenchos*, que não visa, naturalmente a exclusão de nenhuma outra com relação ao tema. Mais do que isso, intenciona, na medida do possível, unir as tantas análises tradicionais que se ocupam da figura do Sócrates de Platão e de sua dinâmica dialógica nos primeiros diálogos.

2.3. DOIS MOMENTOS QUE PODEM NOS FAZEM PENSAR EM OUTRA PERSPECTIVA DE INTERPRETAR A FORMA PRÁTICA SOCRÁTICA

O desenho do comportamento de Sócrates que gostaríamos de destacar começa a ser expresso a partir três pequenas passagens da *Apologia*; na primeira lemos em 28e4: “agora com o deus a me posicionar, conforme pensei e supus – que devo viver filosofando e inspecionando (*exetázonta*) a mim mesmo e aos outros” –, na segunda (33a): “Ficará claro, porém, que eu, ao longo de toda a minha vida em público”. Finalmente, na terceira em (33c) lemos: “alguns gostam de passar muito tempo comigo – porque gostam de ouvir os que pensar ser sábios sendo inspecionados”.

As três passagens representam para nós uma crescente, que alcança o ápice na última passagem:

- a) A primeira, como se nota na passagem, diante dos juízes, transforma Sócrates numa espécie de soldado⁹³;

⁹³ Sócrates esteve nas campanhas em Potideia, Délio e Anfípolis (432 a.C. – 429 a.C., 422 a.C., e 424 a.C.) onde, segundo Platão, teria se destacado como modelo de obediência, força e competência. Essas foram as ocasiões nas quais parece ter deixado a pátria. Em uma fundamental passagem da *Apologia*, Platão associa seu empenho militar com seu empenho como filósofo. Em 28e lemos: “Pois na verdade, varões atenienses, assim é: no lugar onde nos posicionamos (por considerarmos o melhor) ou somos pelo comandante posicionados, nele devemos, segundo me parece, ficar e correr riscos, diante da vergonha não mais calculando nem morte nem nada mais. Eu mesmo agiria terrivelmente, varões atenienses, se, tendo antes ficado, como qualquer outro, no lugar onde me posicionavam, quando os comandantes (que vocês mesmos escolheram para me comandar) a mim me posicionavam (tanto em Potideia

- b) A segunda, por sua vez, evidencia sua atividade pública;
- c) Na terceira ele diz que tinha um público.

Ocorre destacar a presença e a noção de público. Nossa noção entende: primeiro uma relação concreta, ou em todo caso instituída e subentendida entre o personagem Sócrates (o condutor do debate) e o público (os jovens do drama), e essa relação pode e deve ser instituída e desenvolvida – eis a base da nossa proposta interpretativa.

Vemos que Platão aponta que Sócrates, além de cumprir uma espécie de missão, tinha uma atividade social na medida em que contava com os jovens que gostavam de ouvi-lo escrutinar os homens. Talvez gostassem de assistir Sócrates não somente pelo prazer de presenciar um *ágon* (sabe-se quão apaixonada era a sociedade grega pela luta e a prática socrática era uma performance que imprimia uma dinâmica de disputa evidente), mas certamente porque algo também deveriam aprender. Alguma mensagem pedagógica, juntamente como o espetáculo da vergonha alheia, emergiria de tudo aquilo. A essa altura, em alguns casos convém acreditar que o *élenchos* possa ter algum efeito oblíquo – quando aplicado no interlocutor, poderia se refratar de modo que perceberíamos algum impacto persuasivo justamente na plateia formada pelos jovens filhos de Lisímaco e Melésias, no caso de um diálogo, e nos amigos de Cármides, em outro.

Com isso, a partir do contexto da *Apologia*, através do discurso de Sócrates no tribunal, Platão talvez quisesse evidenciar que o principal receptor da mensagem socrática não deveria ser somente o seu principal interlocutor, mas, sobretudo, que esses jovens os quais habitualmente assistiam às performances do seu mestre participavam indiretamente, de modo anônimo, de todo o processo.

Parece evidente que a finalidade central do conteúdo filosófico apresentado por Platão é direcionada aos jovens. Menções a estes são bastante ricas em alguns diálogos. É possível, portanto, que duas passagens corroborem nossa hipótese que compreende o *élenchos* como algo

quanto em Anfípolis e no Délio), e tendo o corrido o risco de morrer, agora, ao contrário, com o deus a me posicionar, conforme pensei e supus – que devo viver filosofando e inspecionando a mim mesmo e aos outros”.

diretamente relacionado com a geração dos mais jovens. A primeira passagem encontramos na *Carta VII* e a segunda em *República III*:

Com este estado de espírito e armado de ousadia, parti de casa, não com alguns imaginavam, mas envergonhando-me ao máximo de achar que era apenas capaz de um único discurso vazio (*logos mónon*), não empreendendo nenhuma ação (*ergou de oudenos*), correndo o risco de primeiro trair a hospitalidade e o companheirismo do Díon, nos não pequenos riscos em que realmente se encontraria. Se então ele sofresse algo, por ter caído sob domínio de Dionísio e de outros inimigos, chegasse a nós fugindo e pedisse, dizendo: “Ó Platão, venho a ti, fugindo, não precisando de hoplitas nem de cavaleiros, incapaz de afastar os inimigos, mas precisando de palavras e conselho, pelo quais muito bem sei que és capaz de incitar os jovens ao que é bom e justo, exortando cada um à amizade e companheirismo com os outros. (*Carta, VII. 328c2*)

Todos vós que estais na cidade sois irmãos, como diremos ao fazer o relato, mas, ao plasmar-vos, o deus, no momento da geração, em todos que eram capazes de comandar misturou ouro, e por isso são valiosos, e em todos os que eram auxiliares daqueles misturou prata, mas ferro e bronze nos agricultores e outros artesãos. Já que todos vós sois da mesma estirpe, no mais das vezes geraríeis filhos muito semelhantes a vós mesmos, mas, às vezes, do ouro seria gerado um filho de prata e, da prata, um de ouro, e assim com todas as combinações de um metal com outro. Conheces um jeito que os faça acreditar nesse mito?

De forma alguma... disse. Pelo menos, quanto a esses de quem falas... Acreditariam, entretanto, os filhos deles, os seus descendentes e os pósteros (*República 415a-d*).

Desses indícios emerge um valioso conteúdo. Considerando as palavras de Platão podemos pensar que o interlocutor representaria uma espécie de etapa, um meio, e não o destinatário final da dinâmica proposta pela forma prática do *élenchos* socrático.

A partir de agora, nossa leitura do *élenchos* proporá uma pouco mais dessas nossas duas naturezas alternativas ligadas à forma prática investigativa padrão de Sócrates. Chamaremos uma de dual e a outra de plural: a primeira é reta e apresenta um encontro, por sua vez, a segunda, a partir da refração do exame, seria oblíqua e fundaria uma comunidade dialógica.

2.4. AS DUAS VIAS DO ÉLENCHOS

A utilização de personagens históricos por Platão em nossos dois diálogos favorece uma visão da história. Platão escolhe personagens de um passado recente para a construção dos seus diálogos com o escopo de instaurar uma mudança na sociedade do seu tempo. Dentre os interlocutores de Sócrates, encontramos muitos sofistas e personagens de relevo da realidade ateniense, como os generais Laques e Nícias, e homens políticos, como Crítias. Desse modo, o filósofo indicava uma contraposição bem precisa do estilo educativo e da visão de mundo proposta por aqueles personagens que muitas vezes eram compostos por relativismos gnosiológicos e valores arcaicos. O público presente na cena do diálogo conhecia aqueles personagens e é justamente neste ponto que ocorreria o efeito refratado do *élenchos*, que passa a agir em meio a uma dimensão pública.

Seguindo a mesma linha interpretativa de Vlastos (1991, p.47), sustentamos que, dentro do conjunto dos diálogos elênquicos, “Sócrates é exclusivamente um filósofo moral”. No entanto, no âmbito dos diálogos elênquicos, especificamente no *Laques* e no *Cármides*, o que denominamos de *élenchos* reto pode possuir, na realidade, um valor diferenciado, um pouco mais amplo do ponto de vista de seus desdobramentos hermenêuticos.

O núcleo da presente hipótese propõe que o alcance e o impacto filosófico do *élenchos* reto podem ser ampliados e percebidos de modo abrangente naqueles dois casos. Pode, também, sofrer variações da nomenclatura em algumas circunstâncias, especificamente em duas: o *élenchos* reto pode ser interpretado, no caso do *Laques*, também como um *élenchos* denunciativo e, no caso do *Cármides*, como *élenchos* pedagógico. Essas duas variações se dão a partir de um efeito de refração e formam o que, neste trabalho, denominamos *élenchos* oblíquo.

A partir desse panorama alternativo, percebemos uma nova configuração semântica da prática socrática de inspecionar, uma vez que se despreja dos padrões interpretativos unidimensionais propostos pelos modelos do *élenchos* reto (tradicionalmente estudados como padrão e/ou prioridade de definição). A seguir, propomos uma espécie de desenho descritivo desta nossa

proposta, bem como as respectivas funções semânticas específicas do *élenchos* reto e do oblíquo:

- 1) Em linhas gerais, o conjunto formado pelo *élenchos* reto ocupa-se com as definições. Representado pelos modelos que estabelecem um encontro, ou seja, por aquele padrão e pela prioridade de definição, agem visando trabalhar as questões em uma dinâmica dual, que envolve Sócrates e somente mais um interlocutor;
- 2) A primeira variação do conjunto formado pelo *élenchos* oblíquo é a denunciativa e pode ser vista no *Laques*. Essa variação semântica é de estampo jurídico, pois age em âmbito contencioso, promovendo uma denúncia pública de um interlocutor para um público cujos membros agem como verdadeiras testemunhas da ignorância de quem está sendo interrogado. À luz dessa variação, o escrutínio tem como alvo demonstrar a culpa (da pretensão de saber) do indivíduo central que dialoga com Sócrates. Essa variação embasa-se na verossimilhança das provas, no caso da dinâmica de descortinamento. Essas provas contra o acusado são exatamente as respostas inconsistentes que ele fornece a Sócrates diante do público. A dinâmica já assume uma característica plural;
- 3) A segunda variação do conjunto formado pelo *élenchos* oblíquo é a pedagógica e pode ser vista no *Cármides*. Esta variação semântica é de estampo terapêutico; age em âmbito psicagógico, promovendo, após a denúncia do interlocutor, uma orientação educacional voltada para os jovens. Essa variação fornece um modelo de padrão de conduta para os indivíduos em sua coletividade. Também é plural.
- 4) Tanto a variação denunciativa como a pedagógica estabelecem o que denominamos de uma comunidade dialógica dentro do microcosmo do diálogo socrático de Platão.

Por meio do conjunto oblíquo do *élenchos*, proposto pelas variações denunciativa e pedagógica, empreendemos um percurso interpretativo essencialmente didático. Com essa configuração, pretendemos segregar metodologicamente o *élenchos*, transformando-o em *élenchoi*.

Sugere-se que o escrutínio socrático deva ser considerado como uma dinâmica plural e oblíqua inserida e valorizada num contexto social. De modo sinuoso é uma ação dialógica carregada de implicações políticas que parte de Sócrates, perpassa o interlocutor, se refrata e incide no público. Esse mesmo público absorveria a prática socrática da seguinte maneira: em primeiro grau, perceberia uma denúncia e, logo em seguida, absorveria uma positiva mensagem pedagógica.

No *Laques*, dois trechos corroboram para a fundamentação dessa proposta interpretativa: a primeira transforma o *élenchos* reto em um *élenchos* oblíquo, que varia para uma função denunciativa de estampo jurídico. A passagem está em 187a e aos moldes de um tribunal, lê-se:

Sócrates: ... não permitas - por minha vez te peço - se retire nem Laques nem Nícias sem lhes fazerem perguntas - Porém ireis dizer nos cada um de vós por sua vez, Nícias e Laques, qual foi o professor de mais merecimento que já encontrou com respeito à educação dos moços, e se aprendeu com alguém o que sabeis, ou se o descobristes por esforço próprio? E no caso de haverdes aprendido, quais foram os vossos respectivos professores.⁹⁴

Na segunda, a sensação que o interrogado precisa se justificar ao público é automática. Em 187c lê-se:

Lísimaco: A meu ver, senhores, Sócrates falou com muito senso. Compete-vos agora, Nícias e Laques, decidir se estais dispostos a ser interrogado e a vos manifestar sobre essas questões.

Nícias: Pelo que estou vendo, Lísimaco, o que conheces de Sócrates vem apenas do pai dele.

Lísimaco: Como assim, Nícias?

⁹⁴ O grifo é nosso.

Nícias: Pois parece ignorar que quem se aproxima de Sócrates para conversar com ele, no jeito de mulheres que confabulam, muito embora se trate no começo de assunto diferente, de tal modo ele o arrasta na conversa, que o obriga a prestar-lhe contas de si próprio, de que maneira vive e que vida levou no passado; uma vez chegando a esse ponto, não o solta Sócrates sem o ter examinado a fundo. Eu já estou acostumado com a maneira dele, e sei que todos temos de passar por isso. Sendo assim, Lisímaco, de muito bom grado conversarei com ele; não vejo nenhum mal em sermos lembrados de algum torto que tivéssemos feito ou que estejamos a fazer – em verdade, desde o começo eu sabia que, estando Sócrates presente, a conversação não iria girar em torno dos rapazes, mas de nós mesmos. Pergunta a Laques qual é o seu pensamento a respeito.

Em ambas as passagens, sugerimos uma refração do exame a tal ponto que poderíamos perceber a ação oblíqua do *élenchos* na sua variação denunciativa. Na primeira, estimulado pelo seu escrutínio, vemos Sócrates exigir dos generais que dissessem diante do público quem foram seus professores, na segunda, Nícias diz que sabe que será exposto ao público, bem como sabe que, como em um tribunal, deverá prestar conta de si a Sócrates e a toda a plateia. Portanto, nesses casos seria possível notar que a relação Sócrates- interlocutor-público pode e deve ser instituída.

Sócrates diz a Lisímaco que nem Laques nem Nícias devam se retirar sem antes serem interrogados para o público. A estrutura do argumento que se formaria superaria a forma *ad Hominem* e evoluiria para a uma situação que denominaremos de *ad Publicum*, portanto, Nícias e Laques devem confessar não somente qual foi o seu professor de maior merecimento, mas também se o que dizem saber aprenderam com alguém ou por esforço próprio. Tudo deve ser feito como uma prestação de contas não somente a Sócrates, mas, sobretudo ao público.

Na segunda, diante do público de jovens, Nícias lembra aos personagens adultos, Melésias, Lisímaco e Laques, que quem se aproxima de Sócrates para conversar é arrastado na conversa e obrigado a prestar contas de si. Isso é, quem dialoga com Sócrates deve dizer de que maneira vive e, sobretudo, que vida levou no passado.

Nesse caso, entende-se que Platão quase recria uma dinâmica forense⁹⁵. Sócrates desempenha o papel de filósofo e, além desse papel, emergiria também o de um juiz, que diante das testemunhas cobra de seus interlocutores em público quais foram os vossos respectivos professores, de que maneira vivem e que vida levaram no passado. Cobra que prestem contas acerca de quem lhes ensinou aquilo que professam saber.

Nessa dinâmica, Platão faz com que célebres personagens sejam coagidos e expostos a se justificarem em público. Os principais interlocutores de Sócrates representam, a rigor, uma determinada visão de mundo. Do ponto de vista do que se sugeriu anteriormente, se os textos de Platão teriam algum impacto em uma tipologia de público relacionada ao âmbito externo, poderiam trazer alguma vantagem pedagógica para os jovens integrantes da categoria dos leitores-ouvintes.

Sustentamos que a denúncia seja um grau de refração do *élenchos* socrático. Enfatizando questões políticas, presentes nos primeiros escritos de Platão, acreditamos que Platão talvez aplicasse a prática de escrutínio de Sócrates como a peça fundamental de um possível início do seu projeto político. Projeto que seria composto pela proposição de uma nova pedagogia, que desejava desvelar para depois educar, expor para depois informar.

Em diálogos como o *Laques* e o *Cármides*, os interlocutores colocados diante de Sócrates e de seu público gozavam de imenso prestígio entre os atenienses⁹⁶. Em sentido pleno, eram formadores de opinião. Os generais não somente propõem opiniões bem pontuais sobre o tema do

⁹⁵ Cf. *Laques* 187a.

⁹⁶ Em outro diálogo elênquico, Platão faz Sócrates dizer que os sábios que inspecionam são considerados sábios porque essencialmente são homens prestigiados pelo povo. Não obstante o evidente caráter irônico, acreditamos que valha a pena vermos a passagem do *Hípias Menor* 372d segs, quando Sócrates diz: “Vês, Hípias, que digo a verdade, quando falo da tenacidade com que interrogo os sábios! Há mesmo hipóteses de que seja a única coisa que tenho de bom, sendo de resto imprestável. Quando me confronto com a realidade dos fatos, fico surpreendido e não sei como são. Julgo que fica provado à saciedade pois, se me encontro na companhia de um de vós, homens prestigiados pelo seu saber, cuja sabedoria encontra nos Gregos de toda a parte muitas testemunhas, parece-me que nada sei; Por outro lado, possuo um único e maravilhoso bem, que me salva: é que não me envergonho de procurar aprender mas, pelo contrário, informo-me, interrogo e tenho para com aqueles que me respondem uma extrema gratidão; gratidão que nunca escondi a quem me ensinou! Pois nunca neguei ter aprendido isto ou aquilo, fazendo passar o que me ensinaram por uma invenção da minha lavra; pelo contrário, presto homenagem ao saber daquele que me ensinou e revelo o que aprendi com ele!”.

diálogo, mas também são propagadores de uma educação tradicional aos jovens. Nícias diz que o jovem conhecedor da *hoplomaquia* é mais valente e elegante (182b segs.). Já Laques sustenta que aquele capaz de ensinar a *hoplomaquia* conseguiria trazer vantagens também econômicas para si mesmo (183a9).

Platão deixa claro que os valores propostos por Sócrates se amplificam e devem ser percebidos como valores diferenciados. Revelam um novo modelo de conduta. Aos moldes de uma crítica à cultura tradicional, o *élenchos* ativa uma inversão dos valores e essa inversão deve ser revelada para os jovens do drama (considerados o âmbito interno) e/ou para o leitor-ouvinte (considerado em âmbito externo).

Com seus diálogos elênquicos, Platão talvez não desejasse somente construir a memória de Sócrates e liberá-lo da eterna imagem de réu injustiçado, mas também, no caso de diálogos como o *Laques* e o *Cármides*, propor aos jovens uma inversão de valores, condutas alternativas às tradicionais. Por exemplo, os valores de valentia em uma guerra, talvez não deveriam mais ser pautados na impulsividade – valor absoluto do *ancient regime*. Sobretudo, propõe que a verdadeira demonstração de coragem é ser hábil em calcular os perigos do campo de batalha e conhecer os próprios limites para conhecer melhor as habilidades pessoais. A virtude não deve ser mais embasada pela força oriunda da impulsividade (*thymos*), mas, sim, regida por uma espécie de império de si (*sophrosynē*).

Dentro do núcleo dos novos valores que devem ser considerados no projeto platônico, ocorre reformar as concepções de *andreía* (da coragem), de *phrónēsis* (da reflexão) e de *sōphrosynē* (da temperança).

Vejamos uma importante passagem do *Laques* (187b):

Sócrates: ... tenho certeza, Laques, de que incluis a coragem (*andreía*) entre as coisas excelentes.

Laques: Entre as primorosas, podes ficar certo disso.

Sócrates: Assim, a temperança da alma (*sōphrosynē*), quando unida à razão é bela e boa?

Laques: Perfeitamente.

Sócrates: E quando unida a irreflexão, não será o contrário disso, funesta e perniciosa?

Laques: Sim.

Sócrates: E afirmarias que é excelente o que é funesto e pernicioso?

Laques: Não Sócrates.

Sócrates: Não admitirias, portanto, que fosse coragem essa modalidade de temperança, por não ser excelente, o que a coragem é, sem dúvida.

Laques: Tem razão.

Sócrates: Logo, segundo o teu modo de pensar, coragem é a temperança unida à reflexão (*phrónēsis*) razão?

Sócrates: No entanto, Laques, todos esses que se lançam de tal modo nos perigos e neles persistem, são bem mais imprudentes do que os que o fazem com o conhecimento.

Os pais dos jovens Lisímaco e Melésias, que foram inicialmente ao ginásio para pedir conselhos aos generais a respeito da correta educação dos jovens, deixam de lado a referência dos representantes dos valores canônicos (Laques e Nícias), chamam Sócrates para a discussão e, no final, ainda o convidam para orientá-los em sua própria casa (*Laques* 201b9). No último parágrafo do diálogo, Lisímaco diz: “... quero ser também o mais interessado em aprender juntamente com os rapazes. Porém entende ao meu pedido: não deixes de ir amanhã cedo a minha casa, para prosseguirmos na consulta sobre este mesmo assunto”.

Em outra passagem, agora do *Cármides* (148c), Crítias (um dos principais interlocutores de Sócrates) declara diante do público:

Então Cármides, por Zeus, Sócrates, me falou, não sei se possuo ou se não possuo a temperança. E como poderia sabê-lo, se até vós mesmos, como acabas de declarar, não conseguis determinar a sua natureza? Porém por minha parte não dou muito crédito ao que dizes, e continuo a julgar-me muitíssimo necessitado dessa fórmula de encantamento, nada obstando do meu lado que me submeta todos os dias ao teu exorcismo, até que tu mesmo declares que chega.

E conclui:

Muito bem, Cármides, disse Crítias; faze isso mesmo. A melhor prova que poderias dar-me é deixares-te exorcizar por Sócrates e não te afastares nem muito nem pouco do seu lado.

Percebemos aquilo que denominamos de efeito plural do *élenchos*. Quando Cármides, o modelo da juventude, aquele pelo qual “...todos os outros estavam enamorados” (*Cármides* 154c) responde a indagação de Crítias: “Sem dúvida, disse; vou acompanhá-lo [Sócrates] por toda a parte e nunca me afastarei dele”, a comunidade formada pelos outros jovens do drama absorve a mensagem do escrutínio, efetivando a variação pedagógica do *élenchos*. Devemos considerar como Sócrates aparece destacado e à frente de uma coletividade. Nosso Sócrates deve ser lido com um ator que desenvolve um papel fundamental não só para um outro, Cármides, por exemplo, mas para outros “jovens Cármides”, que compõem a plateia observadora do diálogo. Poderíamos dizer que estes seriam os verdadeiros receptores do efeito do *élenchos*? Acreditamos que sim.

No caso, essa hipótese interpretativa do *élenchos* propõe que o resultado do escrutínio tem êxito quando chega justamente nesse público que denominados de ‘jovens do drama’. Em nossa concepção oblíqua do *élenchos*, os interlocutores (Laques, Nícias e Crítias) permanecem como elementos fundamentais da dinâmica dialógica em sua forma dual. No entanto, quando consideramos uma refração do exame e os efeitos plurais ao exame, parece que os três interlocutores escolhidos por Platão para dialogar com Sócrates em público são efetivamente meios individuais para que sejam alcançados fins coletivos.

Neste estudo, sustentamos que o escrutínio socrático deve incidir no público, no entanto, os interlocutores centrais são elementos fundamentais dos diálogos elênquicos, já que são, de um lado os primeiros receptores, e de outro os propagadores da visão de mundo que Platão quer divulgar para os jovens que compõem o público do diálogo.

No *Laques* e no *Cármides*, os interlocutores centrais são personagens históricos e representam a cultura, a moral, a política, a educação e a técnica da cidade de Atenas do V século. Esse aspecto é importante para os objetivos deste trabalho, porque é parte da estrutura que fundamenta a mudança do *élenchos* reto para as variações semânticas que compõem o *élenchos* oblíquo.

Talvez seja razoável pensarmos que Platão desenha e adequa seu Sócrates a diferentes interlocutores, bem como a diferentes situações

dramáticas. Nos diálogos com público, sua postura é mais branda e didática. Naqueles sem público, muitas vezes, é mais agressiva ou descaradamente irônica. Há dois rápidos exemplos dos diálogos *Êutifron* e do *Hípias Maior* em que Sócrates dialoga com o seu interlocutor sem a presença de um público. O *élenchos* na modalidade reta que preenche esses dois diálogos é um exemplo do que denominados de dual.

Êutifron: Mas se é assim que você quer, Sócrates, assim lhe direi!

Sócrates: Mas quero sim!

Êutifron: Pois bem: o que é do apreço dos deuses é piedoso, e o que não é do apreço, ímpio.

Sócrates: Que beleza, Êutifron: tal qual eu buscava que você me respondesse.

Êutifron: Você entendeu muito belamente, Sócrates, o que eu disse!

Sócrates: Porque estou animado, meu caro, com sua sabedoria, a presto atenção nela para que não caia por terra o que quer que você diga... (*Eutifron* 7a)

Sócrates: Bravo, bravo, Hípias! Falaste de um modo maravilhoso, grandioso e digno de ti. E agora, por Hera devo agradecer-te por seres gentil vindo em meu socorro. **Sócrates:** Sou da opinião de que se oferecesse estas tuas respostas, o espancamento seria justo. (*Hípias Maior* 29e)

Através do efeito oblíquo do *élenchos* reto e de suas variações semânticas denunciativas e pedagógicas, o público compreende que os interlocutores não eram os pontos de referência adequados.

Por meio da expressão *élenchos* oblíquo, propomos a percepção de uma verdadeira ação refratada do exame que, ao desvelar o pretense sábio, revela um personagem não virtuoso para o público.

No *Cármides* (155b-156e4), apontamos para a possibilidade da variação semântica pedagógica do *élenchos* reto. Nesse diálogo, há um significativo preceito pedagógico proferido por Sócrates aos jovens do drama. Na primeira passagem abaixo, o interlocutor apresenta Sócrates como um médico. Na outra, traça o diagnóstico filosófico:

E virando-se para um dos criados: – Menino, lhe falou, chama Cármenes e dize-lhe que eu quero apresenta-lo a um médico, para consultar a respeito da indisposição de que se queixou há dois dias. Depois, dirigindo-se novamente pra mim, continuou Críatias: – Ultimamente ele diz que sente a cabeça pesada quando se levanta.

...não é possível tratar do corpo sem cuidar da alma. É da alma, que saem todos os males e todos os bens do corpo. É aquela, por conseguinte, que, antes de tudo precisamos tratar com muito carinho, se quisermos que a cabeça e todo o corpo fiquem em bom estado. As almas, meu caro, são tratadas com certas fórmulas de magia; essas fórmulas são os belos argumentos.

O *élenchos* oblíquo é plural e acentua a força psicagógica da mensagem, que se amplifica quando atinge o principal interlocutor de Sócrates. Ao ser amplificada, a mensagem socrática evidentemente realiza uma exposição do interlocutor. O desvelamento público do interlocutor favorece a imagem idealizada de Sócrates como modelo de virtude. Lê-se no *Laques* 180c:

Falaste a pura verdade, Lisímaco; mas admira-me que recorras a nós para te aconselharmos a respeito da educação dos rapazes e não tenhas tomado idêntica resolução com relação a Sócrates, aqui presente, a uma, por ser ele do mesmo burgo que tu. A outra, por passar todo o tempo em locais em que são debatidas, precisamente, as questões que estás procurando resolver, o estudo ou a ocupação mais indicada para os moços.

O *élenchos* maximizado em sua forma oblíqua tem uma função persuasiva, didática e pedagógica para público de jovens presentes na cena dramática⁹⁷, e sua ação não se restringi aos principais interlocutores de Sócrates. O principal interlocutor permanece a referência em meio a dinâmica do diálogo, no entanto, a multidão oferece uma parada final da mensagem socrática.

⁹⁷ A cena do diálogo *Laques* não é bem identificada, no entanto, percebemos que se trata de um Ginásio. A cena do *Cármenes*, no entanto, é identificada textualmente como sendo desenvolvida no Ginásio de Taurea.

A ação da prática socrática e ampla age, inicialmente no *Laques*, nos generais Laques e Nícias e, no *Cármides*, em Crítias. Os filhos de Melésias e Lisímaco, no *Laques*, e o grupo formado pelos amigos do jovem Cármides, no *Cármides*, num âmbito interno à obra, constituem os jovens do drama (a primeira comunidade). No âmbito externo à obra, os leitores-ouvintes são de fato os principais objetivos da persuasão proposta nesses dois diálogos de Platão (a segunda comunidade). Em ambos os casos, é comum que o principal interlocutor de Sócrates, o personagem mais famoso, seja sempre um meio e não o fim da ação escrutinadora.

A ampliação da dinâmica dialógica socrática de reta para oblíqua de dual para plural também poderia intensificar outro grande aspecto político do diálogo elênquico, uma vez que ocorreria uma valorização da dimensão pública do diálogo socrático e os impactos sociais do escrutínio de Sócrates⁹⁸. Emergem dois passos: (i) do desvelamento ocasionado pela denúncia aos moldes de um sistema jurídico (no *Laques*) e (ii) da mensagem pedagógica para o público aos moldes de um sistema terapêutico (no *Cármides*).⁹⁹

Finalizamos essa sessão sugerindo que a percepção do efeito de refração dual estimulado e evoluído a partir do *élenchos* reto pode ser compreendido como o início do tratamento das questões gnosiológicas referentes à investigação do aspecto inteligível das virtudes (coragem, temperança), por outro lado, o *élenchos* oblíquo e suas variações denunciativa e pedagógica, ao proporem um panorama que vai implicar mais sujeitos, poderiam representar um início alternativo da estratégia de um projeto político-educacional.

⁹⁸ Sabemos que uma das duas acusações formais depostas no tribunal a Sócrates era justamente a de “corromper a juventude”, logo, a ação de Sócrates evidentemente suscitava algum efeito na sociedade ateniense.

⁹⁹ Neste sentido, é interessante notarmos o trecho 155b do diálogo em questão, em que Crítias diz a um integrante da plateia: “E virando para um dos criados: - Menino, lhe falou, chama Cármides e dize-lhe que eu quero apresentá-lo a um médico, para consultar a respeito da indisposição de que se queixou há dois dias”. Esse médico seria, em sentido figurado, Sócrates.

2.5. FORMA PRÁTICA RETA E FORMA PRÁTICA OBLÍQUA: ENCONTRO E COMUNIDADE DIALÓGICA

Nos trechos de diálogos como o *Cármides* e o *Laques*, observamos que, para Sócrates, a prática da filosofia consiste inicialmente em uma ação dialógica voltada para o escrutínio e ao descortinamento do outro de modo dual, isto é, ocorre numa dinâmica exclusiva entre Sócrates e um interlocutor – aqui esse aspecto é denominado de forma prática reta. Esse termo se refere àquelas situações da cena dramática nas quais Sócrates está justamente a sós com o seu interlocutor. Faltaria um terceiro elemento? Dentro do conjunto dos diálogos elênquicos¹⁰⁰, gostaríamos de apresentar como exemplos paradigmáticos desses casos dois diálogos ligados ao que Vlastos colocou em seu Grupo Ia¹⁰¹: o *Eutífron* e o *Íon*.

Nesses dois diálogos, o *élenchos* seria do caso reto e dual. A construção dramática desses textos não nos permite, em hipótese alguma, pensar em algum mecanismo para que se possa ampliar a percepção, bem como o efeito do exame socrático. Por exemplo, os diálogos *Íon* e *Eutífron* se configuram da seguinte maneira: estão implicados na cena dramática (o ponto de partida) Sócrates (aquele que conduz a discussão) e (o ponto final) o interlocutor (aquele que absorve, ou acolhe a mensagem). Toda a dinâmica dialógica seria simples e agiria como uma força fundadora de um encontro fechado entre Sócrates → ← Interlocutor.

Sugerimos que o *élenchos* possa sofrer possíveis variações de acordo com um contexto específico no qual se desenvolve o diálogo. Além disso, quando ocorre a presença de um público, o *élenchos* não seria somente reto. O *élenchos* é do caso oblíquo e plural quando estão implicados na cena dramática: (o ponto de partida) Sócrates (aquele que conduz a discussão), (a etapa intermediária) o interlocutor (peça que acolhe e fortifica a mensagem) e por fim (a etapa final da mensagem) o público (o receptor final da mensagem).

¹⁰⁰ Definitivamente, razões de caráter exclusivamente moral se encontram de modo muito mais abundante nos primeiros diálogos de Platão, com mais frequência no conjunto denominado justamente de diálogos elênquicos (grupo Ia).

¹⁰¹ Cf. 1991, p.46.

Toda a dinâmica dialógica seria mais ampla e agiria como uma força fundadora de algo maior, algo como uma comunidade dialógica. Assim teríamos:

Sócrates →

Interlocutor

 → Público de jovens.

O público de jovens, nesse caso, assume a posição de plateia e, como tal, representa o terceiro elemento da estrutura dramática do diálogo socrático.

Na primeira camada perceptiva do movimento do *élenchos*, que vai de Sócrates ao interlocutor (do um ou dois), o escrutínio poderia resultar numa ação criadora de um ambiente dialógico, muitas vezes, de pura demolição e negatividade, devido às não raras situações aporéticas. Entretanto, na segunda camada do movimento do escrutínio, o escrutínio criaria algum ambiente positivo, certamente construtivo, porque, após a exposição do interlocutor, a aporia e o sentimento da vergonha projetado nos principais interlocutores, os jovens, esclarece-se com relação ao falso saber daquele que dizia saber. O movimento completo se efetiva com três sujeitos, não dois.

Interessante notarmos que na *Apologia* Sócrates revela o medo de Anito. Esse fato nos faz pensar que, de alguma maneira, a mensagem oriunda da forma prática com a qual Sócrates dialoga tinha certo impacto nos jovens. Ele diz em 29c: “[...] pois ele dizia a vocês que, se eu escapasse, os seus filhos, podendo já se ocupar com aquilo que Sócrates ensina, se corromperiam todos totalmente”.

Desse modo, sustentamos que a prática socrática não seria um método, mas um sistema persuasivo fundador de uma comunidade dialógica, que possui maior êxito quando supera o âmbito privado proposto pelo *élenchos* reto e age numa esfera pública. Esse sistema oferece a possibilidade de passarmos a considerar de modo essencial a lógica interna ao próprio diálogo.

No caso reto e dual, a apresentação de um encontro entre Sócrates e seu interlocutor se confronta em um diálogo *vis-à-vis* – neste caso o êxito é negativo. No caso oblíquo e plural, forma-se de uma comunidade a partir do terceiro elemento: 1. Sócrates – 2. interlocutor – 3. Público, e poderíamos perceber Sócrates e seu interlocutor iniciando, juntamente com os jovens, mesmo que silentes e inativos, algo como uma investigação global. Essa

plateia de jovens anônimos tem uma função dramática bem precisa, uma vez que amplia a relevância da figura de Sócrates. O grupo de jovens legitimaria, assim, um modelo.

Seja do *Laques* ou do *Cármides*, notamos que cada elemento adquire um significado diferente, mas todos são partes integrantes e fundamentais do próprio sistema dialógico representado pelo *élenchos*. Vejamos os seguintes pontos a respeito do que denominamos de a riqueza do *élenchos*¹⁰²:

- Percebemos nos textos nos quais Sócrates figura apenas com um interlocutor: a ação reta do *élenchos* é de natureza dual: a finalidade do escrutínio é (1) persuadir, (2) instruir ou apenas (3) refutar/descortinar o principal interlocutor. Trata-se de um propósito individual em meio a um jogo entre dois integrantes da cena dramática;

- Percebemos nos textos em que Sócrates figura apenas com um interlocutor, mas ocorrem indicações a respeito da presença de uma plateia: a ação oblíqua do *élenchos* é de natureza plural: A finalidade do escrutínio parte de um propósito individual de (1) refutar/descortinar o principal interlocutor, (2) cria uma dinâmica persuasiva, (3) instruir o público. O pensamento se ativa de modo efetivo, portanto, em dinâmicas coletivas¹⁰³.

A esta altura, colocamos mais uma questão em nosso horizonte para que a possamos perseguir: Qual seria a finalidade última da forma prática representada pelo *élenchos* socrático, seja esta entendida de modo reto (dual) ou seja entendida de modo oblíquo (plural)?

Há uma espécie de *communis opinio* quanto a Platão fazer com que Sócrates busque uma verdade de ordem moral em seus primeiros diálogos. Neste sentido, vale a contribuição de Irwin (1995, p.17) quando afirma que Sócrates é um filósofo construtivo que se ocupa de questões morais. A visão dele como um crítico negativo da moral das outras pessoas pode parecer plausível se considerarmos seu pensamento a partir dos diálogos socráticos, nos quais o argumento de Sócrates é caracterizado por um modo de interrogar

¹⁰² Este, justamente, é o título da nossa tese.

¹⁰³ Ocorre-nos o exemplo de uma sala de aula.

(*cross-examination*)¹⁰⁴ de maneira sistemática as positivas teses morais de diferentes interlocutores.

No contexto da filosofia socrática, tudo é essencial que ocorra o esclarecimento de uma concepção de verdade moral. Todavia, não poderá haver verdade moral num ambiente onde não esteja claro o que os gregos de então chamavam de *areté*. Na realidade, entendendo *areté* por ‘virtude’, convém considerá-la como uma ‘excelência plena’ no sentido técnico, intelectual, político e moral. Passamos para o próximo passo, mas antes deixamos uma pergunta para nosso leitor. Platão estaria mesmo desejando que os personagens grandes, famosos, muitas vezes idosos, que dialogam com Sócrates mudassem suas opiniões com relação àquilo que professam saber? Platão estaria desejando fazer com que Protágoras deixasse de ser Protágoras para pensar como Sócrates? Querendo que generais famosos com uma grande história abandonassem suas crenças? A juventude deve ser fomentada, pois apenas os jovens podem absorver novos valores. A refração do *élenchos* aponta que os grandes personagens dentro do contexto dos diálogos de Platão são, portanto, meios, instrumento de reverberação da mensagem socrática.

2.6. A FAGULHA DO ÉLENCHOS E OS NOSSOS EFEITOS DENUNCIATIVOS E PEDAGÓGICOS

Todo procedimento *in nuce* traz uma pergunta: “que é?” (*ti estí;*). Essa simples pergunta é a “fagulha do *élenchos*”. Sobre esse ponto Giannantoni (2005, p.157) postula:

O primeiro movimento do *élenchos* é proposto por aquele que propõe a pergunta “o que é X?”; o segundo movimento pertence àquele que responde. A resposta tem formato de uma definição representada pelo estado epistêmico de uma opinião: ela constitui a “tese”. Aquele que profere a pergunta tem a função de atacar e contra-argumentar a respeito da tese inicial,

¹⁰⁴ ‘*cross-examination*’ é o termo em inglês que traduzimos por escrutínio.

Platão chama essa situação de (*ex*) - *elénhkein*; aquele que responde têm a função de defendê-la, Platão chama isso de *élenkon didónai* ou *lógon didónai*. Aquele que pergunta deve *lógon (apo)* - *déchesthai* ou então *lógon lambánein*.¹⁰⁵

O *élenchos* é uma espécie de gatilho. Notamos que Giannantoni é muito preciso quando apresenta essa passagem reveladora sobre o *élenchos* socrático. Ele diz que o *élenchos* é aplicado (*élenkon didónai*), de forma que aquele que pergunta ou aquele que responde deve raciocinar (*lógon*). No âmbito da percepção do *élenchos* oblíquo, esse ato de raciocinar transcende a estância dual e se estende à estância plural. O público do diálogo ativa um mecanismo de expansão reflexiva.

O *ti estí*, inicialmente, estabelece a relação numa modalidade padrão entre o sujeito que aplica a pergunta e outro que deve responder e defender seu argumento. O *ti estí* é a pergunta que lança o jogo do *élenchos* no qual o que está em desafio é a capacidade de vencer no raciocínio (*lógon lambánein*). A partir desse momento, se estabelece um duelo argumentativo que, conforme já propusemos, além de buscar extrair uma verdade de caráter moral, convida o interlocutor de Sócrates a pensar nas condições lógico-epistemológicas para responder “que é x?”.

Ao escrutinar o outro, estabelecendo um duelo argumentativo, Sócrates parece não somente tratar de posições morais, mas também de questões ligadas a um conhecimento científico-epistemológico. Isso nós podemos observar no trecho transcrito abaixo:

Sócrates. Quero crer que a decisão acertada não se apoia no número, porém no conhecimento (*epistémēi*).

Melésias. É isso mesmo.

Sócrates. Sendo assim, a primeira coisa a fazermos é procurar saber se algum de nós possui conhecimento especializado (*technikós*) na matéria sobre o que vamos deliberar (*zēteîn*), ou

¹⁰⁵ “La prima mossa dell’elenchos appartiene a colui che pone la domanda “che cosa è X?”; la seconda a colui che risponde. La risposta ha la forma di una definizione e lo stato epistémico di un’opinione: essa costituisce la “tesi”. Colui che rivolge la domanda ha il compito di attaccare e contraddire la tesi, il che Platone chiama (ἐξ) - ἐλέγχειν; colui che responde ha il compito di difenderla, il che Platone chiama ἔλεγχον δίδοναι o anche λόγον δίδοναι. Colui che domanda deve λόγον (ἀπο) - δέχεσθαι oppure λόγον λαμβάνειν.” (tradução nossa)

se carece desse conhecimento. Havendo alguém nessas condições, devemos aceitar sua opinião (*Laques* 184e10)

O *élenchos* compõe o núcleo duro do jeito socrático mencionado na *Apologia* (31a). Referimo-nos ao jeito de inspecionar o outro mediante um conjunto de argumentos que se iniciam com a pergunta “que é?”. A pergunta abre a estrada do interrogatório que visa, de maneira plural, revelar o caráter moral¹⁰⁶ e a condição epistemológica da opinião de um indivíduo para os jovens que compõem o público. Convém considerar o público presente em alguns diálogos pontuais de Platão – uma vez que não podemos perder de vista que os feitos dos grandes homens não podiam ser realizados às escondidas e sim à vista de todos, recebendo a publicidade que merecem. Uma das principais características da identidade do ator platônico é definida pelas suas ações; Lisímaco deixa claro este ponto, exaltando as ações de seus pais e lamentando uma própria vida vazia de ações:

Costumamos conversar com os rapazes a respeito dos grandes e numerosos feitos de nossos pais, assim na paz como na guerra, tanto na administração da cidade como quando se achavam à frente dos nossos aliados. Mas a nosso respeito nenhum de nós pode contar nada, o que nos faz sentirmo-nos diminuídos diante de nossos filhos (*Laques* 179c).

As grandes ações devem ser do conhecimento da coletividade e observadas de modo a garantir a posição e a identidade daqueles que a buscam promover. Nesse sentido o *élenchos* pode ser a fagulha que acende um instrumento plural e oblíquo de uma ação dialógica mirada para uma dinâmica ética pelo fato de que Sócrates jamais deixa de considerar o indivíduo e sua atividade prática dentro da comunidade. Todavia, também é científico na medida em que o escrutínio testa a consistência lógica da posição do interlocutor.

¹⁰⁶ Neste ponto traremos a discussão para uma tentativa de associar à forma prática socrática sua relação com o outro e eventuais pontos que possam se relacionar com o sentimento da vergonha. Esta discussão será abordada no próximo capítulo.

Robinson (1953), precursor dos estudos a respeito do exame socrático, observou que os primeiros diálogos (*earlier dialogues*, como ele expressa) seriam caracterizados pela presença do *élenchos* que visa alcançar uma definição do objeto investigado. De certo modo, Robinson teria inaugurado o caráter do exame socrático, que anteriormente associamos a Benson quando este apresentou o *élenchos* como um instrumento que prioriza uma definição do objeto investigado¹⁰⁷.

O *élenchos* desorienta o interlocutor diante do público, fato que torna Sócrates odiado muitas vezes. Há dois clássicos exemplos, presentes em outros dois diálogos e denominados pelos especialistas como elênquicos, nos quais Sócrates turba o seu interlocutor. No *Górgias* 485e – 486c quando seu interlocutor o ataca:

Pois o que me ocorre dizer-te é semelhante ao que Zeto disse a seu irmão, que “descuras do que deve curar”, e a natureza assim tão nobre de tua alma, tu a reconfiguras em uma forma juvenil; Acredita em mim, bom homem, “para de refutar os outros, aplica-te à erudição das coisas”, aplica-te àquilo que te confira a reputação de homem inteligente, e “deixa para os outros essas sutilezas”, sejam tolices ou bobagens o modo correto de chamá-las “em virtude das quais habitará uma casa erma”.

O *élenchos* incomoda, sobretudo porque promove a valorização da dúvida. Isso leve à existência de outro fator importante. O *élenchos* é um instrumento capaz de envergonhar o interlocutor.

De acordo com a proposta de investigação adotada neste trabalho, são duas as variações perceptivas do *élenchos*: uma que vai denunciar e expor um interlocutor e outra que vai orientar um público de jovens na medida em que, ao desqualificar o interlocutor, cria um ambiente pedagógico. Nesse sentido, o escrutínio é uma ferramenta didática.

Além disso, o caráter denunciativo também está presente e deve ser reconhecido. Platão quer estabelecer uma espécie de crítica à ignorância da cultura tradicional, mas quer também promover uma nova concepção ética que

¹⁰⁷ Neste ponto remeto a dois textos, a saber: *The priority of definition and the socratic elenchus*, 1990 e *The dissolution of the problem of the elenchus*, 1995.

se desdobra num novo modelo pedagógico. A estratégia consistiria em expor o outro para os outros, assim Platão enxertaria “seu próprio projeto filosófico” (Trabattoni, 2010, p.35).

Platão quer que Sócrates exponha para o público o pior dos males, ou seja, a ignorância mais reprovável, a de se pensar saber o que não se sabe. Contudo, além dessa finalidade expositiva é possível interpretar o *élenchos* como um expediente argumentativo que tem por finalidade investigar a verdade moral em um sentido geral? Ou como uma argumentação voltada para o escrutínio especificamente do outro, em um âmbito individual?

Nesse sentido, Taylor (1991, p.14) explica que a pergunta socrática quer revelar o ponto de vista do interlocutor. Para todos os efeitos, o *élenchos* é um tipo de argumentação voltada ao indivíduo. Ou seja, trata-se de um *argumentum ad Hominem* (um argumento predisposto para um particular personagem). No entanto, nossa hipótese é a de que somente em parte tal interpretação não deve ser estudada como exclusiva porque, segundo esta tese, esse argumento contemplaria o *élenchos* somente em sua modalidade reta e dual.

Se o *élenchos* é um instrumento voltado para uma denúncia e, a partir dela, surgirá um efeito pedagógico, estamos falando de um escrutínio com a dupla finalidade de denunciar e ensinar. O resultado do processo paradigmático de interpretação reta do escrutínio (padrão/prioridade de definição) pode sofrer uma fração que geraria um efeito oblíquo. Isso é, passaria de um *argumentum ad Hominem* a um *argumentum ad Publicum*. A denúncia age sobre “o outro” (*ad Hominem*) e a orientação pedagógica incide “nos outros” (*ad Publicum*). O sucesso da ação socrática necessita desse mecanismo que destaca a atuação do filósofo diante dos jovens, então essa plateia anônima servirá, em primeiro lugar, para colocar sua mensagem em evidência, e, por fim, para entender analiticamente de modo mais rico a própria estrutura dramática de diálogos como o *Laques* e o *Cármides*. Quem seriam estes muitos alvos de um *argumentum ad Publicum*? Que grupo representaria esse coletivo nos diálogos? Conforme já afirmamos, denomina-se ‘muitos’ o público de jovens presentes na cena – no *Laques*, os dois discretos participantes do diálogo, os jovens Aristides e Tucídides (181a), no *Cármides*, toda a turma de jovens (154a).

Ocorre considerar que o *élenchos* prioridade de definição (PD) de Benson (1990, p.12) talvez seria o mesmo tipo de *élenchos* que Vlastos chama de *standard* (1994, p.11). Esses tipos paradigmáticos de definição do *élenchos* representam o que nomeamos por *élenchos* reto e, por desempenharem uma função dual, dizem respeito a um modo de escrutínio exclusivamente *ad Hominem*, ou seja, um argumento que visaria desqualificar a origem e determinadas características de quem dialoga com Sócrates diretamente. Em suas variações, o *élenchos* oblíquo contribui para que se pense em uma dinâmica dialógica que permanece no ataque ao outro, no entanto, em função da própria dinâmica. Não haverá fronteiras simbólicas entre Sócrates e o coletivo. Quando a condição do *élenchos* é pública, torna-se plural – nesse caso a denominamos de uma dinâmica argumentativa *ad Publicum*.

O modelo tradicional do *élenchos* reto, que se desdobra em uma dinâmica dual, é o seguinte:

- 1) O interlocutor propõe uma tese *x*, Sócrates decide refutá-la;
- 2) Sócrates cria um estado de *homologia* (um acordo) com o principal interlocutor para que a discussão prossiga mediante o fornecimento de outras premissas ligadas à tese *x*, por exemplo, premissas *y* ou *z*. O consenso é *ad hoc*. Sendo assim, por um momento, Sócrates aparentemente deixa de lado a tese *x* e começa a argumentar sobre as premissas *y* e *z*;
- 3) A partir do consentimento do interlocutor, Sócrates demonstra que *y* e *z* implicam *não-x*;
- 4) Por fim, Sócrates afirma ter demonstrado que *não-x* é verdadeira, logo, que *x* é uma falsa tese.

Cabe esclarecer que, do ponto de vista estrutural, a leitura do *élenchos* oblíquo não seria diferente do tradicional. Entretanto, o que ocorre é o que chamamos em poucas palavras de uma mudança na percepção do objeto da persuasão, que, ao implicar uma dinâmica plural, migraria do individual para o coletivo. Sob esse pano de fundo teórico, propomos o seguinte: como um *argumentum ad Hominem*, o *élenchos* reto (os tradicionais *standard* e prioridade de definição) cria o efeito, em um primeiro grau, de orientação que desqualifica o outro e, nesse movimento, gera um efeito denunciativo que pesa sobre o interlocutor, expondo-o e envergonhando-o para os outros.

Torna-se pertinente esclarecermos que, apesar dessa possível ampliação do *élenchos*, o exame socrático é um só (reto, dual, standard ou prioridade de definição). Sobre esse ponto, concordamos em parte com Vlastos (1994, p.10) quando ele defende que Sócrates não propõe dois tipos de *élenchoi*. Entretanto, nosso *élenchos* oblíquo e plural seria uma potencialização na percepção da forma prática socrática de dialogar, gerando um movimento que visa torná-lo, do ponto de vista perceptivo, mais rico e abrangente.

No *Laques*, espera-se que os generais Laques e Nícias se confirmem diante do público como *technikói*, personagens que, graças a uma competência especializada, não somente conhecem tecnicamente algo de específico, mas também dominam a aplicação dos meios convenientes para os determinados fins daquilo que conhecem. Os efeitos denunciativo¹⁰⁸ e pedagógico¹⁰⁹ que compõem o nosso *élenchos* oblíquo propõem expor o outro para instruir os outros.

No âmbito dos diálogos da juventude de Platão, é essencial considerar o público, de modo que este seja qualificado como o foco da persuasão. Isso porque, como bem coloca Vlastos (1994, p.15), os principais interlocutores naqueles diálogos – Laques, Crítias e também Cálicles e Trasímaco – são, efetivamente trucidados no debate, não veem saída e não dão nenhuma indicação de terem tido uma mudança de perspectiva sobre o ponto em disputa. Sendo assim, podemos perceber que efetivamente os principais interlocutores de Sócrates no diálogo não mudam de perspectiva – indicando que são modelos a serem superados.

O efeito denunciativo surge na medida em que, durante o desenvolvimento do diálogo, vai expondo as respostas do interlocutor e revelando que estas não se harmonizam com o seu modo de viver. Já o efeito pedagógico é responsável pela mensagem que os cidadãos não devem se preocupar em viver os valores que muitas vezes são exaltados pelos pretensos sábios – fundamentalmente dinheiro e reputação. Uma das principais diretrizes da pedagogia dos valores socráticos está em *Apologia* 29d3:

¹⁰⁸ Denunciativo.

¹⁰⁹ Pedagógico.

Varões atenienses, enquanto respirar e tiver condições, receio não parar de filosofar e a vocês advertir e mostrar (a qualquer um de vocês que eu sempre encontrar), falando daquele jeito a que estou habituado, você, sendo um ateniense, da maior e mais reputada cidade em sabedoria e força, não sente vergonha de militar a favor do dinheiro (a fim de possuir o máximo possível), e da fama e da honra, mas a favor da reflexão, da verdade e da alma (a fim de ser melhor possível).

Propomos uma interpretação alternativa às clássicas modalidades de estudo padrão e prioridade de definição. Giannantoni (2005, p.160) parece ter notado esse aspecto dos estudos da forma prática do diálogo socrático. Essa passagem colabora de modo essencial com nossa hipótese de trabalho:

Habitualmente admite-se que um único *elenchos* consista em um procedimento deste tipo: inicialmente o interlocutor é encorajado a exprimir algumas convicções, normalmente relativas às definições de um conceito moral; em seguida ele é induzido a exprimir outras convicções; enfim é demonstrado que estas últimas implicam a negação da primeira. Benson revela que o principal defeito das recentes discussões sobre o *elenchos* socrático consiste nas suas generalizações, devido ao fato de não considerar um número suficiente de diferentes ἔλεγχοι, embasando-se somente sobre um ou dois tipos considerados paradigmáticos.¹¹⁰

De fato, aproximamos esse argumento de Giannantoni às linhas de Benson e Vlastos, que parecem não valorizar de modo amplo o exame socrático, por exemplo, como parece fazer Dorion (2007) em *Elenchos dialectique et elenchos rhétorique dans la défense de Socrate*, quando apresenta sua hipótese, que aponta percepções mais amplas a respeito do *élenchos* de Sócrates. Dorion parte do estudo de dois diálogos diferentes daqueles que aqui nos interessam. Ele trabalha com a *Apologia* e com o *Górgias* e seu argumento é o de que a defesa socrática da *Apologia* é

¹¹⁰ “Generalmente si ammete che un singolo *elenchos* consista in un procedimento di questo genere: dapprima l'interlocutore viene incoraggiato a esprimere alcune convinzioni, normalmente concernenti la definizione di un concetto morale; poi egli è indotto a esprimere altre convinzioni; infine viene mostrato che queste ultime comportano la negazione delle prime. Benson rileva che il difetto principale delle recenti discussioni sull' *elenchos* socrático consiste nella loro genericità, derivante dal fatto di non valersi di un numero sufficiente di ἔλεγχοι specifici, basandosi solo su uno o due esempi considerati paradigmatici.”

constituída a partir da distinção entre um *élenchos* retórico que se distinguiria de uma variação dialética estabelecida, por sua vez, no *Górgias*. Nessa perspectiva, também ali Sócrates teria dois tipos de *elenchoi* – um *elenchos* retórico típico do ambiente do tribunal¹¹¹, no qual o que está em jogo é força argumentativa em busca da obtenção do consenso, e outro, que exige diante de sofistas uma verdadeira demonstração dialética.

A partir dessas considerações, sugerimos uma abordagem denominada por nós de *metaelêntica*, que aponta para a possível interpretação dos *élenchoi* em nossos dois diálogos. Passamos para nossa próxima sessão, na qual trataremos outros aspectos do diálogo socrático.

2.7. AS CARACTERÍSTICAS DO DIÁLOGO SOCRÁTICO E AS VARIAÇÕES DO ÉLENCHOS SOCRÁTICO

O diálogo é definido por Diógenes Laércio da seguinte maneira:

Dizem que o primeiro escritor de diálogos foi Zênon de Elea, mas Aristóteles afirma no livro primeiro de sua obra *Dos Poetas*, de acordo com as *Memórias* de Favorino, que foi Alexâmenos de Stira ou de Téos. Em minha opinião e de pleno direito o verdadeiro inventor do diálogo é Platão, que pelo domínio do estilo pode reivindicar para si mesmo o primado tanto da beleza como da própria invenção. Um diálogo é um discurso composto de perguntas e respostas em torno de uma questão filosófica ou política, com caracterização conveniente dos personagens apresentados e com uma elocução acurada. (III, 48)

A partir desta definição podemos encontrar os elementos fundamentais do diálogo socrático, presentes nos primeiros escritos de Platão: ser um texto composto de um conjunto de perguntas e respostas em torno de uma questão ética; propor uma caracterização importante dos personagens; a finalidade é

¹¹¹ Cabe apresentar que Dorion atento aos desdobramentos do discurso socrático lembra que: “...nous pouvons étudier dans le contexte de L’Apologie. Étant donné que Socrate rejette sans appel l’elenchos rhétorique em usage devant les tribunaux, il ne devrait donc pas, du moins en principe, y avoir recours pour démontrer la fausseté des accusations dont il est l’objet.”

estruturar essa questão e pôr em movimento um procedimento investigativo considerando a personalidade do principal interlocutor de Sócrates.

No que diz respeito à pesquisa que se ocupa dos diálogos socráticos e sobre as prováveis estratégias que Sócrates usa dependendo do interlocutor que tem diante de si, nos parece interessante outro ponto proposto por Diógenes Laércio (III). Ocorrem dois tipos de estratégia: o investigativo, denominado de *zetetikos*, no qual o que prevalece é o exercício da discussão e outro, denominado *agonistikos*, no qual prevalece o que podemos chamar de confronto de ideias, ou vitória na controvérsia. Por sua vez, esse denominado *agonistikos* é do gênero maiêutico. Conveniente à controvérsia, esse é dividido em acusatório, que se dirige à objeção e é denominado demolidor, pois se dirige à refutação.

Parece-nos que o *élenchos* socrático, bem como suas variações apresentadas, enquadra-se e passa pelas seguintes fases:

(i) o demolidor, no qual o interlocutor é testado – estabelece um encontro e vai se aproximar ao que denominamos de esfera privada;

(ii) o acusatório, que expõe o interlocutor ao público – cria uma comunidade e que por oposição se aproxima ao que denominamos de esfera pública.

O (i) que implica inicialmente Sócrates e um interlocutor denominamos ‘reto’; o (ii) é ‘oblíquo’ porque, como resultado da exposição, a mensagem, enviesada, supera o interlocutor e vai incidir no público.

É interessante notarmos que Diógenes Laércio (III, 48) não define o diálogo de modo estanque. Ele parece subdividir os diálogos já levando em conta algumas possíveis variações, assim como as finalidades, de acordo com cada interlocutor de Sócrates. Nessa linha interpretativa, pensamos na possibilidade de evidenciar dois tipos de finalidades na esfera dos diálogos socráticos: a que vai se ligar ao ponto (i) do tipo demolidor é essencialmente pedagógica, já a que se liga ao ponto (ii) é denunciativa, de caráter acusatório. A situação (ii) traz no seu interior a situação (i), no entanto a (ii) não necessariamente se insere no âmbito da (i) pelo fato de que uma denúncia pode se efetivar como tal, no caso de haver outros indivíduos que de certo modo devem atuar como acolhedores da ação.

A primeira estratégia da forma prática socrática de dialogar é, como dissemos anteriormente, a de ser uma dinâmica maiêutica. A maiêutica é uma imagem tirada da obstetrícia¹¹² e consiste na arte de extrair da alma de quem debate com Sócrates soluções para o que se investiga, ou seja, o *élenchos* socrático é a modalidade através da qual ele ajuda o seu interlocutor a descobrir a verdade que já trazia dentro de si. Todo esse processo se desenvolve a partir do diálogo na sua forma básica. Nesse sentido, ocorre evidenciar dois pontos fundamentais que não encontramos, por exemplo, em Diógenes Laércio: (i) a *homologia* e (ii) o *ti estí*. O (i) é o acordo, o (ii) é a pergunta. A partir do êxito do ponto (i), o ponto (ii) dá início ao diálogo, seja ele em sua modalidade *zetetikos* ou *agonistikos*, numa esfera pública ou privada, ocasionando dinâmicas retas e oblíquas. Pensamos especificamente na maiêutica e em seu efeito duplo. Em uma primeira fase, a maiêutica começa a agir a partir do modo reto (como uma espécie de *élenchos* demolidor), ou seja, atinge o principal interlocutor de Sócrates; em uma segunda, evolui mediante uma proposta de interpretação do *élenchos* oblíquo. O efeito natural dessa segunda fase é o acusatório.

No *Górgias*, Platão nos mostra que a proposta do diálogo socrático é sempre dirigida a um interlocutor. No entanto, mesmo que Sócrates pareça considerar no texto somente um interlocutor, a ação dialógica quase nunca ocorre em um ambiente dramático isento de público. No caso dos diálogos que estimulam nosso estudo (*Laques* e *Cármides* e agora, excepcionalmente, o *Górgias*) a presença de um público e a sensação de estarmos diante de uma dimensão comunitária é não só evidente como essencial para o nosso argumento. Vejamos a passagem:

¹¹² Tradicionalmente, a imagem de Sócrates como obstetra de ideias ocorre no *Teeteto* (149a): Sócrates: “Nunca ouviste falar, meu gracejador, que eu sou filho de uma parteira famosa e imponente, Fanerete? Teeteto: Sim, já ouvi. Sócrates: Então, já te contaram também que eu exerço essa mesma técnica?”. No entanto, se considerarmos que a comédia de Aristófanes *As Nuvens* teria sido composta décadas antes do diálogo, pensamos que a imagem de Sócrates obstetra não seria original de Platão. N’*As Nuvens* já leríamos no verso 135: Discípulo: Vá para o inferno! Quem bateu à porta? Estrepsíades: O filho de Fidão, Estrepsíades de Cicina! Discípulo: Por Zeus, só pode ser um ignorante, você que deu um pontapé na porta, assim tão estupidamente, e fez abortar um pensamento já encontrado...”.

Polo, não sou um político. Tendo sido sorteado ano passado para o Conselho (*boulê*), quando meu grupo exercia a prytaniae devia eu dar a pauta da votação, tornei-me motivo de riso por ignorar como fazê-lo. Assim, tampouco agora ordenes que eu dê a pauta de votação aos aqui presentes, mas se não tens uma refutação (*élenkhon*) melhor do que essa, passa-me a vez, como há pouco eu dizia, e tenta me refutar (*élenkhon*) como julgo que deva ser! Eu sei como apresentar uma única testemunha do que digo, aquela com a qual eu discuto, contudo dispenso a maioria (*polloîs*), e sei como dar pauta da votação a uma única pessoa, mas não dialogo com muitos (*toîs de polloîs oude dialégomai*). (*Górgias 473e8*)

Mesmo que Sócrates admita não dialogar com muitos (*toîs de polloîs oude dialégomai*), os muitos (*polloîs*), em certos diálogos, existem e devem ser considerados no estudo dos textos. Os muitos assimilam de algum modo os resultados do debate. Sem esse movimento, sem pensar que de algum modo ocorresse uma apreensão dos conteúdos do debate pelo público, sugerimos que o diálogo socrático perderia seu sentido pedagógico. Entendemos melhor certos expedientes, como o desenho dramático dos dois diálogos, se pensarmos em uma dinâmica de recepção, que ao valorizar o público fomentaria os resultados pedagógicos do *élenchos*. Nesse caso, o diálogo percebido dentro de um ambiente público permite que o interlocutor principal de Sócrates, ao ser escrutinado, possa servir de instrumento de repercussão, de modo imediato. Em outras palavras, o principal interlocutor de Sócrates é ao mesmo tempo sujeito da refutação e objeto de propagação.

Se a orientação pedagógica não fosse efetivada de maneira reta, na primeira pessoa que discute com Sócrates, o efeito oblíquo do *élenchos* socrático não poderia ser sugerido. Não poderíamos entendê-la como uma dinâmica maximizada, que realiza um movimento que coloca em trânsito a ação dialógica, levando-a de uma esfera de discussão privada e restritiva para uma esfera de impacto mais amplo e coletiva, um movimento espiral que se inicia no centro e se expande para periferia. Esse movimento de percepção do diálogo é ilustrado a seguir em nosso organograma:

Ao propor um impedimento da tese de quem dialoga com Sócrates, o *élenchos* é o instrumento que desperta o raciocínio do indivíduo (na ação reta) e estimula a dos indivíduos (na ação oblíqua). Numa espiral crescente

que parte de uma estância micro e individual e vai formar uma situação macro e coletiva.

Decorrente da submissão ao *élenchos*, o movimento lógico que resulta na anulação da própria tese é sempre acompanhado por um movimento psicológico por parte do interlocutor. Entendemos por movimento psicológico a situação em que o interlocutor se dá conta, diante do público, da inconsistência da própria tese e pode, com isso, se envergonhar.

No caso do *Laques*, o *élenchos* tem um efeito triplo. Diante dos pais dos jovens e de tantos outros jovens, o *élenchos* fez que: (i) as teses dos generais fossem demolidas; (ii) os próprios generais vergonhosamente se desentendessem diante do público, e (iii) Sócrates fosse reconhecido pelos interlocutores como o mais capacitado para cuidar da educação dos jovens.

Sócrates: ... não descobrimos o que seja a coragem.

Nícias: Não realmente.

Laques: No entanto, meu caro Nícias, eu estava certo de que a descobririas, pela maneira desdenhosa por me trataste, quando eu respondia às perguntas de Sócrates.

Nícias: Fazes bem, Laques, em não te amofinares por teres revelado inteiramente ignorante a respeito da coragem. Só o que te importa é vir eu a estadear também minha ignorância nesse ponto.

Laques: És um sábio, Nícias; não obstante, aconselho Lísimaco, aqui presente, e Melésias a desistirem de pedir nossa opinião, a minha e a tua, no que respeita à educação dos filhos, e a não permitirem que Sócrates se retire. É o que eu faria, se meus filhos estivessem em idade disso.

Nícias: Nesse ponto estou de inteiro acordo contigo; no caso de querer cuidar Sócrates da educação dos rapazes, não precisarão procurar outras pessoas (*Laques* 199e15).

O que gostaríamos de sugerir neste momento que nos encaminhamos para nossa próxima e última sessão é que, uma vez submetido ao *élenchos*, o interlocutor perde sua própria autonomia de escolha, é levado por Sócrates, mesmo que não aceite, é sempre exposto ao público e, por ser ligado a algum *status* social, é inevitavelmente sujeitado a uma conjuntura de vergonha.

De fato, a vergonha é o tema central do próximo momento deste trabalho. O cenário psicológico da vergonha é uma etapa fundamental e o

corolário para os efeitos dessa maximização do *élenchos* socrático que estamos sugerindo. Na performance pública o indivíduo acaba por reconhecer suas próprias incoerências, seus próprios erros e, eventualmente, anular suas próprias teses. Como consequência disso, se aproxima do modelo platônico do homem sábio, isto é, o ignorante.

Diante disso, podemos perceber mais um efeito do *élenchos*: em seu aspecto mais inicial o *élenchos* socrático poderia ser um instrumento para projetar vergonha nos personagens que dialogam com Sócrates. Assim, Platão talvez quisesse reproduzir com o *élenchos* um modelo com finalidades de comportamento deveras homérico. Dodds, em seu *Os gregos e o irracional* (2004), usa a expressão 'civilização da vergonha' ou 'cultura da vergonha' para descrever a sociedade homérica e aponta para uma persistência de uma cultura da vergonha que parte do período arcaico e chega até o clássico. Com isso, passamos para a última e conclusiva parte desta tese.

CAPÍTULO TERCEIRO

PREMISSA

A vergonha: liga-se ao temor, ao escrúpulo ou medo, a hesitar. É também caracterizada essencialmente por duas faces; isso porque quando falamos do sentimento da vergonha, o que está em jogo não é apenas pensar em si mesmo, mas também o que os outros pensam de nós. Apesar de tudo, no entanto, a vergonha parece não ser originalmente um fenômeno que pertence ao campo reflexivo, quando lidamos apenas com a nossa consciência de modo solitário. Pelo contrário, a vergonha implica a presença de outros, implica estar na frente de alguém.

Nos diálogos dos quais nos ocupamos durante os dois capítulos precedentes, os principais interlocutores de Sócrates estão diante de um público. No *Laques* e no *Cármides*, o público é real, não imaginário nem tampouco interiorizado, e, portanto, deve ser de algum modo considerado. Nesta altura deste trabalho nada nos impede de imaginarmos que em um dado momento no diálogo com Sócrates, diante dos jovens pode ter ocorrido que Laques, Nícias ou até mesmo o experiente Crítias possam ter pensando: “Tenho vergonha de mim mesmo, como posso estar parecendo aos outros! Aqui com Sócrates, sendo examinado, como estou parecendo para os outros?”. Esperamos que aquilo que pretendemos se torne claro à medida em que caminhamos para o fim do nosso trabalho.

3.1. UMA APROXIMAÇÃO QUE NOS AGRADA: ÉLENCHOS SOCRÁTICO E A VERGONHA – A SITUAÇÃO DA VERGONHA EM HOMERO¹¹³

Esta última parte do nosso trabalho lança algumas considerações a respeito do que gostamos de denominar de um influxo de uma filosofia da

¹¹³ ... e em nossos diálogos.

emoção dentro do âmbito da prática socrática nos diálogos *Laques* e *Cármides*. A emoção a qual nos referimos é o sentimento da vergonha.

Certamente, a cidade de Atenas parece não ter visto com bons olhos a atividade investigativa de Sócrates, interpretada como forma de provocar o interlocutor e sujeitá-lo ao ridículo para um público. Sendo assim, iniciamos, neste momento, o último movimento da nossa tese com uma pergunta: em que medida Sócrates, ao conduzir seu principal interlocutor a uma *aporia*, ao adverti-lo da sua ignorância, produz nele um sentimento de vergonha? Esta poderia ser uma forma adequada de construção de um tipo de saber?

Essencialmente, a questão da vergonha é importante para o nosso estudo por dois motivos: **a.** porque o significado primitivo do próprio *élenchos* refere-se e aponta para esse aspecto; e também **b.** porque essa condição psicológica era bastante sentida entre os gregos também dos tempos de Sócrates. Como nos aponta Dodds (195, p.36) “/.../ muitos modos de comportamento característicos da cultura da vergonha na realidade persistiram através dos períodos arcaicos e clássico”. O reconhecimento do fracasso é um aspecto pertinente e que está de modo importante presente dentro do âmbito das variações do *élenchos* que tentamos sugerir nas sessões anteriores. Nos diálogos *Laques* e *Cármides*, na medida em que expunha, Sócrates purificava seus interlocutores publicamente, de forma que o sentimento da vergonha poderia ser uma das ferramentas chave de sua prática educativa.

É importante que a vergonha faça parte do nosso argumento, uma vez que a eficácia do *élenchos* socrático se deve, antes de tudo, à sua própria natureza passional. Acreditamos que a emoção seja parte constitutiva do *élenchos*. Tudo está relacionado a uma exigência moral presente na própria essência da discussão entre Sócrates e seus interlocutores. Toda dinâmica que tem como objetivo tratar de algum modo o conhecimento, mesmo que queira promovê-lo, construí-lo ou demolí-lo, implicará, em algum grau, uma condição emocional. Sendo assim, gostaríamos de lançar a hipótese de que o *élenchos*, justamente com os conceitos de *aischynē* e *aidōs*¹¹⁴, corresponderia a três mecanismos correlacionados e inerentes à estrutura do *dialégesthai* socrático.

¹¹⁴ Considerando a ordem: escrutínio, vergonha, vergonha/pudor (no sentido mais amplo de um temor de fazer algo que possa ser reprovado). De todo modo, dentro do contexto antigo,

Consideramos que a vergonha surge como o aspecto central que deve efetivar no outro o reconhecimento dos próprios limites. A poderosa força da vergonha permite que a impotência do indivíduo se proteste para a plateia do diálogo. Todavia, a vergonha no âmbito do diálogo socrático poderia estar ligada à assim dita civilização da vergonha homérica de alguma maneira?

No caso do ambiente dos nossos diálogos, a vergonha se relacionaria à admissão da própria ignorância diante dos jovens que assistem à discussão, como também a vergonha que se relacionaria à derrota do nobre na batalha¹¹⁵. Notamos que as questões de classe (não no sentido moderno que usamos hoje) se ligam à medida que aquela que mais sofreria com a vergonha, seja no debate ou no campo de batalha, corresponda à nobreza. Esta categoria é muito bem proposta por Platão no desenho dramático de ambos os diálogos. No *Laques*, a nobreza é representada pelos generais Laques e Nícias, no *Cármides*, pelo político Critias. Acharmos razoável pensar que em ambos os diálogos Platão explora o nexos refutação – emoções – vergonha. Por exemplo, naquele trecho do *Sofista*¹¹⁶, víamos claramente o vínculo estreito entre os níveis lógico e emocional estimulados pelo *élenchos*.

podemos afirmar com razoável precisão que o *pudor* (*aidōs*) está implicado na *vergonha* (*aischynē*) e vice-versa.

¹¹⁵ A *aporia* seria algo que implicaria uma relação direta com o sentimento da vergonha. No *Cármides* notamos a seguinte passagem. O interlocutor de Sócrates diante do *exame* coloca em ato um mecanismo de defesa porque não quer demonstrar para o público que se encontra em dificuldades: “/.../ Critias deixou-me a impressão de que ele, também, por me ver em dificuldade (*aporias*), ficara contaminado com minha perplexidade. Como estava habituado a só receber elogios, sentia-se acanhado diante da assistência, e nem se decidia a confessar que era incapaz de discorrer sobre a questão para que eu o desafiara, nem dizia nada com clareza, cuidando apenas de esconder a sua confusão”. (169c)

¹¹⁶ **Estrangeiro:** Propondo livrar-se de tal ilusão, se armam contra ela, de um novo método. **Teeteto:** Qual? **Estrangeiro:** Propõem, ao seu interlocutor, questões às quais acreditando responder algo valioso ele não responde nada de valor; depois, verificando facilmente a vaidade de opiniões tão errantes, eles as aproximam em sua crítica, confrontando umas como as outras, e por meio desse confronto demonstram que a propósito do mesmo objeto, sob os mesmos pontos de vista, e nas mesmas relações, elas são mutuamente contraditórias. Ao percebê-lo, os interlocutores experimentam um descontentamento para consigo mesmo, e disposições mais conciliatórias para com outrem. Por este tratamento, tudo o que neles havia de opiniões orgulhosas e frágeis lhes é arrebatado, ablação em que o ouvinte encontra o maior encanto e, o paciente, o proveito mais duradouro. Há, na realidade, um princípio meu jovem amigo, que inspira aqueles que praticam este método purgativo; o mesmo que diz, ao médico do corpo, que na alimentação que se lhe dá não poderia o corpo tirar qualquer proveito enquanto obstáculos internos não fossem removidos. A propósito da alma formaram o mesmo conceito: ela não alcançará, do que se lhe possa ingerir de ciência, benefício algum, até que se tenha submetido à refutação (*elénkhōn*) e que por esta refutação (*elenkhómenon*) causando-lhe vergonha (*aischynēn*) de si mesmo, se tenha desembaraçado das opiniões que cerram as vias do ensino e que se tenha levado ao estado de manifesta pureza a acreditar saber justamente o que ela sabe, mas nada além. **Teeteto:** Essa é, infalivelmente, a melhor

Encontramos inúmeras referências a Homero nos escritos de Platão. Além disso, os argumentos filosóficos colocados na boca não somente de Sócrates, mas também de muitos outros personagens presentes nos diálogos, parecem trazer em suas premissas situações bastante análogas ao contexto dos conteúdos homéricos. Neste nosso estudo sobre o *élenchos* socrático, estamos tratando de maneira mais próxima os diálogos *Laques* e *Cármides*. No entanto, a *Apologia de Sócrates* irá nos ajudar mais uma vez. Na *Apologia*, em 34d3, quando Sócrates ao se defender se dirige a seus juízes dizendo que não pretende captar a benevolência como fazem muitos outros¹¹⁷, Platão recorre a Homero. Um exemplo de firmeza moral apresentado por Sócrates poderia ser aproximado ao diálogo entre Penélope e Odisseu: “quero saber de ti, de tua família, donde vens. Não vás me dizer que és filho de um carvalho velho e duma rocha” (*Odisseia*. Canto 19 verso 160). Mais adiante, Platão faz Sócrates dizer, já ignorando a morte, em tom de provocação: “Para conviver com Orfeu e Museu, com Hesíodo e Homero, quanto qualquer um de vocês não aceitaria pagar?” (*Apologia* 40e). Ele prossegue dizendo que, além disso, gostaria de poder, após a morte, dialogar (*dialégesthai*), conviver (*syneinaí*) e interrogar (*exetázein*) Odisseu, por exemplo. Parece-nos que o modelo homérico é usado no argumento platônico, seja para legitimar um tipo de vida, seja para engrandecer a morte.

Queremos, com esse discreto paralelismo, conduzir nosso argumento para tentar fazer nosso leitor notar que o âmbito dos diálogos socráticos traria em suas bases fundadoras algo de semelhante ao contexto dos textos homéricos; devido à paixão do diálogo juntamente com as exigências morais, o *élenchos* efetivaria dinâmicas éticas e psicológicas que poderiam ser enquadradas dentro de dois vieses – em meio à dinâmica Sócrates – Interlocutor, um viés se ligaria ao sentimento da culpa ou do pudor (*aidōs*), e em outro se ligaria à vergonha (*aischynē*).

disposição e a mais sensata. **Estrangeiro:** Aí estão, pois, muitas razões, Teeteto, para afirmarmos que a refutação (*ton élenkhon*) é o que há de mais importante e de mais eficaz na purificação e para acreditarmos, também, que permanecer à parte desta prova é, ainda que se trate do grande Rei, permanecer impurificado das maiores máculas e conservar a falta de educação e a fealdade onde a maior pureza, e a mais perfeita beleza se requer, a quem pretenda possuir a verdadeira beatitude. **Teeteto:** Perfeitamente. (*Sofista* 230b)

¹¹⁷ “mesmo se batendo num embate menor que esse, apelou e suplicou aos jurados com muitas lágrimas – fazendo até as próprias crianças pequenas subirem aqui (para que se tivesse o máximo de pena possível), além de outros familiares e muitos amigos” (*Apologia* 34c).

A análise do léxico relativo à esfera ética e psicológica pode ser pertinente para adentrarmos, não obstante a distância cronológica, em uma determinada tipologia de homem que persistiria, seja em meio aos poemas homéricos, seja em diálogos socráticos, como o *Laques* e o *Cármides*. Em outras palavras, alguns termos como *'thymos'*, *'psychē'* e *'kardia'* remetem a algo de similar às nossas concepções de alma ou mente. No entanto, ainda designam somente órgãos internos que produzem o movimento, os pensamentos e as emoções. Corpo e alma, no contexto arcaico, apresentam particularidades conceituais: a alma no contexto arcaico ainda não figura como a sede do intelecto. Na tradição mítico-poética, a alma muitas vezes é designada, como nos informa Robinson (2010, p.23), somente como um sopro (*pneûma*) ou até mesmo como uma sombra (*skiá*) que foge, por exemplo, através de um ferimento no corpo logo após o corpo ser vazado por alguma arma. Não ocorria, todavia, nem mesmo um vocábulo preciso correspondente a corpo, uma vez que *'somma'* equivale, a rigor, ao conceito de cadáver. A pessoa se apresenta, em suma, não como numa situação de unidade, mas como um conjunto de partes, que podem ser pensadas e muitas vezes expressas até mesmo de modo independentes uma das outras – ou mesmo capazes de dialogar e interagir com o sujeito. Basta pensarmos nas expressões oriundas do período arcaico e usadas ainda hoje como “seu coração era incerto” ou “sua alma indicava... aquilo ou aquilo outro!”. Um exemplo interessante encontramos na *Ilíada*, em que lemos no verso 170: “[...]A ele deu resposta Agamêmnon, soberano dos homens: ‘Foge, pois, se é isso que o coração te impele a fazer! Não te peço que fiques por minha causa’”. Em Homero, indícios como: “a alma que foge de seus membros” ou “o bronze fez sair para fora os intestinos, ao trespassá-lo; a alma escapou-se depressa pela ferida aberta e a escuridão cobriu-lhe os olhos” (*Ilíada*. v.515) não indicariam alguma crença em qualquer coisa que sobreviva após a morte, mas a cessação da existência entendida como movimento do corpo.

Para que possamos nos aproximar da compreensão dos esquemas mentais, ações, ou parâmetros de sucessos ou fracassos das personagens dos poemas homéricos (e se tivermos algum êxito, também aqueles platônicos que se são submetidos ao escrutínio socrático) caberia recorrer em referência ao que poderíamos denominar como ‘sociedade arcaica da vergonha’ e propor

uma discreta aproximação com a estrutura platônica do diálogo. Sendo assim, é possível aproximar os nobres Laques, Crítias, Nícias a esse contexto da sociedade arcaica da vergonha. Os heróis homéricos eram movidos pelo temor de perder a reputação (*timē*) que gozam em meio à coletividade, e pelo efeito da vergonha (*aidōs*) que resultaria sobre eles.

Para o herói homérico, a felicidade não importa, o que importa é a fama. Parece-nos razoavelmente possível entendermos que a locução ‘me envergonho’ (*aideomaî*) poderia ser pinçada do contexto homérico, transportada e também inserida no contexto das dinâmicas dialógicas de diálogos refutativos de Platão como os que estamos nos ocupando, exclusivamente pelo fato de que no tange as concepções de glória e honra dentro âmbito da literatura homérica, os feitos dos grandes homens não podem ser realizados às escondidas, deviam transcorrer à vista de todos. A estrutura dramática de alguns diálogos também contemplaria esta visão.

A respeito desse argumento, notamos uma interessante passagem no próprio *Cármides*, quando, diante dos seus interlocutores e da plateia de jovens, Sócrates dá um passo importante em meio ao seu esforço de tentar definir o que é a temperança (*sōphrosynē*). Embora seja longa, a passagem é importante para notarmos as incidências naquele caso do termo ‘*aidōs*’ no âmbito da dinâmica do *élenchos*. Eventualmente, isso pode apontar pontos de convergências entre as duas situações descritas. Vamos e ele:

Mais uma vez, Cármides, retruquei, olha com atenção para dentro de ti mesmo, considera o que faz em ti a presença da temperança e o que deverá ela ser para produzir semelhante efeito, e, depois de bem refletires, diga-me com decisão e lealdade o que te parece que seja a temperança?

Depois de uma pausa e de haver por algum tempo considerado o assunto consigo mesmo, respondeu: quer parecer-me, disse, que a temperança faz corar e deixa envergonhados os homens (*aischyntēlon ánthrōpon*); assim, temperança vem a ser o mesmo que vergonha (*aidōs*).

Pode ser, lhe respondi; mas há pouco não admitiste que a temperança era algo belo?

Admiti, disse ele.

E não são bons, também, os homens temperantes?

Sim.

Poderá ser boa alguma coisa, se não deixar ninguém bom?

Certamente que não.

Portanto, ela não é apenas bela, mas também boa.

É o que me parece.
E então, lhe perguntei: não acredita que Homero tinha razão de dizer:
pois a vergonha é ruim companheira de quem necessita?
(*aidōs d'ouk agathē kechrēmēnōi andri pareînai;*)
Sim, sem dúvida.
Logo, pelo que vemos, a vergonha (*aidōs*) é boa e não é boa, ao mesmo tempo.
Parece.
Porém a recompensa é boa, visto tornar bons os homens a sua presença, sem nunca deixá-los maus.
Mas é isso que me parece ter como tu dizes.
Assim sendo, temperança não é vergonha (*aidōs*), por ser essencialmente boa, enquanto a vergonha (*aidōs*) tanto pode ser boa quanto pode ser má. (*Cármides* 160d-161a)

Nessa importante passagem, a citação a Homero corrobora com nosso argumento de modo bastante significativo, tendo em vista que ela se repete *ipsis litteris* noutro diálogo com plateia, o *Laques*. Vejamos em 201b, quando Sócrates diz:

Fora muito mal feito da minha parte, Lisímaco, negar a minha colaboração para o aperfeiçoamento de quem quer que seja. Se na conversação que mantivemos neste momento eu me tivesse revelado competente, e carecentes de conhecimento Nícias e Laques, fora justo escolherdes-me, de preferência a outro qualquer, para levar a cabo essa incumbência. Porém agora – todos nós nos encontramos em igual dificuldade, como poderá, então, um de nós ser escolhido, de preferência aos outros? Quer parecer-me que nenhum deverá ser escolhido. Todavia uma vez que as coisas chegaram a este ponto, dissei-me como vos parece o seguinte conselho: Sou da opinião, amigos – tudo isto deverá ficar apenas entre nós – que nós quatro precisamos procurar, cada um para si mesmo, com o maior empenho, o melhor professor possível – é o de que mais necessitamos – e depois, também, para os rapazes, sem olharmos despesas ou o que quer que seja, O que não aconselho é ficarmos como estamos. E se alguém zombar de nós, por irmos à escola na idade em que estamos, amparar-nos-emos na autoridade de Homero, quando afirma que a vergonha é ruim companheira de quem necessita (*ouk agathē einai aidōs kechrēmēnōi andri pareînai*).

A máxima homérica que acomuna os dois diálogos remete à última parte da Odisseia quando Odisseu retorna a Ítaca e seu filho Telêmaco dá de comer ao homem sem saber que ele era seu próprio pai:

[...] entrou na sala Odisseu, pouco depois; veio com seus disfarces: miséria de pedinte, corpo de velho, bengala. Farrapos imundos cobriam-lhe a pele. Sentou-se na soleira, do lado de dentro da porta, encostado na ombreira de cipreste, uma obra de arte, produzida a primo e com a mão de mestre, Telêmaco botou a mão no cesto, fulgurante de tão belo, arrancou um naco de pão, juntou carne com todos os dedos e determinou ao porqueiro: “Isto é para o estrangeiro. Diga-lhe que aborde todos os pretendentes, por sua própria conta e risco. Vergonha é ruim companheira de quem necessita” (*ouk agathē einai aidōs kechrēmēnōi andri pareînai*). (17. v.335 segs.)

O herói da sociedade homérica é uma figura ligada a um *status* bem preciso e pertence a uma aristocracia militar. É, muitas vezes, o chefe de uma casta que detém a soberania sobre uma comunidade e sobre seu território. É por excelência um *ághathos* que significa ‘bom’, ‘nobre’, mas também ‘bom para algo’, ‘capaz de’, o que pode ser exemplificado como ‘um bom arqueiro’, ‘um bom pugilista’ ou ‘um bom instrumento’. O conjunto das capacidades que tornam o herói competente constitui sua *areté*, seu valor que não se liga tanto à sua vida moral quanto vai se ligar a um aumento da gradação de nobreza e/ou do seu sucesso. Em Homero, nota-se um virtuosismo que se exprime na capacidade de fazer prevalecer a própria força sobre seus rivais e inimigos. A ética heroica é uma ética da honra (*timé*) e da glória, uma ética extremamente aristocrata e individualista.

Desde a mais tenra idade o jovem é exortado a se preocupar e fazer de tudo para que seu nome reverbere positivamente em meio à coletividade. Promover a honra e a glória seria de fato o que existiria de mais importante ao longo da vida do jovem nobre. Em um polêmico diálogo refutativo¹¹⁸, podemos

¹¹⁸ O *Hípias Maior* carrega consigo muitas dúvidas com relação à sua autenticidade. As divergências a respeito da autenticidade dos *diálogos* são hoje reduzidas (cf. infra. Nota 48). No entanto, cabe dizer nesta nota que, dentre os vinte e nove diálogos reconhecidos na edição da *Société D'Édition "Les Belles Lettres"*, restam dúvidas quanto ao *Alcibíades I*, quanto ao *Hípias Maior*, o *Epinomis*, o *Íon*, o *Menexeno*.

notar um retrato pontual das ambições de uma nobreza análoga à desse jovem grego dos tempos de Platão:

Sócrates: Que tens, pois de novo para me dizer do belo?

Hípias: Vou dizer-te. Se não estou em erro, a espécie de belo que procuras para a tua resposta é algo que jamais em parte alguma ou alguém possa afigurar-se feio.

Sócrates: Isso mesmo, Hípias! Desta vez estás a entender-me lindamente.

Hípias: Ouve lá então. E com isto, podes estar certo, se alguém encontrar jeitos de te refutar, sou eu mesmo a dizer que não percebo nada de nada.

Sócrates: Pelos deuses, diz lá quanto antes!

Hípias: Digo, pois, que sempre em toda parte e para todo o homem, o que há de supremamente belo é gozar de riqueza e de saúde, ser alvo da consideração dos Helenos, chegar a uma idade provecta, depois de ter dado aos seus progenitores uma sepultura condigna, e receber, por seu turno, dos seus próprios filhos, um funeral belo e condigno. (*Hípias Maior* 87b)

Nesse trecho, notamos a presença do sofista em seu mais autêntico papel de representar as opiniões vigentes, não somente do populacho, mas também do nobre. Ele coloca para Sócrates a tese que define a beleza – no caso específico da discussão do diálogo, o uso do adjetivo ‘*kalón*’ – da seguinte maneira: gozar de uma vida burguesa, como Sócrates poderia dizer no nosso tempo. Os parâmetros de beleza que emerge da passagem: riqueza, saúde, honra e longevidade, não obstante a distância cronológica entre a sociedade homérica e o contexto socrático-platônico, talvez seja possível lançar um paralelismo.

Desde Homero, o *sommo bene* para o indivíduo é o sucesso em meio à coletividade, conforme foi descrito pelo sofista Hípias na passagem acima: “ser alvo da consideração dos Helenos”, ou seja, ser alvo de consideração de algum público – eis o que busca os interlocutores de Sócrates nos diálogos que estamos tratando. O que haverá de pior, portanto, é ser lembrado por derrotas e fracassos. Em outras palavras, a sociedade homérica é uma sociedade fundada pelo sentimento da vergonha. Aspecto também presente nos diálogos socráticos. Não tanto a culpa, mas é a vergonha que

sanciona a decadência da excelência do herói. A vergonha marca a perda da condição exemplar característica do nobre. A boa reputação é o que mais importa no âmbito daquela sociedade homérica e também no âmbito daquela de Platão. Vejamos um pequeno trecho do *Laques* (179c) contado por Lisímaco:

Costumamos conversar com os rapazes a respeito dos grandes e numerosos feitos de nossos pais, assim na paz como na guerra, tanto na administração da cidade como quando se achavam à frente dos nossos aliados. Mas a nosso respeito nenhum de nós pode contar nada, o que nos faz sentirmo-nos envergonhados (*hypaischynómethá*) diante de nossos filhos e nos leva a culpar nossos próprios pais, por nos terem permitido viver apenas em divertimento, desde que atingimos a adolescência, enquanto eles se ocupavam com os negócios dos outros. É o exemplo que não cessamos de apontar aos rapazes, fazendo-lhes ver que, se descuidarem de si próprios e não nos obedecerem, viverão sem fama alguma.

O homem deve assegurar para si uma posição de fama e para a própria família um lugar de respeito e uma boa reputação que permanecerá para além da vida. Todavia, em Homero talvez ainda possamos dizer que falta ao homem uma clara consciência de si (autocontrole) e da sua liberdade. A moral que preenche a sociedade da vergonha dos tempos de Homero é privada de um conceito cardinal da ética moderna. Isto é, referimo-nos ao conceito de responsabilidade moral, no sentido que não são consideradas intenções, somente os resultados de determinada ação. Dessa forma, nenhum homem, quando faz algo, é intencionado a não obter êxito; o que conta é o sucesso que soterra a vergonha, ou o vergonhoso insucesso.

Queremos dizer com isso que o caráter da competição, o *agôn*, é a qualidade mais importante de qualquer outra qualidade. Não obstante a distância cronológica, em ambos os contextos, seja homérico, como platônico, neste caso, acreditamos que seja possível propor um paralelismo com o *élenchos* socrático presente nos primeiros diálogos de Platão. As dinâmicas do exame também são preenchidas pela competição, pelo *agôn*, uma vez que o perguntador deve contar com as reações do respondedor, com sua

desconfiança, com sua preocupação de defender (e eventualmente logo após atacar) sua tese tanto quanto possível, com as previsões que ele pode fazer quanto às consequências, sobretudo constrangedoras, às quais seria exposto se aceitar ou recusar determinada premissa.

Dinâmicas de defesas e consenso são mais comuns na maioria dos primeiros diálogos¹¹⁹, uma vez que há benevolência por parte dos respondedores ao próprio Sócrates. Todavia, ocorrem alguns casos nos quais as dinâmicas assumem, como nos combates, um caráter de ataques mais ríspido. Neste caso remeto à *República I* e ao diálogo *Górgias*. Vejamos primeiramente o caso do *Górgias*:

Cálicles: Sócrates, tuas palavras têm ares de insolência juvenil, como se fosses um verdadeiro orador público (*dēmēgóros*), e ages como tal porque Polo experimentou a mesma paixão que, segundo a sua própria acusação, Górgias havia experimentado contigo. Polo dizia que, quando tu perguntaste a Górgias se ele ensinaria a pessoa que, querendo aprender retórica, lhe procurasse sem conhecer o justo, Górgias ficou envergonhado (*aischynthēnai*) e afirmou que o ensinaria devido ao costume dos homens, pois se enfureceriam caso afirmasse o contrário – e dizia que por causa desse consentimento (*homologían*) ele foi constrangido a dizer coisas contrárias a si mesmo, e que era precisamente isso o que te aprazia – e naquela ocasião Polo riu de ti corretamente, como me parece. Mas agora, em contrapartida, ele próprio experimentou essa mesma paixão. É por essa razão que não admiro Polo, porque concordou contigo que cometer injustiça é mais vergonhoso (*aíschion*) do que sofrê-la; a partir desse consentimento, por sua vez, teve os pés por ti atados na discussão e fechou o bico de vergonha (*aischyntheis*) de dizer o que pensa. Tu, na verdade, Sócrates, sob a alegação de que enalças a verdade, te envolves com essas coisas típicas da oratória vulgar, as quais não são belas por natureza, mas pela lei. Pois na maior parte dos casos natureza e lei são contrárias entre si, de modo que se alguém, envergonhado, não ousar dizer o que pensa, será constrangido a dizer coisas contraditórias (*Górgias* 482d-e).

Agora passemos ao trecho da *República I*:

¹¹⁹ Este caso resulta evidente em um dos diálogos foco do nosso estudo, o *Laques*.

Sócrates: Trasímaco, muitas vezes, mesmo durante nosso diálogo, tentava intervir na discussão, sendo impedido pelos que estavam sentados a seu lado e queriam continuar a ouvir a discussão. Quando fizemos uma pausa, depois que falei, não mais ficou quieto e, retesando-se como um animal feroz, veio para cima de nós como se fosse agarrar-nos. Polemarco e eu levamos um susto e, dirigindo-se aos presentes, ele disse: Que conversa fiada é essa, Sócrates? Já há tanto tempo estais nisso...Por que esse bom-mocismo, sempre fazendo medidas ao outro? Vamos! Se é que, de verdade, queres saber o que é o justo, não fiques só interrogando nem te esforces em refutar (*élenkhōn*) quando alguém te dá uma resposta, já que sabes muito bem que é mais fácil perguntar que responder. Vamos! Responde tu também e dize-nos como defines o justo. E não me vás dizer que pe o dever, nem que é o proveitoso, nem o conveniente nem o lucrativo, nem que é o vantajoso, mas enuncia com clareza e rigor o que quer que digas, porque não aceitarei blablablás. (336 c-d)

Gostamos de associar as duas passagens a um contexto dialógico específico, no qual podemos notar algo como um tipo de exigência moral da sociedade ateniense que implica de modo bastante direto no desejo das personagens em fazer que o constrangimento provocado pelo sentimento de vergonha não as atinja. Em meio à dinâmica do *élenchos* é preciso que o interlocutor se exponha e diga o que acredita e que a opinião que enuncia seja autenticamente sua. De fato, antes de tudo, o *élenchos* teria uma finalidade pessoal (e moral).

O *agōn* dialógico no âmbito dos primeiros diálogos de Platão é ditado por Sócrates, no sentido de que não é o respondedor quem extrai a consequência que contradiz a tese inicial, mas Sócrates. O embate ocorre uma vez que a consequência não é extraída da própria tese, mas de premissas suplementares. Vamos a um exemplo:

- a) O respondedor enuncia a tese de que o belo é o ouro (tese x). Neste momento, Sócrates inicia o *agōn*.
- b) O início exige um acordo com relação às premissas suplementares, quais sejam: o belo também é o marfim (tese y), o belo também é o bronze (tese z).
- c) Sócrates vai fundamentar que as teses y e z implicam *não x*; em outras palavras, o ataque argumentativo decorre da afirmação de que o belo não pode ser só o ouro (tese x).

- d) Deduz-se daí duas situações: 1. que a falsidade da tese *x* foi provada; e 2. também foi provada a verdade de *não x*.

A etapa (d) configura o que podemos denominar como a fase de envergonhamento de quem discute com Sócrates.

Voltando à sociedade da vergonha homérica, quando, por exemplo, Odisseu não sabe o que fazer em uma determinada situação, ele soluciona suas dúvidas voltando-se para si mesmo, considerando sua nobre e virtuosa natureza. Não se volta a alguma instância fora dele, mas à categoria a qual sabe que fez parte. Em outras palavras, usando o exemplo do *Laques*, é como se um general dissesse: “como um general devo agir desse modo”, mostrando que o indivíduo assume a consciência de si e se auto ordena do melhor modo.

Com o intuito de propor algo que se aproximaria a uma história do *élenchos*, gostaríamos de marcar este nosso estudo sugerindo uma aproximação entre *élenchos* socrático e o estado psicológico da vergonha (*aidōs*). Para tanto, ocorre continuarmos com nosso recuo histórico tentando colher e propor os indícios derivados do modelo da sociedade homérica que nos resulta mais pertinentes.

Cada sociedade elabora modelos de comportamentos diversificados, algo como cânones ideais. No mundo grego arcaico, os modelos eram sugeridos pela poesia épica (*Ilíada* e *Odisseia*). No âmbito dos escritos socráticos de Platão, o modelo de conduta ideal nos parece ser aquele de Sócrates.

Em *Apologia* (29b), Platão faz Sócrates se defender de uma posição em que, segundo seus acusadores e juízes, ele deveria ter vergonha: “Não te envergonhas de ter dedicado a vida a tal ocupação, devido à qual tu agora corres o risco de morrer?”. Na *Apologia* ocorrem seis pontuais indícios desse estado psíquico da vergonha, a saber: (17b) *aischynthēnai*; (22b5) *aischynomai*; (28b3 e 29d10) *aischynēi*; (31b10) *anaischyntōs*; (35a4) *aischrone* por fim (35a9) *aischynēn*.¹²⁰

A acusação dirigida a Sócrates consiste em dizer: não sei muito bem o que você fez de mal, mas, de todo modo, é vergonhoso ter levado uma vida

¹²⁰*aischynthēnai*; infinito aoristo passivo; *aischynomai*; presente indicativo médio/passivo; *aischynēi*; dativo singular de *aischyne*; *anaischyntōs*; advérbio (de modo sem vergonha); *aischron*: acusativo de *aischros*; *aischynēn* acusativo de *aischyne*.

tal a ponto de você agora com essa idade se encontrar aqui diante dos juízes num tribunal. Para alguém que levou certo modo de vida, que não se sabe bem qual foi, mas que se arrisca a ser assim condenado à morte após um julgamento como esse, não há nisto alguma coisa de vergonhoso, afinal? Ao que Sócrates responde que, ao contrário, está muito orgulhoso de ter levado a vida que levou e mesmo se lhe propusessem um indulto não aceitaria. Eis o que Sócrates diz:

Varões atenienses, eu o saúdo e amo, mas obedecerei antes ao deus que a vocês e, enquanto respirar a tiver condições, receio não parar de filosofar e a vocês advertir e mostrar (a qualquer um de vocês que eu sempre encontrar), falando daquele jeito a que estou habituado – “melhor dos homens, você, sendo um ateniense, da maior e mais reputada cidade em sabedoria e força, não sente vergonha (*aischýnēi*) de militar em favor do dinheiro (a fim de possuir o máximo possível), e da fama e da honra, mas em favor da reflexão, da verdade e da alma (a fim de ser melhor possível). (*Apologia* 29d)

Sócrates se mantém firme em seu posto e está decidido a continuar dizendo a quem vier a encontrar e a interpelar: vocês se ocupam com tantas coisas, com vossa fortuna, com vossa reputação e ignoram o que há de mais importante. E continua um pouco mais adiante:

E se algum de vocês quiser discutir e disser que milita, não o liberarei de imediato nem me afastarei, mas vou interrogá-lo, e inspecioná-lo, e refutá-lo (*erésomai auton kai exetásō kai elénkhō*) – Farei isso com o mais jovem e com o mais velho (com qualquer um que eu encontrar), com o estrangeiro e com o concidadão – mais com o concidadão, pelo tanto que, por raça, vocês me são mais próximos. Pois é isso – fiquem sabendo – que o deus me ordena, e eu mesmo penso que ainda não surgiu para vocês nenhum bem maior na cidade do que meu serviço ao deus.

Essa passagem parece ilustrar uma situação que nos possibilita associar a imagem de Sócrates à dos heróis homéricos. Ocorre considerar para tal aproximação a menção à comunicação do homem com o deus. Platão

também nos mostra a ordem pela qual o deus confiara a Sócrates a tarefa de interpelar as pessoas, jovens e velhos, cidadãos ou não, e lhes dizer: eu sou um bem maior. De certo modo, Platão nos mostra a tarefa heroica de Sócrates, uma vez que o herói, de algum modo, sempre está ligado à figura divina.

Também no *Górgias*, em 475d7, vemos outra importante menção ao estado de vergonha. Em tom de ameaça, Sócrates diz a Polo:

Sócrates: Superando-o em mal, cometer injustiça não seria, então pior que sofrê-la?

Polo: É evidente.

Sócrates: Mas tu e muitos outros homens não concordáveis, tempos atrás, que é mais vergonhoso (*aíschion*) cometer injustiça do que sofrê-la?

Polo: Sim.

Sócrates: E agora é manifesto que é pior.

Polo: Como parece.

Sócrates: Tu terias, então, maior preferência, e não menor pelo pior e mais vergonhoso?

A questão da vergonha, então, parece estar presente de algum modo também dentro do contexto dos diálogos socráticos. É certo que a *Íliada* foi o modelo de formação educacional para os jovens gregos porque, de modo categórico, transmitia os valores e padrões desejáveis a um determinado modelo de conduta – uma geração de jovens da qual inevitavelmente Platão faria parte.

Quando Dodds se refere à ‘cultura da vergonha’ em *The Greeks and the Irrational* (1951), parece propor que, em uma sociedade controlada por certos modelos cuja transgressão não é aceita, o sentimento de vergonha pode ser algo incômodo ao indivíduo. Percebemos uma situação análoga na dinâmica do *élenchos* nos contextos do *Laques* e do *Cármides*. Por exemplo, no *Cármides*, notamos, em meio ao nível relacional de Sócrates com Crítias, o sentimento da vergonha que surge como hipótese, como uma espécie de consequência do *élenchos*. No *Cármides*, Crítias se encontra encurralado:

Ouvindo-me falar dessa maneira e vendo-me em dificuldade, como acontece com alguém que é levado a bocejar, quando outra pessoa boceja na sua frente, Crítias deixou-me a

impressão de que ele, também, por me ver enleado, ficara contaminado da minha perplexidade. Como estava habituado a só receber elogios, provava vergonha diante dos presentes, e não se decidia a confessar que era incapaz de discorrer sobre a questão para que eu o desafiara, nem dizia nada com clareza, cuidando apenas de esconder a sua confusão. (*Cármides* 169d)

No *Laques*, em 202b, após o fracasso público dos interlocutores de Sócrates, Homero é chamado em causa, quando é citado um célebre trecho da *Odisséia*, XVI 347: “que a vergonha é ruim companheira de quem necessita” (*ouk agathē einai aidōs kechrēmēnōi andri pareînaî*).

O aspecto do público, tanto no *Laques* quanto no *Cármides*, é essencial para nosso argumento. Os jovens do drama oferecem, contudo, não só um ponto de oposição em relação ao principal interlocutor de Sócrates, eles também operam como plateia para a ação paradigmática do próprio Sócrates. As projeções resultantes da forma prática do *élenchos* visam criar um ambiente preenchido por exemplos de modelos de condutas morais.

Queremos defender que, na sociedade grega, as regras de conduta eram também fruto da internalização da voz do povo que, conforme o caso, reconhecia as virtudes ou reprovava comportamentos e, de certo modo, acreditamos poder trazer esse aspecto para dentro da nossa compreensão do diálogo socrático, uma vez que ele sempre é uma reprodução dramática de um contexto público.

No caso arcaico, a poesia, o canto e as façanhas dos heróis e, um pouco mais tarde, até mesmo o coro da tragédia, serviam de comentários para a voz do povo. Esse desenho pode talvez ser interpretado como um dos aspectos fundamentais de formação do cidadão grego. Poderia ocorrer um paralelismo. No contexto do diálogo platônico, notória também é a ligação entre Sócrates de Platão e o seu jeito em meio ao povo¹²¹. Acreditamos que as palavras que Platão põe na boca de Sócrates no trecho a seguir revelam um novo modelo de comportamento para os jovens:

¹²¹ Interessante notarmos que esta questão é mais ampla. Cabe dizer que o contexto da *Apologia* exige um tratamento próprio e específico, por exemplo: de lá extraímos os indícios irrefutáveis que Sócrates tinha um público, no entanto, ao longo do texto Platão a todo o momento o faz se distanciar e se eximir deste fato mostrando que para ele além de ser algo indesejado lhe fugiu do seu controle.

[...] circulando, investigo e interrogo em conformidade com o deus – além do mais, os jovens que seguem comigo – os que têm mais tempo livre, entre os mais ricos, *por vontade própria* – gostam de ouvir os homens sendo “inspecionados”, e eles mesmos muitas vezes me imitam, ou seja, tentam “inspecionar” outros...(*Apologia* 23b)

Teríamos em Homero e em Platão conteúdos traduzidos como exemplos de modelos morais. Portanto, os poemas homéricos refletem os valores da sociedade grega no início do período arcaico. De certo modo, a *Apologia de Sócrates*, o *Laques*, o *Cármides*, mesmo se nesses textos agora ocorra certa economia narrativa, isto é, sem um grupo de heróis, um exército, deusas e deuses, talvez poderíamos destacar naqueles textos dois pontos: (i) reflexos de valores homéricos de coragem, no *Laques* por exemplo, mas sobretudo, (ii) propostas de novos valores para a sociedade.

Portanto, seria possível visualizarmos um confronto entre moral homérica e moral socrática? Na medida em que reconhecemos os textos homéricos como materiais didáticos e os textos de Platão como materiais com algum conteúdo pedagógico, talvez seja possível pensarmos num confronto de duas morais.

Interessante notarmos que talvez algumas características do herói aristocrata pudessem serem associadas ao Sócrates morador do mesmo burgo que o simples pai de família Lisímaco (*Laques* 180c2). A excelência de ser um *agathos*, Sócrates, assim como o herói homérico, não é apenas bom, mas bom em algo – como se diz de um ‘bom guerreiro’, que é no fim das contas uma ‘boa ferramenta’. Essa é a mesma definição que estamos propondo para o Sócrates de Platão, sobretudo nos primeiros diálogos – Sócrates é sua ferramenta. A escolha do estilo da escrita de Platão implica razões de caráter filosófico, mas, sobretudo, razões educativas e políticas. Nesse sentido a função de Sócrates como uma ferramenta escrutinadora que age diante de um público de jovens seria fundamental para as estratégias políticas-sociais do próprio Platão.

Quando Sócrates submete seu interlocutor ao *élenchos*, o resultado muitas vezes é a desonra, o orgulho ferido, que estão relacionados com a vergonha e o embaraço. Vejamos as declarações iniciais dos principais

interlocutores de Sócrates, seja no *Laques* como no *Cármides*, feitas diante do público de jovens:

No *Laques*, Laques diz a Nícias:

És sábio, Nícias; não obstante, aconselho Lisímaco, aqui presente, e Melésias a desistirem de pedir nossa opinião, a minha e a tua, no que respeita à educação dos filhos, e a não permitirem que Sócrates se retire, como eu disse no começo. É o que eu faria, se meus filhos estivessem em idade disso.

Nícias: Neste ponto estou inteiro acordo contigo; no caso de querer cuidar Sócrates da educação dos rapazes, não precisarão procurar outra pessoa. (*Laques* 220c)

No *Cármides*, o nosso *élenchos* oblíquo (que incide no público) faz com que, quando o interlocutor procura se defender dos argumentos de Sócrates, a sua imagem social seja abalada. De fato, no *Laques* e no *Cármides*, o público, composto por jovens, percebe que tal personagem não é uma figura digna de exercer determinado papel social de destaque. Este mecanismo se evidencia especialmente quando os interlocutores são sofistas ou, como no caso dos dois diálogos, quando estamos estudando políticos ou generais daquele tempo.

Em Homero, Aquiles prefere a imortalidade, prefere ser lembrado, logo, escolhe ter uma vida curta, porém gloriosa. Por sua vez, Platão, a seu modo, faz com que as palavras sejam proferidas por Sócrates – “mas agora é hora de partirmos: eu, para morrer, e vocês, para viver. Quem de nós vai para melhor, a todos é inaparente, menos ao deus.” (*Apologia* 42a) – tenha qualquer sabor de imortalidade. De fato, Platão associa à morte figuras lendárias, reis, heróis¹²² e imortalidade ao seu mestre, quando coloca as seguintes palavras em sua boca:

Se, por outro lado, a morte é viajar daqui para outro lugar, e o que se diz por aí é verdade – que lá estão todos os mortos –, que bem maior que esse pode haver, varões jurados? Se,

¹²² Caso extremo de vergonha ocorre com o herói Ajax Telamon, outro herói homérico, que depois de ter perdido sua honra e reputação, ao se sentir injustiçado, impulsionado por vergonha por não ter recebido as armas de Aquiles, se mata com uma espada.

chegando ao Hades, livres desses que dizem se jurados, vamos encontrar os jurados de verdade, os quais (também segundo o que se diz) por lá julgam – Minos, Radamante e Éaco, mais Triptólemo e outros tantos semideuses que foram justos em suas vidas –, será que pode ser banal a viagem? Para conviver com Orfeu e Museu, com Hesíodo e Homero, quanto e qualquer um de vocês não aceitaria pagar? Eu quero morrer incontáveis vezes se isso for verdade! Porque para mim, particularmente, seria espantoso passar o tempo por lá, cruzando com Palamedes, Ajáx Telamônio e qualquer outro dos antigos que morreu por uma decisão injusta; e confrontar os meus sentimentos com os deles não seria (segundo penso) sem atratividades. (*Apologia* 40e)

O tipo de vergonha decorrente da dinâmica do nosso *élenchos* oblíquo é imediata e se dá por meio da exposição do interlocutor para o público, logo, o estado psicológico da vergonha acomete o interlocutor. No entanto, o resultado no público, que inicialmente era adepto das ideias defendidas pelo interlocutor, é o da vergonha preventiva que impede de fazer ações potencialmente reprováveis.

O termo *aidōs* indica, como mencionamos no início desta última sessão deste trabalho, o ‘sentimento de vergonha, pudor, embaraço’, um sentimento particularmente importante dentro da antiga mentalidade grega. Diante de concepções de glória e honra, como as homéricas, e também como as do séc. V, os feitos dos grandes homens não podiam ser realizados às escondidas. Como uma das principais características da identidade do homem grego era definida pelas ações realizadas, elas devem ser de conhecimento geral, além de observadas de modo a garantir a posição e a identidade daqueles que a buscam manter. Vejamos um trecho do *Laques*:

Precisareis ouvir, Nícias e Laques, os motivos dessa nossa resolução, embora como o risco de nos tornarmos um tanto prolixos. Eu e o nosso Melésias temos a mesa em comum; nossos filhos comem conosco. Como disse no começo, vamos usar de toda a franqueza. Costumamos conversar com os rapazes a respeito dos grandes e numerosos feitos (erga) de nossos pais, assim na paz como na guerra, tanto na administração da cidade como quando se achavam à frente dos nossos aliados. Mas a nosso respeito nenhum de nós pode contar nada, o que nos faz sentirmo-nos envergonhados (*húpaischynómethá*) diante de nossos filhos e nos leva a culpar nossos pais, por nos terem permitido viver apenas de

divertimentos, desde que atingimos a adolescência, enquanto eles se ocupavam com os negócios dos outros. É o exemplo que não cessamos de apontar aos rapazes, fazendo-lhes ver que, se descuidarem de si próprios e não obedecerem, viverão sem fama alguma (*Laques* 179c).

Parece-nos, de fato, que a preocupação com a própria reputação é uma característica transversal do homem grego que, partindo do período homérico, chega até aos tempos de Sócrates. Vejamos o grande amigo de Sócrates, Críton. Sócrates não quer aceitar sua ajuda para escapar da prisão antes da execução da sua sentença e Críton, diante desse empasse e preocupado com o que pensarão dele, diz¹²³:

[...] meu caro Sócrates, ainda é tempo de seguires o meu conselho e de te salvares. Porque, se vieres a morrer, não constituirá isso infelicidade apenas para mim. Além de ver-me privado de um amigo nas tuas condições, como nunca mais poderei ter-te salvado, se me dispusesse a despender algum dinheiro, mas que descuidei. E que pior fama poderá ter alguém do que a de dar mais valor ao dinheiro do que aos amigos? A maior parte das pessoas (*hoi polloi*) não se convencerá de que tu mesmo te recusaste a sair daqui, apesar de todo nosso trabalho nesse sentido. (*Críton* 44b-c)

Dodds nos mostra que a grandeza moral do homem arcaico era legitimada ou, de certo modo, mensurada pela opinião pública. Ele afirma, por exemplo, que “na *Ilíada* o heroísmo não traz felicidade. A única e suficiente recompensa para o heroísmo é a fama” (Dodds, 2002, p. 36), e acreditamos que o mesmo ocorreria em alguma medida no âmbito dramático de diálogos socráticos como o *Laques* e o *Cármides*.

¹²³ Achamos interessante notar que a nova tecnologia do texto escrito traz consigo a facilitação dos processos de internalização das formas de conhecimento e retira o homem potencialmente da dependência da escuta passiva e da assimilação das verdades socialmente constituídas. Platão seria o pensador mais central desta fase transitória da civilização grega. Ocorreriam talvez duas visões com relação ao público do diálogo: um, é uma grande massa detentora da opinião generalizada “*hoi polloi*”, os muitos, ou “povão”, como diríamos hoje com uma expressão generalizante, todavia, parece-nos que o público que Platão quer nos mostrar são os amigos do jovem Cármides, os melhores, o bens nascidos. Nota-se que o Sócrates na *Apologia* 19d refere-se ao pior tipo desses “muitos”; ele se defende contra as acusações caluniosas qualificando-as como rumores e enfatizando que, sobre ele, os “muitos dizem” (*hoi polloi legousi*) coisas não verdadeiras.

Finalizamos sugerindo que a vergonha deve ser considerada peça fundamental em meio à dinâmica do *élenchos*, que consiste essencialmente em uma declaração de remorso que, no final da discussão, pode vir a ser revelada para o público. Declarações como a dos generais Laques e Nícias (a.) e do aristocrata Crítias (b.) revelariam algo que soa como uma espécie de confissão de incompetência para a plateia:

a. Laques: És sábio, Nícias; não obstante, aconselho Lisímaco, aqui presente, e Melésias a desistirem de pedir nossa opinião, a minha e a tua, no que respeita à educação dos filhos, e a não permitirem que Sócrates se retire, como eu disse no começo. É o que eu faria, se meus filhos estivessem em idade disso.

Nícias: Neste ponto estou de inteiro acordo contigo; no caso de requer cuidar Sócrates da educação dos rapazes, não precisarão procurar outra pessoa. (*Laques* 200c)

b. Muito bem, Cármides, disse Crítias; faz isso mesmo. A melhor prova que poderias dar-me de que és temperante é deixares-te exorcismar por Sócrates e não te afastares nem muito nem pouco do seu lado. (*Cármides* 176c)

Em sua fantasia dramática, é interessante que Platão parece inverter a intolerável imagem da vergonha fazendo com que os próprios e principais interlocutores de Sócrates admitissem em alto e bom som sua deficiência. Estariam depondo contra eles mesmos em público, algo talvez bastante inverossímil. Talvez culpa é um estado psicológico derivado do estado de vergonha e o indivíduo-alvo desses dois estados terá sanções e descrédito projetados sobre ele.

Contudo, a vergonha é a emoção que acompanha a autoavaliação de uma falha global em conformidade com as normas, objetivos ou padrões de conduta compartilhados com outras pessoas, daí a importância da valorização do público do diálogo. Concluímos, assim, que de um lado a vergonha é uma emoção negativa que envolve toda a pessoa, além de tornar clara sua própria insuficiência, de outro é a realização de ter feito algo para o qual pode ser visto

e avaliado pelos outros de uma maneira totalmente oposta do que poderia ter desejado.

Esta tese quis valorizar a coletividade do diálogo, quis lançar luz naqueles que não aparecem. O reconhecimento dos outros no diálogo de Platão também tem a força de um jogo de classificações indenitárias, ou seja, os papéis são bem marcados: o filósofo, o nobre – o indivíduo, os jovens, o público são os muitos.

Finalizamos, então, nosso percurso deitando na mesa nosso ponto derradeiro: o olhar escrutinador a ser considerado não é só o do filósofo, mas também o de um público silente. É preciso que o indivíduo se destaque, mas que esteja sempre a serviço dos muitos. Sendo assim, diante de um público, a situação dramática exige que o indivíduo Sócrates aja como uma ferramenta educadora da maioria.

PRIMEIRA CONCLUSÃO

Indicaremos nesta conclusão aqueles pontos que consideramos de mais importância, que foram alcançados com relação aos objetivos e aos elementos que consideramos ao longo do nosso trabalho.

a. Em nível geral, tentamos individuar uma série de estratégias utilizadas por Sócrates e algumas regras de aplicação que dependem do tipo de interlocutor que com ele dialoga. Através de uma análise textual, tentamos demonstrar como o *élenchos* socrático implica dinâmicas psicológicas que, por sua vez, implicam relações emocionais, além de racionais. A vergonha foi reconhecida como a emoção que se destaca em meio aos nossos processos oblíquos denunciativos e pedagógicos que envolvem a dinâmica elênquica; a coragem, por sua vez, tentamos associar como um estado emocional necessário para continuar se empenhando na investigação filosófica.

Tentamos apresentar como ocorreria considerar, também, três estratégias interligadas a nível sequencial que emergem das dinâmicas dialógicas de Sócrates: a primeira, a estratégia do modelo de conduta, que é utilizada por Sócrates para efetivar uma aproximação com seu interlocutor; a segunda, a qual consiste na tentativa de conduzir seu interlocutor do sensível ao conceitual e a terceira, que é a de levar o interlocutor a uma contradição que, em alguns casos, ele nem sequer percebe. Foram indicadas algumas estratégias similares às de técnicas retóricas, mas que assumem significados diferentes, graças aos usos específicos dentro de um contexto maiêutico. Procuramos apontar algumas estratégias dialógicas e suas funções, seja do ponto de vista das finalidades, seja do ponto de vista do momento em que podem ser utilizadas no interior das fases maiêuticas.

b. Tentamos propor uma linha interpretativa dos diálogos socráticos que escolhemos de um ponto de vista literário e sócio-político, além daquele filosófico.

c. Especificamente no segundo capítulo, evidenciamos o que chamamos de riqueza do *élenchos*, ou seja, a possibilidade de outra perspectiva de interpretar a forma prática socrática, a saber: as duas vias do

élenchos – aquela que denuncia e outra que ensina. Essas duas vias do *élenchos* incidem no público presente dentro do ambiente interno do diálogo e tentamos indicar como esse aspecto depende, de algum modo, da biografia dos interlocutores socráticos. Apresentamos alguns elementos estilísticos que permitem colher a tentativa platônica de incidir na sociedade (a nível educativo e político) mediante a produção de um material intelectual, no caso, os diálogos.

d. A partir da análise e da apresentação das personagens, apontamos para o aspecto de que aquilo que determina a atitude socrática, o êxito pedagógico do diálogo e a finalidade platônica, é a particular biografia do personagem, bem como sua posição social, muito mais do que a sua disposição em dialogar com Sócrates. Este ponto permite considerar a prática socrática como um modelo contextual desenhado sob medida para determinados sujeitos.

e. Apontamos para a possibilidade de se pensar que o contexto da estrutura dramática e dialógica perpassa por outros diálogos de Platão, e como esse seja determinante para a efetivação de um método educativo que seja propedêutico para o alcance do conhecimento.

É possível que esses cinco pontos permitam compreender como um trabalho analítico do estilo, da forma literária, da dramaturgia e do contexto sócio-político pode ser útil para que se possam empreender novas abordagens e, assim, colher novos elementos que incrementam a atividade filosófica do estudo do texto de Platão.

Surge uma questão interessante que cresce a partir do âmbito do diálogo socrático, que gostaríamos de denominar de filosofia das emoções. Esta abre um profícuo caminho para entendermos que dentro da investigação filosófica ocorre considerar umnexo que existe no diálogo entre um plano filosófico racional e um plano emotivo. O tema central seria aquele de analisar o peso revestido pelas emoções das personagens dentro do diálogo socrático, seja no que diz respeito ao papel dos interlocutores de Sócrates (no nosso caso, no *Laques* e no *Cármides*), seja no que diz respeito às estratégias lógicas e argumentativas (formação e aplicação do *élenchos*). Do ponto de vista teórico, esse aspecto se conecta com a individuação do papel das emoções que serpenteiam em um método de busca da verdade.

SEGUNDA CONCLUSÃO: RELATO DE EXPERIÊNCIA

As perguntas que me empurraram para a realização deste trabalho foram as mesmas perguntas que me acompanharam durante toda a minha jornada especulativa e que, de certo modo, foram respondidas. Perguntas como “o que significa filosofar?”, “quem é o filósofo?”, “por que filosofar?”, “quais são as regras eficazes para se comunicar e quais são os interesses que residem por detrás de um diálogo?”, “como agir no mundo e como educar os outros?” tiveram um espaço de ação ao longo deste estudo – quero dizer, puderam ser “semeadas” para, quem sabe, em algum momento para mim (ou para alguém) florirem. Este exercício, no entanto, não se encerrou, não está em repouso, está ainda em movimento gerador de outras perguntas que se transformam em outras questões que teremos que enfrentar talvez em outros diálogos de Platão.

No que tange o exercício investigativo, no meu ponto de vista Sócrates e Platão são os grandes mestres. Lembro-me do impacto que me causou a leitura de um diálogo de Platão; o estupor renasce sempre do modo diferente, se renova cada vez que estudo um diálogo. Encontro sempre algo novo, que antes não havia notado, alguma pergunta em busca de alguma resposta. Talvez o novo que encontro seja eu mesmo, que me renovo quando leio um diálogo. O conteúdo socrático-platônico é transformador.

Escolhi concluir este trabalho de modo pessoal, autobiográfico, talvez *sui generis*, porque acredito que a ação investigativa, o exercício filosófico, em primeiro lugar, seja um ato de coragem e que, de certo modo, não combine com a falta de ousadia, e, em segundo lugar, uma conclusão nunca encerra de modo definitivo o percurso do investigador. Na primeira parte desta conclusão tentei tecer algumas considerações técnicas e textuais sobre os resultados do meu trabalho. Agora, encerro esta caminhada expressando minha satisfação pessoal com o que foi feito não obstante todas as nuances feias sujas e malvadas da vida.

BIBLIOGRAFIA

Fontes primárias

- ARISTOFANE. *Commedie 1*. A cura di G. Mastromarco. Torino: UTET, 2007.
- DIOGENE LAERZIO. *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*. A cura di G. Reale. Bompiani, Milano, 2008
- PLATÃO. *A República*. Trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado. Martins Fontes, São Paulo, 2006.
- PLATÃO. *A República*. Trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado. Martins Fontes, São Paulo, 2006.
- PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Trad. André Malta. L&PM Pocket São Paulo. 2012.
- PLATÃO. *Cármides*. Trad. Carlos Alberto Nunes. ED.UFPA. Belém. 2015
- PLATÃO. *Laques*. Trad. Carlos Alberto Nunes. ED.UFPA. Belém. 2015.
- PLATÃO. *Sofista*. Trad. Carlos Alberto Nunes. ED.UFPA. Belém. 2015.
- PLATONE. *Tutti gli scritti*. A cura di Giovanni Reale, Rusconi, Milano, 1991.
- PLATONIS OPERA. Ed. J. Burnet, Oxford 1900-1907, E.A. Duke, W.S.M. Nicoll, D.B. Robinson, J.C.G. Strachan (ed.), Oxford University Press, Oxford, 1995.
- SENOFONTE. *Economico*. Milano: BUR, 2003
- SENOFONTE. *Eleniche*. A cura di F. Ferrari. Milano: BUR, 2008.
- SENOFONTE. *Memorabili*. A cura di Anna Santoni, Milano, BUR, 2006.
- TUCIDIDE. *La Guerra del Peloponneso*, Milano, BUR, 1956.

Fontes secundárias

- ADORNO, F. *Introduzione a Platone*. Editori Laterza, Roma-Bari, 1989.
- _____: *Introduzione a Socrate*. Editori Laterza, Roma-Bari, 1999.
- ANNAS, J. *Platonic Ethics, Old and New*, Cornell University Press, 1999
- ARISTOXÉNÉS. *Elementos de harmonia – Platone e i fondamenti della metafisica*. Vita e Pensiero, Milano, 1982.
- BEARZOT, C. *Manuale di storia greca*, il Mulino, Milano, 2005.

- BENOIT. H. *Sócrates: O nascimento da razão negativa*, Editora Moderna, 1996.
- BENSON. H. *The dissolution of the problem of the elenchus*, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 13, pp.45-112, 1995.
- BENSON. H. *The priority of definition and the socratic elenchus*, *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 8, pp.19-65, 1990.
- BERNABÉ, A. *Platão e o orfismo: diálogo entre religião e filosofia*. Annablume, São Paulo, 2011 (trad. Dennys Xavier).
- BOLZANI FILHO, R. "Glauco, guardião do logos". *Dois pontos*. Vol. 10, n. 2. UFSCar - UFPR, outubro, 2013.
- BONAZZI, M. *Accademici e Platonici, il dibattito antico sullo scetticismo di Platone*. Il Filerete, Pubblicazione della facoltà di Lettere e Filosofia, Università degli Studi di Milano, Milano, 2003.
- BRISSON, L. "Gli orientamenti recenti della ricerca su Platone". *Elenchos* 15, 1994.
- CASERTANO, G. *La struttura del dialogo platonico*. Loffredo Editore, Napoli, 2000.
- CATENARO, F. *Il pensiero politico in Platone: La vita politica come scelta di vita morale*. Universidad de Navarra: Ricerche&Redazioni, 2013.
- CENTRONE, B. *Introduzione al Carmide*, Milano, 1997.
- DIXAUT, M. *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. Vrin, Paris, 2001.
- DODDS, E. R. *Os gregos e o irracional*. São Paulo, Escuta, 2002.
- DORION, L.A. *Compreender Sócrates*. Vozes, Petrópolis, 2006.
- FERRARI, F. *Socrate tra personaggio e mito*. RCS Libri S.p.A, Milano, 2007.
- FOUCAULT, M. *Discorso e verità nella Grecia antica*, Donzelli-Virgolette, 2005.
- FRONTEROTTA, F., BRISSON, L., (org.), *Platão: Leituras*: Edições Loyola, São Paulo, 2011.
- GIANNANTONI, G. *Dialogo socratico e nascita della dialettica nella filosofia di Platone*. Bibliopolis, Napoli, 2005.
- _____ : *Socrate: tutte le testimonianze da Aristofane e Senofonte ai Padri cristiani*, Editori Laterza, Roma-Bari, 1971.
- GOLDSCHMIDT. *Os diálogos de Platão: estrutura e método dialético*. Edições Loyola, São Paulo, 2010.

- GUTHRIE, W. K. C. *Socrates*. Cambridge University Press, Cambridge, 1971.
- IRWIN, T. *Plato's Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
- JAEGER, W. *Paidéia. A Formação do Homem Grego*. Martins Fontes, São Paulo, 2003.
- JONES-EMLYN, J. *Dramatic Structure and Cultural Context in Plato's Laches*. *The Classical Quarterly, New Series*, Vol. 49, No. 1 (1999), 123-138, JStor.
- KAHN, C. *Did Plato Write Socratic Dialogues?* *The Classical Quarterly, New Series*, Vol. 31, No. 2 (1981), 305-320, Cambridge University Press.
- KAHN, C. *Plato and the Socratic Dialogue. The Philosophical Use of a Literary Form*. Cambridge, Cambridge University Press, 1996.
- KAHN, C. *Plato's Charmides and the Prol. Read. of Socratic Dialogues*. *The Journal of Philosophy*, Vol. 49, No. 1 (1999), 123-138. J. Stor.
- KOHAN, W. *Sócrates & a Educação - O enigma da filosofia*. Ed. Autêntica. São Paulo, 2011.
- MAGALHÃES-VILHENA, V. *O problema de Sócrates. O Sócrates histórico e o Sócrates platônico*. Lisboa: Gulbenkian, 1984.
- NAILS, D. *The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics*. Hackett Pub Co Inc, Indianapolis. 2002.
- MAIER, H. *Socrate*. La nuova Italia, Firenze, 1944.
- MÁRSICO, C. T. *Zonas de tensión dialógica*, Zorzal, Buenos Aires, 2010
- MAZZARA, G., NANCY, M., ROSSETTI, L. *Il Socrate dei dialoghi*, Levante, Bari, 2006.
- MONDOLFO, R. *Sócrates*, Ediciones Losange, Buenos Aires
- MOSSÉ, C. *Pericle. L'inventore della democrazia*. Editori Laterza, Roma-Bari, 2006
- OTTO, W.F. *Socrate e l'uomo greco*. Christian Marinotti, Milano, 2005 (trad. Alessandro Stavru).
- PERINE, M. (org.), *Estudos Platônicos: Sobre o ser e o aparecer; o belo e o bem*. Edições Loyola, São Paulo, 2009.
- QUINALIA, R. *Sobre o Belo em Platão: um estudo a respeito do Hípias Maior*. Ed. Liber Ars, São Paulo, 2019.
- REALE, G. *Platão*. Edições Loyola, São Paulo, 2007.
- _____: *Sofista, Sócrates e socráticos menores*. Edições Loyola, São Paulo, 2009 (trad. Marcelo Perine).

- ROBINSON, R. Elenchus. In: *Philosophy of Socrates, a Collection of Critic Essays*. (org. Vlastos). Indiana: University of Notre Dame Press, 1980.
- ROBINSON, R. *Plato's earlier dialectic*, Oxford, 1966
- ROTONDARO, S. *Strutture narrative e argomentative del Carmide*. Loffredo Editore, Napoli, 2000.
- SANTAS, G. *Socrates (Arguments of the Philosophers)*. Routledge, 1983.
- SANTOS, J. T. *Platão: a construção do conhecimento*. Paulus, São Paulo, 2012.
- SCHIAPPA, M. T. *Da maiêutica socrática à maiêutica platônica*. Humanitas Vol. LV, MMIII. Universidade de Coimbra.
- TRABATTONI, F. *Platão*, Annablume, São Paulo, 2010 (trad. Rineu Quinalia).
- _____ : *Oralità e scrittura in Platone*. Università degli Studi di Milano, Milano, 1999.
- TUOZZO, T. *Plato's Charmides – Positive Elenchus in a 'Socratic' Dialogue*. Cambridge Press, New York, 2011.
- VEGETTI, M. *Quindici lezioni su Platone*. Einaudi, Milano, 2003.
- TRINDADE SANTOS, J. *Platão: a construção do conhecimento*. Paulus, São Paulo, 2012.
- TUCÍDIDES, *Guerra do Peloponeso*. Ed. UNB, Brasília, 1987.
- VLATOS, G. *Studi socratici*, V&P Università, 2003.
- _____. *Socratic Studies*. Cambridge, Cambridge University Press, 1993.
- _____ : *Socrate: ironie e philosophie morale*, Paris, Aubier, 1994.
- _____ : *Ironist and moral philosopher*. Cambridge University Press, 1991.
- ZELLER, E e MONDOLFO, R. *La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico*. Trad. Mondolfo R., La Nuova Italia, Firenze, 1938.

