


A IMAGEM DO FILÓSOFO: O *TEETETO* DE PLATÃO E O MÉTODO DE SÓCRATES

Cesar de Alencar¹

Universidade Federal do Amapá (UNIFAP)

Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ)

 <https://orcid.org/0000-0003-3145-0584>

E-mail: cescama@gmail.com

RESUMO:

Pretende-se oferecer aqui uma justificativa, tal como ela parece ter sido indicada por Platão no *Teeteto*, para o método de Sócrates, anunciado em *Apologia* como uma *anthropíne sophía*, capaz de avaliar os diferentes tipos de conhecimento. O recurso à imagem da *maieutica*, no *Teeteto*, traz a representação de um aspecto desse método, posterior à refutação (*élenkhos*), em que o examinador ou parteiro elevam as opiniões do interlocutor até um princípio transcendente, para mostrar-lhes ou sua vacuidade ou sua solidez. Por fim, o Diálogo de Platão parece não apenas representar o método de Sócrates, mas se inspirar nele para a composição do seu discurso, que joga com a forma de fazer ver e com aquilo que se vê a partir dele.

PALAVRAS-CHAVE: Platão; Sócrates; Maiêutica; Filosofia.

THE IMAGE OF THE PHILOSOPHER: THE THEAETETUS OF PLATO AND THE METHOD OF SOCRATES

ABSTRACT:

It is intended to offer a justification, as it seems to have been indicated by Plato in the *Theaetetus*, for the method of Socrates, announced in *Apologia* as an *anthropíne sophía*, able to evaluate the different types of knowledge. The recourse to the image of maieutics in the *Theaetetus* brings the representation of an aspect of this method, after the refutation (*élenkhos*), in which the examiner and midwife raises the opinions of the interlocutor until his transcendent principle, to show them or their emptiness or its strength. As we shall see, Plato's Dialogue seems not only to represent the method of Socrates, but to draw inspiration from it for the composition of his discourse, which plays with the form of seeing and with what is seen from it.

KEYWORDS: Plato; Socrates; Maieutics; Philosophy.

¹ Doutorando em Filosofia na Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ), Rio de Janeiro – RJ, Brasil. Professor de Filosofia da Universidade Federal do Amapá (UNIFAP), Macapá – AP, Brasil.



Proêmio ou A leitura dos Diálogos de Platão

Dependendo de como se leia um Diálogo de Platão, os aspectos alheios ao conteúdo de teor, como se diz, propriamente *filosófico* podem permanecer ausentes das análises sobre o texto platônico, ou porque não se os entende como importantes, ou porque eles estariam, grosso modo, subordinados ao dito conteúdo *filosófico*. Por certo, os estudos mais recentes vêm, com afinco, apontar para outra direção, em que se evita o preconceito de não proceder a uma leitura *dramática* dos Diálogos. Como havia dito Goldschmidt, o Diálogo é *ilustração viva de um método que investiga e que, com frequência, se investiga* e não é senão pelo *método* que se deve explicar sua composição e sua *estrutura filosófica*².

E o que poderia nos dizer o recurso ao método *dramático* do Diálogo? No *Teeteto*, Platão retrata de forma indireta a conversa que Sócrates teve antes de se dirigir ao pórtico real a fim de tomar ciência da acusação que Meleto havia lhe imputado (*Teeteto*, 210d). Sabemos ser essa a circunstância anterior aos acontecimentos descritos em outros Diálogos – especificamente os quatro textos que têm como pano de fundo o julgamento, condenação e morte de Sócrates. Já isso nos sugere bastante. Comumente posto entre os Diálogos da fase final de Platão, o *Teeteto* remonta aos textos considerados da fase inicial, apresentando uma imagem de Sócrates que será bem incomum entre os textos da velhice: com a exceção do *Filebo*, os Diálogos finais são, todos, a eloquente testemunha da perda de vigor, talvez de importância, de Sócrates no papel de condutor do exame dialógico³.

Isso certamente significa algo. Do que nos é possível dizer, pretende-se mostrar aqui que há um jogo de lusco-fusco que permeia a obra platônica. O discurso escrito, diz-nos já o *Fedro*, é como o corpo de um *vivente* (ζῶον, 264c). Mas no escrito, como numa pintura, a vida está ausente: é preciso que as *coisas de valor* sejam depositadas num *discurso vivo e dotado de alma* (ζῶντα καὶ ἔμψυχον, 276a). Sallis pontuou esse detalhe com argúcia: o *lógos* escrito, praticado *em vista de provocar a recordação (recollection)* do que se sabe (*Fedro*, 275d), deve estar posto a serviço desta *finalidade*, que é sua alma. Apontando para o fato de que o texto platônico clama por ser interpretado à luz desta reflexão sobre a escrita, Sallis não pôde senão concluir serem os Diálogos de Platão a indicação não de uma mera recriação de certas posições teóricas particulares, mas da busca por realizar o próprio filosofar⁴.

Ainda que Sallis apresente sua maneira de ler os Diálogos a partir da preocupação em se ater *unicamente* aos Diálogos, é possível traçar um paralelo entre esta

² Cf. GOLDSCHMIDT (2002), p. 3. Acerca dos estudos do paradigma literário para a análise dos Diálogos, o texto de apresentação do *X International Archai Seminar: Plato's styles and characters: between literature and philosophy - 2012*, disponível no site da *International Plato Society*, possui muito boas indicações sobre essa bibliografia mais recentes.

³ Estamos aqui, naturalmente, aceitando a já clássica separação dos Diálogos em três fases – embora não seja sem problemas que ela se apresente. O *Teeteto*, afirma BENSON (2012), está sem maiores problemas situado na fase final da produção platônica.

⁴ Cf. SALLIS (1975), p. 6-22

reflexão do *Fedro* e àquela presente na *Carta VII*, como o fez Szlezák em seu trabalho⁵. Isso porque se o texto deve estar posto a serviço da recordação do que se sabe, a *Carta VII* parece referir-se a uma justificativa acerca desta *subordinação*, por assim dizer, do discurso escrito ao discurso vivo e animado, a partir da descrição positiva, tão sucinta quanto surpreendente, do que seja o *conhecimento (epistéme)* e como ele vem a ser. Esta conhecida passagem da digressão sobre o saber e a escrita na *Carta VII* sugere que se tomem os textos de Platão enquanto vinculados a uma noção do saber como *opinião verdadeira inteligida nas coisas*, a surgir e se instalar na alma como uma *visão* das coisas pela *fricção* constante entre si dos quatro elementos descritos abaixo (344b).

Há em cada um dos seres três [elementos], a partir dos quais é necessário que o saber [epistéme] surja, sendo o quarto ele mesmo [ou seja, epistéme]; em quinto lugar, há que pôr o que é em si cognoscível e verdadeiramente é. Um é o nome, o segundo, a definição, o terceiro, a imagem, o quarto, o saber. (...) O quarto é o saber, a inteligência e a opinião verdadeira sobre ele. Ora, essa unidade [entre *epistéme*, *noûs* e *alétheia dóxa*] deve ser posta não em sons, nem em formas de corpos, mas deve ser presente nas almas; (...) sendo o ser e a qualidade dos entes, e procurando a alma conhecer não a qualidade de algo, mas o ser, cada um desses quatro modos estende-se à alma, por palavras e fatos, cada um mostrando-se tanto pelo que diz, quanto pelo que indica, facilmente refutável pelas sensações – cada um deles enche todo homem, para dizer em uma palavra, de aporia. (tradução de J. Trindade dos Santos; 342a-343c).

Aqui a *epistéme*, ela também um elemento *corpóreo*, por assim dizer, é facilmente refutável pelas sensações. A *phrónesis* e o *noûs* que fazem brilhar na alma o saber de quinto tipo são, quanto a isso, distintos da *epistéme*: assim se entende em que medida deve-se trazê-lo não em sons ou em formas de corpos, mas *na alma*. É por esse motivo que o texto, naturalmente débil (343d), não pode ser repositório do saber, como o *Fedro* apontava. Ele é uma *imagem* (εἶδωλον) do discurso vivo, e se o autor não pode apresentar nada de maior valor que aquilo que pôs a escrito, ele é poeta e não filósofo (*Fedro*, 278d-e).

Se isso pode nos orientar à leitura dos Diálogos de Platão, teremos de aceitar que há uma camada textual que diz respeito ao modo (Goldschmidt diria *método*) pelo qual o autor nos *faz ver* aquilo *sobre o quê* dialogam suas personagens. O *sobre o quê* está sempre para *além* do texto. O que é *inteligido* nas coisas, diz-nos a *Carta VII*, é um *ver*, não um *dizer*. No *Teeteto*, ao pôr-se em questão a resposta possível à pergunta *o que é o saber*, o autor parece indicar, pelo transcurso do diálogo, alguma possível *intelecção* sobre este algo que está em questão, algo de que o discurso não pode dar conta por sua debilidade. Se Sallis tem razão, o *Teeteto* põe à vista o próprio processo de buscar respostas. A distinção entre aquilo *pelo qual* Platão *faz ver* e aquilo que de fato ele *faz ver*, sugiro, é a que está presente entre os quatro elementos, do *dizer*, e o quinto elemento, da *intelecção*.

⁵ SZLEZÁK (2009), p. 382-397

Confiar nessas indicações é ter em mãos uma maneira de ler os textos platônicos, uma *forma de ver* as intenções deste autor que jamais se apresenta nos Diálogos. O jogo de lusco-fusco entre ver e dizer parece um elemento fundamental da obra platônica. O próprio *Teeteto*, porém, prima por nos mostrar Sócrates justificando seu filosofar exatamente como um processo de dar à luz ao saber. Enquanto um *parteiro* de ideias, Sócrates tece a imagem do filósofo e da filosofia como uma forma de *fazer ver* o saber na própria alma daquele que sabe. O que proponho é demonstrar no *Teeteto* a similaridade entre a *maneira de fazer ver* dos Diálogos, como vimos, e à *maneira de fazer ver* da prática socrática, como *maiêutica*: não para sustentar a tese de que os Diálogos são a tentativa de Platão reproduzir o método de Sócrates – antes, para mostrar como Platão teve em Sócrates o ponto de partida para o seu próprio método.

Teodoro ou O pano de fundo da cena dramática

O Diálogo *Teeteto* foi escrito – e é como *texto* que se dá inclusive na sua dinâmica dramática. Euclides, a quem Terpsião encontra e fica sabendo sobre a doença de Teeteto, e também sobre a conversa de há tempos, quando Sócrates estava vivo e Teeteto tinha sido predestinado a se tornar homem célebre, *se chegasse a ser homem* (142d), informa-o de que Teeteto vive. Uma vida honrosa é mesmo o que se esperaria de alguém a quem Sócrates, agora morto, elogiara a bela natureza. O autor da profecia, tão importante quanto seu objeto, estivera na ocasião em diálogo, sobre o qual Euclides trabalhou incansavelmente.

Logo que cheguei a casa, tomei alguns apontamentos sobre o que mais me impressionara, havendo posteriormente redigido mais de estudo o que me acudia à memória. Além do mais, sempre que ia à Atenas, interrogava Sócrates acerca do que não me recordava com minúcias e, de regresso, corrigia meu trabalho. Foi assim que, praticamente, consegui reproduzir todo o diálogo. (As traduções do *Teeteto* são de Carlos Alberto Nunes, com alterações pontuais; 142d-143a).

Euclides foi um socrático, de quem sabemos bem pouco. O suficiente, porém, para entendermos seu valor e sua proximidade a Platão: conta-nos Diógenes Laércio que, após a morte de Sócrates, alarmados com a crueldade dos tiranos, os *filósofos* foram abrigar-se em exílio na companhia de Euclides em Mégara⁶. Os *megáricos*, como ficaram conhecidos por sua causa, foram no fim chamados de *dialéticos*, por exporem seus *lógoi* na forma de perguntas e respostas, como Sócrates fizera. Não é outra a forma predominante dos escritos platônicos. É como *dialético* que se apresenta o escrito de Euclides sobre a conversação travada entre Sócrates e Teeteto. O escrito de Platão, que

⁶ DL, II, 106.

o reproduz, no fundo é a *mímesis* da *mímesis* do texto de Euclides – tomado, explica o próprio Euclides, enquanto um *diálogo direto*⁷.

Porém, redigi de tal modo o diálogo, que em vez de Sócrates me relatar o ocorrido, como o fez, entretém-se com os que ele próprio declarou terem tomado parte na conversa. Referia-se ao geômetra Teodoro e a Teeteto. Para não sobrecarregar o escrito com tantas fórmulas intercaladas no discurso, sempre que Sócrates fala: digo, ou afirmo ou, com referência aos interlocutores: concordou, não concordou, dei ao trabalho feição de um diálogo direto entre ele e os dois opositores, com exclusão de tudo aquilo. (143b-c).

Em diálogo direto, Teodoro é chamado a depor sobre quem de seus jovens alunos de geometria, seus alunos de Atenas, não de Cirene, se faz *digno de menção* (143d-e). Não demora a que Teodoro se atenha ao caso de Teeteto, um belo rapaz que nada tem de belo, é verdade, sendo muito parecido com Sócrates até: de natureza maravilhosa (θαυμαστῶς εἶ πεφυκότα), tem boa memória, uma docilidade e coragem únicas. Seu caráter parece livre dos problemas excessivos que acometem os que, (a) de entendimento rápido e boa memória, costumam ser dados a ações impulsivas e não corajosas; e os que, (b) mais ponderados, são preguiçosos e esquecidos. Teeteto, em sua beleza de caráter que o aproxima de Sócrates, tem avançado com afinco e segurança rumo ao aprendizado e à investigação (τὰς μαθήσεις τε καὶ ζητήσεις, 144b).

Teeteto é então chamado para junto de Sócrates, e o filósofo não demora a examinar se o que disse Teodoro era verdade: quer dizer, se havia alguma semelhança física entre sua feiura e a do jovem aluno. A forma socrática de examinar está em certificar-se se quem fala *sabe* do assunto sobre o qual faz afirmações (no exemplo do Diálogo: se entende de *música*; 144e). Teodoro não é pintor, mas sua avaliação sobre a *alma* é de mais valor que sua afirmação sobre fisionomia: por ser entendido das coisas relativas à educação (παιδείας), seu elogio a Teeteto, que o aproximou de Sócrates quanto à virtude e à sabedoria (ἀρετὴν τε καὶ σοφίαν), merece ser ouvido (145b). A autoridade de Teodoro em falar da semelhança de alma entre Sócrates e Teeteto é traduzida rapidamente como oportunidade para o exame da alma do jovem. Mas pela identificação, não deveria Sócrates também ser examinado? Por que razão o diálogo se coloca, diz Sócrates a Teeteto, como o momento *de te exhibires e eu de te examinar* (445b)?

A identificação de Sócrates e Teeteto atende a uma dinâmica do diálogo. A cena que põe início ao exame revela um *jogo* que se estenderá, e que diz respeito à relação entre mestre e aluno, ou entre quem sabe e quem não sabe. Não por acaso, a pequena dificuldade (μικρὸν δέ τι ἄπορῶ, 146a) que Sócrates pretende avaliar junto a Teeteto, *o que de fato pode ser o conhecimento* (ἐπιστήμη ὅτι ποτὲ τυγχάνει ὄν), diz respeito à condição mesma em que o jovem é de algum modo *um sabedor*: como aluno, ele sabe, melhor

⁷ Não seria casual mencionar aqui o papel atribuído ao *discurso direto* na *República* (393c) como *imitação*, discurso este que atende à intenção de assemelhar-se *o mais possível o seu estilo ao da pessoa cuja fala imita*. Se o texto de Euclides se esmerou por fazer ver a pessoa de Sócrates, o esmero de Platão não pôde ser distinto.

mesmo que o professor, como se dá *o processo de aprender*. É sobre a maneira pela qual se dá o ato de aprendizado que um aluno, como Teeteto, tem autoridade para falar sobre.

Mas se *aprender é tornar-se mais sábio a respeito do que se aprende* (τὸ μανθάνειν ἐστὶν τὸ σοφώτερον γίγνεσθαι περὶ ὃ μανθάνει τις, 146b), e sendo, por isso, a sabedoria (σοφία) o meio pelo qual os sábios se tornam mais sábios, que tipo de distinção há entre *sabedoria* e *conhecimento*? Por que razão a identificação entre *sophía* e *epistéme* incomoda Sócrates é algo que aqui não ficamos sabendo. Não surpreende, porém, que o impasse entre quem sabe e quem não sabe chegue a impor o problema de quem deve falar primeiro. Se Sócrates e Teeteto não são senão aparentados em seu *não-saber*, é de Teodoro que deve vir uma resposta. Sua esquivia, porém, é lapidar: não sendo habituado a esse tipo de discussão *dialógica* e já velho para aprendê-la (146b), é melhor que responda o mais moço. Teodoro não responde por ser incapaz de aprender, e a pergunta sobre o que seja a *epistéme* volta novamente para Teeteto. De algum modo, já desvinculadas *sophía* e *epistéme*, a resposta sobre o conhecimento deve se ater ao ambiente do aprender e do examinar. Essa distinção se esclarecerá depois, na descrição da *sophía* em meio à digressão sobre o filósofo.

Teeteto ou A imagem da filosofia

Velho demais para aprender a examinar por meio do diálogo, Teodoro cede lugar ao mais jovem, para quem essas coisas são mais fáceis. Facilidade para aprender é condição ao exame dialético. Sócrates, que já é velho, não cessa, porém, de aprender. Ou ele não sabe de fato o que seja isto, a *epistéme*, ou sua interrogação é irônica⁸. Sócrates negará ao júri de seu processo saber aquilo que lhe imputam. E não sendo sábio, como haveria de corromper os jovens com seus ensinamentos acerca de novas divindades?⁹ Sábio, diz ele aqui, é Teodoro, e por isso tem razão Teeteto ao responder, de entrada, que conhecimento é tudo aquilo que Teodoro ensina e coisas semelhantes (146c-d). *Epistéme* é, pois, entendida como aquilo que o mestre ensina ao seu aluno, aquilo que o aluno aprende de seu mestre. Sábio, portanto, é aquele capaz de ensinar, e quem ensina torna outros mais sábios naquilo que sabe. Teeteto ainda parece estar preso à identificação entre *sophía* e *epistéme*.

O conhecimento, pela resposta de Teeteto, não pode satisfazer à distinção socrática entre *sophía* e *epistéme*, porque focada ainda sob o aspecto da *ação de saber*, e não sobre o *saber de fato*. Sócrates não indaga sobre tipos de conhecimento, mas sobre o que é mesmo isso que chamamos de *conhecimento*. Não é possível falar de geometria ou de carpintaria como sendo *conhecimentos*, se não soubermos o que seja a *epistéme* ela mesma (ἐπιστήμην αὐτὸ, 146e). Seu desejo em saber, como o desejo do aluno, espera de Teeteto uma resposta satisfatória, quer dizer, uma *definição*, como quando se define a lama não ao diferenciar-lhe os muitos tipos, mas ao defini-la como *terra molhada* (147c).

⁸ Irônica aqui no sentido de VLASTOS, em *ocultar saber* (1991), p. 21-44

⁹ Cf. PLATÃO, *Apologia*, 27d-e

Definir é pôr em unidade a multiplicidade (148d), porém como poderia Teeteto oferecer definição como essa, das mais difíceis? Teodoro falhara em seu diagnóstico? Teeteto deixa-se vencer pelo corredor de pés mais velozes, como Sócrates (148c). A derrota em uma competição, porém, não anula o valor de quem acumulou vitórias. Teeteto havia muito bem resolvido a questão sobre *as potências* numa aula de Teodoro (147d-148b). Não haveria porque fraquejar diante deste desafio socrático.

Embora não esteja de imediato em condições de oferecer definição ao problema de Sócrates, ele sofre o que seriam *dores de parto* – a gestação de uma ideia que remói a alma por dentro, sem que veja a luz a não ser pela ajuda de uma parteira. Sócrates ajuda Teeteto, porque tal como sua mãe, ele é parteiro, o possuidor de uma arte (τὴν τέχνην, 149a) em dar à luz ideias. A dinâmica que aproximou Sócrates e Teeteto, e que dizia respeito à natureza *areté kai sophía* de ambos, ganha uma diferença que justifica a posição de Sócrates como examinador: acerca do conhecimento, quem sabe o seu *modo de ser* é quem deve conduzir aquele que não sabe. Sócrates já não é mais um simples ignorante. Ele já está a ensinar alguma coisa.

De que espécie é esse seu *saber obstétrico*? As parteiras, já velhas para darem à luz, foram abençoadas pela deusa Ártemis com a faculdade de partejar (μαιεύεσθαι), o que as torna capazes de identificar melhor que ninguém quando há gravidez, produzindo dores ou relaxamentos por meio de drogas e encantamentos, sendo hábeis (δεινόταται) casamenteiras, ao ter em conta indicar casais para produzir filhos excelentes (ἀρίστους παῖδας, 149b-e). A função das parteiras, dirá Sócrates, é inferior à sua, porque ele, além disso, tem condição de identificar os filhos *verdadeiros* e *falsos* (150c). O valor de sua *tékhnē* está, por assim dizer, ao referir-se às almas jovens, no dizer-lhes se estão ou não na iminência de gerar frutos verdadeiros ou uma quimera. Uma arte *divina* como essa não se confunde com *aprender* (μαθόντες): igualmente estéril em matéria de gestação, nada que se chega a saber pelo convívio com Sócrates é seu ensinamento, mas *neles mesmos é que descobrem as coisas belas que trazem ao mundo* (ἀλλ' αὐτοὶ παρ' αὐτῶν πολλὰ καὶ καλὰ εὐρόντες τε καὶ τεκόντες, 150d). Sócrates não ensina – antes, faz que os de seu convívio descubram o saber.

A descrição minuciosa de sua atividade projeta luz à defesa apresentada no tribunal. Na *Apologia*, Sócrates defende-se da acusação anunciando *nada saber*, algo que ele *sabia* antes e que confirma após o exame dos que sabem, por ordenação divina¹⁰. Também aqui a defesa do não-saber chega a ser taxativa: *por isso mesmo, não sou sábio, não havendo um só pensamento que eu possa apresentar como tendo sido invenção de minha alma e por ela dado à luz* (εἰμὶ δὴ οὖν αὐτὸς μὲν οὐ πᾶν τι σοφός, οὐδέ τί μοι ἔστιν εὐρημα τοιοῦτον γεγονὸς τῆς ἐμῆς ψυχῆς ἔκγονον, 150d). Entretanto, sua identificação com a arte de partejar ideias nos deixa com a suspeita de que Sócrates aqui estaria privilegiando certos traços e ocultando outros: não fora ele mesmo quem disse proibir a deusa de possuir tal *tékhnē* quem nunca tivesse dado à luz, *por ser fraca em demasia a natureza humana para adquirir uma arte de que não tenha experiência* (ὅτι ἡ ἀνθρωπίνη

¹⁰ Cf. PLATÃO, *Apologia*, 23b

φύσις ἀσθενεστέρα ἢ λαβεῖν τέχνην ὧν ἂν ἦ ἄπειρος, 149b-c)? Em que medida aquela *anthropíne sophía* da qual ele se dissera possuidor na *Apologia* (20d) pode se identificar com a afirmação de esterilidade em matéria de sabedoria (ἄγονός εἰμι σοφίας, 150c)? Não poderia ele ser como sua mãe que, já incapaz de gestar, lhe havia antes dado à luz? A que tipo de “Sócrates” Sócrates dera à luz?

É tentador não ver aqui o círculo vicioso que o texto parece trazer latente. Motivado pela busca de *saber* o que seja a *epistéme*, diversas vezes se torna espantoso que se deva, em alguma medida, *saber* algo sobre o conhecimento para ser possível *saber* o que ele é (por exemplo, em 144e; 147b; 165b; 186c; 187c; 188a-b). Mênon observou certa vez que a opinião erística repercutia o mesmo paradoxo¹¹. O enigma do saber socrático, referido na *Apologia* – *eu, como nada sei, nada julgo saber. E nisto parece-me que sou um pouco mais sábio que ele, por não julgar saber as coisas que não sei* (ἐγὼ δέ, ὥσπερ οὖν οὐκ οἶδα, οὐδὲ οἶομαι· ἔοικα γοῦν τούτου γε μικρῶ τι αὐτῷ τούτῳ σοφώτερος εἶναι, ὅτι ἂ μὴ οἶδα οὐδὲ οἶομαι εἰδέναι; 21d), – não esconde o jogo de palavras que quer indicar aquele tipo de saber próprio de Sócrates: à pergunta acerca da sua ocupação (τὸ σὸν τί ἐστι πρᾶγμα, 20c), o acusado oferece o esboço de uma *atividade de investigação* (τῆς ἐξετάσεως) que não só lhe demonstrara o pouco ou nenhum valor da sabedoria humana, como ainda lhe ocupou o tempo a examinar outros para mostrar-lhes, a serviço divino, esta verdade (23a-b).

Não há dúvidas de que Sócrates, na *Apologia*, identificou essa atividade de exame com o *filosofar* (28e; 29c-d). Contudo, o que em sua defesa foi exposto como *atividade* será no *Teeteto* descrito como um determinado *tipo de saber*: a *philosophía*. O substantivo que não aparecera no texto da *Apologia* surge aqui bem ao início, como um ramo de interesse de Sócrates, ao lado da geometria (143d). Sobre a *philosophía*, fala ainda não haver outra origem que a *admiração* (ἀρχὴ φιλοσοφίας, 155d), similar à *dificuldade* que Sócrates refere a partir da sentença do deus de Delfos (*Apologia*, 21b). O próprio Sócrates volta a dizer não saber nada mais, exceto examinar outros, exceto *filosofar* (161b). Sendo fundamentalmente distinta da *antilogía* (164c), não faz discussão pura e simples, mas *dialética* (διαλεγόμενος, 168a), e por isso os examinados, mostrando-se seus amigos, acolherão a *filosofia*; por haver tantos que procedem em discussão, não em dialética, o número dos que se tornam inimigos da *filosofia* em idade avançada só tende a aumentar (168a-b).

Mas no *Teeteto* não se trata de examinar o pretense saber de alguém que se diz um sábio, como seus interlocutores na narração da *Apologia*: o jovem Teeteto já confessara, de início, nada saber sobre a pergunta de Sócrates. A maiêutica, muito bem pontuou Benson¹², é um tipo de *técnica* distinta daquela apresentada por Sócrates em sua defesa: ela almeja produzir no interlocutor não o sentimento *final* de aporia, provocado pelo sucessivo exame dialético, mas a disposição para investigar em conjunto

¹¹ No *Mênon* (80d), a personagem título anuncia a Sócrates: “e de que modo procurarás, Sócrates, aquilo que não sabes absolutamente o que é?... Ou, ainda que, no melhor dos casos, a encontres, como saberás que isso é aquilo que não conhecias?”.

¹² BENSON (2012), p. 10-13

a partir do assentimento *inicial* de estar em aporia¹³. *Maiêutica* e *élenkhos* são instrumentos diversos para fins filosóficos.

A prática da *philosophía* para o Sócrates da *Apologia* é a missão divina de purgar a alma da falsa ciência de que se sabe o que se ignora. É por ela que o réu se diz condenado. Junto a Teeteto, no entanto, Sócrates promove, pela dialética, outra forma de exame, em muito similar ao interrogatório do escravo no *Mênon*. Como diz Benson, não por acaso este é “o único diálogo estilisticamente [da fase] inicial em que um interlocutor é representado como engajado na busca em possuir o conhecimento a partir do reconhecimento de sua ignorância.” (2012, p. 28). Pode-se dizer, com alguma segurança, que no *Teeteto* se trata de *ensinar* antes que de *refutar*: ou mais precisamente, esclarece Butti¹⁴, de *educar* e não de *persuadir*, porque se trata aqui de homens *livres* e não de *escravos*, como são os *erísticos*.

Sócrates ou O lugar da filosofia

Sócrates, como vimos, referia ao filósofo não o procedimento *erístico*, as antilogias, mas o dialético, que se dá entre amigos na busca pelo saber. A descrição mais importante, contudo, sobre o *filósofo* no *Teeteto* encontra-se na assim chamada *digressão*. A imagem do filósofo em contraste com a do homem *erístico* reverbera uma nova dimensão do jogo de lusco-fusco pela dicotomia entre o risível e o sério. O filósofo, que no seu desfrutar o ócio vê-se impossibilitado de discorrer em curto prazo sobre temas que movem seus interesses, e por esse motivo é tomado como incapaz de justificar sua causa se tiver de comparecer ao tribunal, tem sua incapacidade entendida como risível por quem, como a escrava trácia da anedota sobre Tales, está imerso nas coisas práticas (174c). O cidadão ordinário, no entanto, envolvido com coisas práticas e demandas materiais, é tido como ridículo pelo filósofo ao ter em alta conta coisas tão banais quanto os limites de terra e não a totalidade do ser, as causas jurídicas e não a justiça em si mesma. Aos olhos do filósofo, o orador não passa de um homem de alma pequena (τὸν μικρὸν ἐκεῖνον τὴν ψυχὴν, 175d).

A situação da digressão nos apresenta características bastante sugestivas. Sócrates observa, após a autorrefutação oferecida pela defesa de Protágoras, precisar passar de um *lógos* curto a um longo (172b-c), ao que Teodoro responde não haver problema, pois eles dispõem de tempo livre (σχολήν). Se a referência ao tempo será à frente melhor percebida em sua significação política, aqui a prática do *lógos* mais longo pode causar estranheza, por não ser comum ao exercício dialético de Sócrates – ao menos, não ao Sócrates examinador da maior parte dos Diálogos da fase inicial de Platão. A face negativa, porém, não é a única que se vê adotar o Sócrates dos Diálogos:

¹³ VLASTOS havia indicado também uma distinção entre o *élenkhos*, que aparece nos Diálogos da fase inicial de Platão, e a forma dos argumentos no *Teeteto*, embora por razões de ordem argumentativa; ver (1991), p. 366.

¹⁴ A dinâmica marcada pela dicotomia entre o homem livre e o escravo ganha sua significação na digressão de Sócrates acerca da condição do filósofo e a do homem ordinário na *pólis*, que será abordada na próxima seção; BUTTI (2004), p. 60-69

o mestre de Platão, muitas vezes, dá vazão a uma dinâmica mais *positiva* do saber, aquilo que Benson apontou como uma *defesa de posições* (defense of positions) e que Vlastos reunia em um conjunto de crenças socráticas, de cunho moral, que pareciam ter sido obtidas por meio de autoexames refutatórios¹⁵. Se é assim, as teses *positivas* que Sócrates deixa transparecer em seu exercício dialético seriam o produto de *sua própria gestação*. A parteira precisa ter dado à luz seus próprios rebentos para ser capaz de auxiliar outros.

Dos elementos que a digressão do *Teeteto* nos traz acerca de quais possam ser aquelas teses morais que pertencem ao conjunto das ditas crenças socráticas, duas serão enfocadas aqui, pela proximidade com o tema desenvolvido: a primeira (a) diz respeito ao tempo livre (σχολήν) e à forma pela qual ele condiciona os modos de vida de ambos, do filósofo e do orador; a segunda (b) apresenta uma clara noção de o que seja a *sabedoria* e a *verdade*, o que não deixa de ser surpreendente a um texto cuja pretensão está em investigar o que é o saber. Se Sócrates tinha diferenciado *sophía* de *epistémē* ao início da discussão com Teeteto, parece que está na digressão a razão de ser desta diferenciação.

Sobre o tema de (a), a digressão toma de início a compreensão do ridículo (γελοῖοι) de se mostrar orador (ρήτορες), a defender sua causa nos tribunais, aquele que consome o tempo com a filosofia (οἱ ἐν ταῖς φιλοσοφίαις πολὺν χρόνον διατρίψαντες, 172d). Sócrates introduz a descrição do filósofo, em contraste com o orador, a partir da ideia de tempo livre, que a imagem do tribunal evoca a servir *paradigma*¹⁶. O modo de proceder no tribunal, pautado pelo revide de injúrias sofridas, é o âmbito privilegiado da *retórica* como arte da persuasão, posto que se trata mesmo de *saber dizer* e *contradizer* o adversário a quem se ofende ou de quem se é vítima de ofensa (172e). O filósofo, de interesse posto nas *coisas do alto*, como Tales a contemplar os astros, só de corpo encontra-se presente na cidade em que habita (ἀλλὰ τῷ ὄντι τὸ σῶμα μόνον ἐν τῇ πόλει κεῖται αὐτοῦ καὶ ἐπιδημεῖ), ao passo que o seu pensamento (ἡ διάνοια) paira sobre tudo (ἀτιμάσασα πανταχῆ πέτεται, 173e). Como o Sócrates de *Nuvens*, vítima do escárnio pelo caráter de sua vida posta à parte aos assuntos da *pólis*, também o Sócrates de *Apologia* não deixou de levar em conta, naquela acusação, o tom *apolítico* com o qual era visto pelos seus juízes¹⁷.

Essa diferença de preocupações, que condiciona em última instância a diferença entre os dois modos de vida, o filosófico e o retórico, faz *inverter* o objeto da galhofa, em uma espécie de resposta filosófica acerca de sua condição. A quem tenha lido o texto da sua defesa em *Apologia*, não parecerá estranho que Sócrates procure remarcar, desde o início, a impossibilidade de apresentá-la nos moldes do tipo de discurso comum ao

¹⁵ Cf. BENSON (2012), p. 26; VLASTOS (1994), seção III.

¹⁶ Pode-se levantar a suspeita de que a imagem do tribunal esteja aqui a servir de modelo para acentuar aquele paralelo com o julgamento de Sócrates a que nos referimos; mas no interior da discussão, à medida que o tema da digressão surge após a autorrefutação de Protágoras, a estratégia do modelo do tribunal soa como um recurso socrático em vista de ratificar em um tom mais forte a distinção entre o filósofo e o orador, ou entre Sócrates e Protágoras, se quisermos. É claro que ambas as leituras não se contradizem – antes, completam-se.

¹⁷ Cf. PLATÃO, *Apologia*, 31b-e. Para o caráter *apolítico* do Sócrates em *Nuvens*, ver STRAUSS (1966).

tribunal (17b-d). Não que Sócrates não conheça o tipo do discurso erístico e retórico: ele serve a propósitos distintos. O *lógos* retórico, esclarece Butti, é tido por território da não-verdade, uma fuga da verdade a fim de agradar a maioria pela *persuasão*. *Persuadir* equivale a *ter opiniões*, e opinião não é conhecimento. Aquele que persuade faz o outro acreditar no que quer, e por isso não ensina de modo algum¹⁸. Não seria possível a Sócrates defender a verdade de seu ensino em um tribunal pelo recurso à verdade.

A violência da dominação que o orador exerce, por assim dizer, sobre o ouvinte volta-se, com efeito, sobre ele próprio, posto que sempre coagido pelo gosto de quem está a persuadir. Além do que está sempre posto contra o tempo, premido pela água da clepsidra, que o impede de se ater aos assuntos de que deseja tratar, tanto quanto o adversário, que lhe persegue uma prisão ao tema e ao tempo do dizer. A falta de tempo disponível e de liberdade para lidar com o assunto que lhe apraz torna o orador um escravo de *alma retorcida*, que acaba por se voltar, na fase adulta, para a mentira (173a). Sócrates não deve ser visto em *Apologia* como a desempenhar este papel: muito ao contrário, as sucessivas marcas que fez sobre a *verdade* do seu discurso têm como fundamento essa distinção em relação ao modo de ser retórico.

Se a *verdade* é esse fundamento que distingue o filósofo do orador, há que saber (b) o que ela seja. Sócrates não parece titubear, tanto no *Teeteto* quanto na *Apologia*, em dizê-la como é (τὸ δὲ ἀληθὲς ὧδε λέγωμεν, 176b): Deus de modo algum é injusto (θεὸς οὐδαμῆ οὐδαμῶς ἄδικος), mas o mais justo (ἀλλ' ὡς οἷόν τε δικαιοτάτος), não podendo ninguém se lhe assemelhar senão procurando tornar-se, como ele, mais justo (γένηται ὅτι δικαιοτάτος). Este *conhecimento* (τούτου γνῶσις) é que se diz ser *sabedoria* e verdadeira *virtude* (σοφία καὶ ἀρετὴ ἀληθινή), e ignorá-lo, sua *maldade* e *tolice* patentes (ἡ δὲ ἄγνοια ἀμαθία καὶ κακία ἐναργής). As habilidades no exercício do poder político (πολιτικαῖς δυναστείας) são apenas aparência de habilidade e de sabedoria (δεινότητές τε δοκοῦσαι καὶ σοφίαι, 176c), devendo dizer-lhes, aos injustos e ímpios em ações e palavras (τῶ ἀδικοῦντι καὶ ἀνόσια λέγοντι ἢ πράττοντι), esta verdade: que são tanto mais o que julgam não ser, quanto menos sabem o que são (τοσοῦτω μᾶλλον εἰσιν οἷοι οὐκ οἶονται, ὅτι οὐχὶ οἶονται, 176d).

A dicotomia estabelecida entre o filósofo e o orador expressa não apenas *modos distintos de dizer*, em decorrência dos diferentes territórios em que se põem e das condições de tempo que os condicionam, mas também *modos antagônicos de ser*, haja vista os princípios de verdade e de falsidade que, respectivamente, lhes determinam as ações e os discursos. Os jovens, envolvidos pela retórica, chegam à fase adulta devotados à mentira. Não por acaso, Sócrates, velho que era, se recusou a falar como um menino em sua defesa (17d). Teeteto, ainda que jovem, fez-se amigo do saber e da verdade ao confessar não saber: a maiêutica socrática só pode atuar sobre a alma que está purgada de suas pretensões ao conhecimento. De algum modo, a maiêutica depende de um *élenkhos* que o antecede, e Platão parece demonstrá-lo no diálogo de Sócrates com Mênon. No *Teeteto*, porém, a busca em saber o que é o conhecimento só poderia mesmo

¹⁸ BUTTI (2004), p. 150-151

se dar em um ambiente onde homens livres estão dispostos a percorrer um longo caminho, sem qualquer limitação de tempo ou de violência persuasiva. O filósofo, ao buscá-lo, mergulha no ridículo de gastar o seu tempo livre em contrariar o apreço dos homens. Seu exercício não demoraria a se transformar de ridículo em perigoso:

Esse homem pede a morte para mim. Seja. Que vos proporei em alternativa, Atenienses? É claro que proporei aquilo que mereço. Mas o quê? Que mereço eu pagar ou sofrer, por não ter aprendido a ficar quieto na vida, descurando aquilo com que as gentes se preocupam? (...) tentei persuadir cada um de vós a não cuidar primeiro das coisas da cidade, mas a cuidar antes da própria cidade, cuidando dos outros como de si próprios. Que merecerei eu sofrer por ser assim? (tradução de J. Trindade dos Santos – *Apologia*, 36c-d).

Conclusão ou Sobre o conhecer

Conhecimento é, por definição, *conhecimento de algo*, e saber o que é *conhecimento em si mesmo* é saber de que modo passamos de um estado de não-conhecer ao de conhecer. No fundo, a pergunta induz a que se tome o conhecimento como um *processo* – e a resposta de Teeteto indica, de início, ser o conhecimento uma *forma de percepção* acerca do estado daquele que conhece (151e). É por esse motivo que a relação mestre-aluno está na base da busca descrita no *Teeteto*. O não-saber do jovem aluno sobre o que seja conhecimento traz em germe a condição mesma para que possa vir à luz o que ele seja, porque não-saber é já uma forma de saber, mas é, sobretudo, o modo pelo qual se chega a saber o que não se sabe. O filósofo, no fundo, está sempre aberto a aprender.

O processo, portanto, não pode ser percebido sem que se tenha já alguma noção do que seja saber. A distinção entre *epistême* e *sophía* ganha aqui sua justificativa: é em vista da *sophía* que se põe em exame a *epistême*. A digressão, que explicita o conteúdo decisivo da *sophía* como um *princípio transcendente* (o Deus que é o mais justo), transforma a arte socrática em uma pedra de toque na determinação do que seja ou não o conhecimento: quer seja no proceder por refutação (*élenkhos*), quer no avançar opiniões para que se descubra o saber em si mesmo (*maiêutica*), Sócrates está sempre opondo as opiniões sustentadas pelos seus interlocutores a um saber acerca do princípio transcendente que lhe deve fundamentar.

Por se tratar de conhecer o que é conhecer, nenhuma condição externa à alma deve forçá-la a perceber o que só nela mesma se dá. Aqui o aluno sozinho já não é capaz de ter em vista o processo do conhecimento, porque para ele o processo está condicionado àquela relação com o mestre. Por isso mesmo, Teeteto tinha por *epistême* o que Teodoro ensinava-lhe. Era preciso que Sócrates, ao avançar as opiniões dos sábios (157c-d) a fim de lhe trazer à luz sua própria inteligência sobre a questão, direcionasse sua atenção para um objeto que não fosse o conteúdo do que ele aprendia com seu mestre, mas o próprio *ato de aprender*. Para isso, é preciso *ver em si mesmo* quando a alma sozinha se ocupa com o estudo sobre as coisas (*περὶ τὰ ὄντα*, 187a). O conhecimento encerrará, com isso, a própria condição do aprendizado.

Se aquilo que dissemos no início, quanto ao jogo do texto platônico em *dizer* e em *fazer ver* o que é dito, diz respeito aos quatro elementos do conhecimento, de um lado, e ao quinto, de outro, referidos na *Carta VII*, podemos entender a maiêutica socrática como *um modo de fazer ver por uma forma de dizer*: a dialética avançada contra a alma extraída dela suas falsas opiniões (*élenkhos*), que estão de certo modo no âmbito discursivo, para fazê-la inteligir (*maiêutica*) o que está para além do discurso, aquilo que o transcende.

É nesse sentido que a imagem do tribunal vem servir como um *paradigma*: o orador, ocupado em persuadir, atém-se ao discurso como meio para não ter que se ocupar com a justiça e a injustiça em si mesmas. A ele só interessam causas particulares e, a mercê delas, não passa de escravo das opiniões. O filósofo, inexperiente quanto ao meio de se ocupar com causas particulares, tem sua *visão* direcionada ao que há de mais justo, ao que, por isso mesmo, transcende as opiniões em vista do saber. A *sophía*, como reconhecimento dessa verdade inteligida, traz a única possibilidade de o homem avaliar seus juízos em vista do conhecimento. Sócrates apresenta a filosofia como o percurso que o homem deve seguir, constantemente, ao remontar suas opiniões ao princípio inteligível que deve fundamentá-las. Não há saber que possa estar depositado nos quatro elementos discursivos, porque o saber é um *ver* antes de um *dizer*. O texto platônico, ao inspirar-se na busca socrática, sugere ao leitor a mesma busca, desde que estejamos postos como alunos a seguir o mestre maiêutico.

Referências

- AZEVEDO, M. T. S. Da maiêutica socrática à maiêutica platônica. *Humanitas* LV, p. 265-281, 2003.
- BENSON, H. *Plato's Socrates in the Theaetetus*. Arquivo de rascunho disponível em www.ou.edu/ouphil/faculty/benson/benson.htm, 2012.
- BURNYEAT, M. *The Theaetetus of Plato*. Indianapolis, Hackett P. C. 1990.
- BUTTI, P. *Platão: uma poética para a filosofia*. São Paulo, Perspectiva. 2004.
- GOLDSCHMIDT, V. *Os diálogos de Platão*. São Paulo, Loyola, 2002.
- KAHN, C. H. *Plato and The Socratic Dialogue*. Cambridge, Cambridge U. P., 1994.
- PLATÃO. *Mênon*. Tradução de Maura Iglesias. Rio de Janeiro, Ed. PUC – Rio; São Paulo, Loyola, 2001.
- _____. *Diálogos*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Pará, EDUFPA, 2007a.
- _____. *Teeteto e Crátilo*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Pará, EDUFPA, 2007b.
- _____. *Eutifron, Apologia de Sócrates e Críton*. Tradução de José Trindade dos Santos. Lisboa, INCM. 2007c.
- _____. *República*. Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2007b.
- _____. *Carta VII*. Tradução de José Trindade dos Santos e Juvino Maia Jr. Rio de Janeiro, Ed. PUC-RIO; São Paulo, Loyola, 2008.
- SALLIS, J. *Being and Logos, The way of platonic dialogue*. Pittsburgh, Duquesne U. P., 1975.
- SZLÉZAK, T. *Platão e a escritura da filosofia*. São Paulo, Loyola.
- VLASTOS, G., 2009.
- _____. *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*. New York, Cornell U. P., 1991.
- _____. *Socratic Studies*. Cambridge, Cambridge U. P., 1994.

Abreviaturas

- [DL] Diógenes Laércio. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Tradução e notas de Mário da Gama Kury. Brasília, UNB, 2008.
- [SSR] Giannantoni, G. *Socrates et Socraticorum Reliquae*, 4 vols. (edição, introdução e notas) Nápoles, Bibliopolis, 1991.

Autor(a) para correspondência: Cesar de Alencar, Universidade Federal do Amapá, Departamento de Filosofia e Ciências, Rod. Juscelino Kubitschek, km 02 - Jardim Marco Zero, CEP 68903-419, Macapá - AP, Brasil. cescama@gmail.com