

# **REFLEXÕES METADIALÉTICAS SOBRE O *ÉLENKHOS* NA *APOLOGIA DE SÓCRATES* E NO *GÓRGIAS* DE PLATÃO**

**METADIALECTICAL REFLECTIONS ABOUT THE *ÉLENKHOS* IN PLATO'S  
*APOLOGY* AND *GORGIAS***

*Frederico Krepe da Silva*<sup>1</sup>

**RESUMO:** Platão, em seus diálogos de juventude, apresenta Sócrates recorrendo a uma prática de perguntas e respostas direcionada aos seus interlocutores que visa o teste das pretensões de conhecimento e de sabedoria dos membros da *pólis*. Essa prática é a refutação socrática, frequentemente associada ao termo grego *élenkhos* e seus cognatos. Embora se utilize dessa prática de forma frequente, nenhum diálogo a trata como elemento central. Entretanto, podemos encontrar comentários de Platão ao longo de sua obra que nos remetem essa reflexão de cunho mais metodológico. Por conta disso, comentamos reflexões que Platão apresenta em um sentido metadialético acerca do *élenkhos* e refletimos sobre a refutação socrática a partir desses comentários.

**Palavras-chave:** refutação socrática; *élenkhos*; Platão

**ABSTRACT:** Plato, in his early dialogues, presents Socrates resorting to a practice of questions and answers aimed at his interlocutors, which aims to test the pretensions of knowledge and wisdom of the members of the *pólis*. This practice is the Socratic refutation, often associated with the Greek term *élenkhos* and its cognates. Although this practice is frequently used, no dialogue treats it as a core element. However, we can find Plato's comments throughout his work that refer us to this reflection of a more methodological nature. Because of this, we comment on reflections that Plato presents in a metadialectical sense about the *élenkhos* and we reflect on the Socratic refutation based on these comments.

**Keywords:** Socratic refutation; *élenkhos*; Plato

---

<sup>1</sup> Mestre em Filosofia pela UFJF

## Introdução

Platão, na *Apologia de Sócrates*, nos apresenta uma sabedoria presente em Sócrates que parece operar uma mudança na noção padrão do sábio tanto em relação à filosofia grega, como em relação à sua *pólis*. A sabedoria socrática trabalha em um sentido diverso ao de um saber cumulativo, enciclopédico, em relação aos primeiros filósofos, que não almejava saber a causa que governa o mundo (CORDERO, 2011, p.152), nem uma espécie de sabedoria prática ao estilo dos sofistas, capaz de ganhar grande prestígio em uma sociedade democrática, que prezava pelo convencimento dos cidadãos nas assembleias (KERFERD, 2003, p.45-75). A sabedoria socrática é a que reconhece a própria ignorância. Esse elemento se torna uma das principais características que operam uma distinção de Sócrates em relação aos seus interlocutores nos diálogos de juventude<sup>2</sup> de Platão.

O reconhecimento da ignorância é o resultado de uma prática que consiste no exame e questionamento de qualquer alegação de conhecimento que os interlocutores de Sócrates possam ter, com o intuito de testar a sua pretensão de sabedoria acerca de muitos temas — quase sempre éticos. Esse procedimento resulta, constantemente, em apontar contradições e dificuldades, para que as pessoas não se iludam julgando saber algo sobre o mundo quando, na verdade, não sabem. A prática utilizada por Sócrates nesse grupo de diálogos pode ser entendida em sentido metodológico mais amplo, embora ainda não se possa falar de uma metodologia mais desenvolvida, no sentido rigoroso e moderno do termo. Platão utiliza a noção de dialogar (*dialegesthai*) em um sentido mais técnico, como marca distintiva da ação de Sócrates em contraposição a uma noção simples de diálogo e conversa. É o que Benson (2006, p.86) aponta ao apresentar a noção de “dialética com ‘d’ minúsculo”.

Elemento associado à própria prática de questionamento nos diálogos platônicos é a refutação socrática. O procedimento, frequentemente empreendido nos diálogos de juventude de Platão, mantém uma estreita ligação com o termo grego *élenkhos* e seus

---

<sup>2</sup> Existe certa disputa acerca do modo de leitura dos diálogos platônicos, mas um dos poucos pontos de consenso diz respeito à divisão em três grupos: juventude, intermediários e tardios. Para mais informações sobre a cronologia de Platão, ver Lopes (2018) e Brandwood (1990; 2013).

correlatos (em especial o verbo *elénkhō*), presente na obra platônica com um significado próximo ao de “refutação”<sup>3</sup>. No entanto, embora se possa admitir que Sócrates pratique o *élenkhos* em alguns dos diálogos de juventude de Platão, nem o termo e nem a atividade se originam na obra platônica. Ambos, o termo e a prática, ocorrem desde antes de suas ocorrências nos diálogos de Platão. Segundo Lesher (2002), ambos ocorreram em trabalhos filosóficos e não-filosóficos criados antes de segunda metade do século quinto, quando o Sócrates histórico estava em atividade, e antes do século quarto, quando Platão nos apresenta uma série de diálogos filosóficos protagonizados pela figura de Sócrates<sup>4</sup>.

O termo *élenkhos* passa por um longo caminho semântico antes de se fazer presente nos diálogos platônicos. Chantraine (1999 [1968]) nos apresenta dois significados que se destacam: o de “vergonha” e o de “teste”, somente posteriormente adquirindo um significado de “refutação”. É o que também nos apresenta Mafra (2009), apontando que, inicialmente, nos poemas homéricos, o termo remetia a um sentido de “vergonha” ou “desonra” daqueles que fracassavam em um confronto, seja em um sentido de combate militar ou de disputa esportiva. Em seguida, o termo assume um sentido ligado à própria prova atlética em si, que testa a excelência daqueles que participam dela. Por fim, assume um sentido de “teste” ou “prova” dentro de um contexto jurídico, coincidente com o nascimento da democracia em Atenas. No contexto jurídico, o

---

<sup>3</sup> O entendimento entre os comentadores é de que há um consenso em associar o *élenkhos* e seus correlatos à prática de refutação aplicada por Sócrates nos diálogos de juventude de Platão. Destaque especial é dado para Robinson (1945) e Vlastos (1994). Entretanto, há divergências acerca disso. Há quem defenda que o *élenkhos* não seja um termo apropriado para a identificação com certo procedimento investigativo socrático, mas sim que o verdadeiro termo que identifica a prática socrática seja *exétasis*, que tem o significado de “exame” e “investigação”. Essa posição é defendida por Tarrant (2002), por exemplo, que argumenta a favor do abandono do *élenkhos*, pois este deve ser entendido em um contexto de disputa, o que seria distante da intenção socrática de buscar a verdade. O termo *exétasis*, ao contrário, estaria mais associado à busca conjunta pela verdade em um contexto mais filosófico e menos agonístico, mais próximo da filosofia, portanto, distante da disputa argumentativa associada à sofística.

<sup>4</sup> “O Sócrates dos diálogos de Platão praticava o *elenchos* constantemente, mas nem o termo ou a atividade se originaram com ele. Ambos ocorrem em obras filosóficas e não-filosóficas antes da parte final do século quinto, quando o Sócrates histórico estava em seu auge, ainda, bem antes do período no século quarto em qual Platão escreveu uma série de dramas filosóficos apresentando um personagem de mesmo nome.” (LESHER, 2002, p.19, tradução nossa)

“The Socrates of Plato’s dialogues typically practiced *elenchos*, but neither the term nor the activity originated with him. Both occur in philosophical and nonphilosophical works composed before the latter half of the fifth century, when the historical Socrates was in his prime, hence well before the period in the fourth century in which Plato wrote a series of philosophical dramas featuring a character of the same name.”

*élenkhos* assume o sentido de desvelar a culpa do acusado, enquanto o acusado busca, com seus recursos, provar que a acusação é improcedente. Esse último significado é mais presente no tempo histórico de Sócrates.

É importante ressaltar que, embora possamos encontrar semelhanças entre o gênero do discurso jurídico e a defesa de Sócrates na *Apologia*, podemos notar críticas de Platão à prática do *élenkhos* nos tribunais (MAFRA, 2009, p.73)<sup>5</sup>. Na prática jurídica ateniense, era permitido que as partes usassem expedientes externos à disputa, como testemunhas, discursos e evidências, mas no diálogo socrático, apresentado por Platão, esse embate nasce do confronto verbal entre os interlocutores. Essa diferença entre a prática jurídica e a prática empreendida por Sócrates nos diálogos também é destacada por Dorion (1990), que mostra como Platão opera uma verdadeira subversão do *élenkhos* jurídico. No contexto jurídico, o objetivo do confronto entre o acusador e o acusado limitava-se ao convencimento externo dos juízes para que o ponto fosse julgado a seu favor. Veja que o importante não era necessariamente o alcance da verdade, mas apenas o convencimento dos julgadores. Platão teria tomado essa prática do contexto jurídico, transpondo-a para o contexto do diálogo, mas deslocando o convencimento voltado para um alvo externo em direção ao personagem que dialoga com Sócrates, ou seja, se voltando para uma dinâmica interna do diálogo entre dois interlocutores com posições distintas.

Devemos ressaltar, contudo, que essa distinção não quer dizer que Platão tenha deslocado completamente a direção do *élenkhos* para uma dinâmica interna, abandonando elementos externos relacionados ao convencimento de uma certa audiência ou público. Podemos perceber, por exemplo, que se faz presente uma certa “audiência” acompanhando os debates de Sócrates com seus interlocutores em uma série de diálogos, com destaque especial para o *Protágoras* e o *Eutidemo*, onde estes elementos são apresentados com uma riqueza de detalhes ímpar. Há, ainda, uma certa retórica de

---

<sup>5</sup> “Embora haja semelhanças estruturais entre os gêneros dos discursos jurídicos e a *Apologia*, Platão faz várias críticas às práticas do *élenkhos* em vigor nos tribunais (...). Se, por um lado, na prática jurídica é permitido às partes envolvidas na disputa fazer uso de recursos exteriores ao *agón* (testemunhas e evidências), o *élenkhos* socrático, por outro lado, nasce do confronto verbal dos próprios interlocutores e não se furta à contingência e à imprevisibilidade inerente à conversação.” (MAFRA, 2009, p.73)

Sócrates que se entrevê nesse conjunto de diálogos. Podemos ilustrar isso, por exemplo, com a posição de Lívio Rossetti, que afirma que a retórica socrática não pode ser deixada de lado ao analisarmos os diálogos socráticos, em especial os compostos por Platão (ROSSETTI, 2015, p.209). Além do possível elemento retórico no discurso socrático, outro aspecto importante a ser destacado é que podemos perceber um certo esforço voltado ao público leitor fora do diálogo, possivelmente alvo dos diálogos escritos, em um caráter pedagógico dos diálogos platônicos. Esse ponto é explorado por Cotton (2014), que mostra como as etapas do processo dialético no diálogo platônico representam etapas da própria construção do conhecimento filosófico. Tomando como exemplo os diálogos de juventude, percebemos que reações comuns como aporia, perplexidade ou o sentimento de que não existem respostas para certos questionamentos seriam todos pensados visando a um processo de educação do leitor. Essas reações ao questionamento socrático podem representar um paralelo com o processo de aquisição do próprio conhecimento. Por isso, também podem servir, no contexto dramático dos diálogos, como elementos de reflexão acerca do questionamento, da refutação e da importância da aporia, como veremos adiante.

O *élenkhos* socrático, em um sentido mais geral, é entendido como o exame de uma tese defendida por um interlocutor de Sócrates. É rara uma obra de juventude de Platão onde não vemos Sócrates tentando refutar seus interlocutores no seio de uma discussão filosófica. Esse entendimento é apresentado por Richard Robinson, que descreve o que percebe ser o procedimento de um método de refutação socrático nos diálogos de juventude, dizendo que o

“*elenchus*”, no sentido mais amplo, significa examinar uma pessoa de acordo com uma asserção proferida por ela, colocando questões que exigem asserções posteriores, na esperança de que estas irão determinar o sentido e o valor de verdade da primeira asserção. Na maioria das vezes, o valor de verdade esperado é o de falsidade; portanto, o *elenchus*, em um sentido mais estrito, é uma forma de exame ou refutação (ROBINSON, 1941 p.7, tradução nossa)<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> “*Elenchus*” in the wider sense means examining a person with regard to a statement he has made, by putting to him questions calling for further statements, in the hope that they will determine the meaning and the truth-value of his first statement. Most often the truth-value expected is falsehood; and so

Em relação ao assim chamado *élenkhos* socrático, podemos destacar que ele se constitui como um procedimento de propor questões aos interlocutores de Sócrates com o interesse em examinar a pretensão de conhecimento apresentada por cada um. Sócrates parte da premissa de que se alguém afirma conhecer algo, esta pessoa deve defender suas crenças de uma forma que sua tese seja consistente consigo mesma, se mantendo firme após a crítica argumentativa. Se a pessoa julga saber algo sobre o qual ela não consegue manter a consistência em seu discurso, ela precisa abrir mão desta tese se quiser ter firmado o seu compromisso com a verdade.

Para além da consistência das teses dos interlocutores de Sócrates, o *élenkhos* ainda versa sobre temas importantes da vida humana que limitam o caminho para a felicidade. Essa prática do diálogo e do questionamento socrático está voltada também a finalidades éticas. Como nos aponta Padilla (2003, p.44), o método socrático-platônico oferece benefícios ontológicos, epistemológicos e principalmente éticos, criando a possibilidade do exame da vida dos seres humanos em direção a uma sabedoria que se preocupa com a ignorância e com os próprios limites humanos. A consistência entre as crenças das pessoas é um pressuposto básico de equilíbrio na alma dos seres humanos ao ponto de que garantem um estado de felicidade e harmonia (YOUNG, 2006, p.67).

A partir do que foi tratado, a pretensão do artigo consiste em apresentar e discutir comentários presentes nos diálogos platônicos acerca do *élenkhos* em um sentido metadialético. O que isso significa? Intentamos destacar indícios de reflexões metodológicas da prática socrática com o intuito de oferecer um esboço sobre como cada diálogo lida com essa temática em seu contexto, assim como quais tipos de reflexões podem ser feitas a partir de cada comentário para um melhor entendimento da prática, do conceito em si e da visão que Platão tinha acerca do conjunto. Não temos aqui a pretensão de oferecer, para cada diálogo, uma interpretação global ou uma análise exaustiva dos trechos em questão. O objetivo é somente oferecer algumas nuances pelas quais se pode apreender a noção de *élenkhos* a partir dos comentários da própria obra platônica.

---

“*elenchus*” in the narrower sense is the most striking aspect of the behavior of Socrates in Plato’s early dialogues”

## 1. Reflexões “Metadialéticas” sobre o *élenkhos* em Platão

A prática socrática de refutação é um elemento presente nos diálogos de juventude de Platão, como já comentamos, mas ela é raramente abordada teoricamente, quanto aos seus pontos metodológicos fundamentais, dentro dos próprios diálogos. Como observa Vlastos (1994, p.2), a tradicional pergunta socrática “O que é X?” jamais é formulada em direção ao método ou às práticas que Sócrates emprega em variados diálogos.

No entanto, por mais que Platão não tenha tomado especificamente a refutação como tema de investigação em nenhum diálogo de forma específica, ainda assim podemos encontrar trechos nos quais ele nos apresenta reflexões importantes acerca dessa temática. Isso pode ajudar no esclarecimento de como o filósofo grego poderia entender essa prática, quais seriam os seus benefícios e malefícios para a pesquisa filosófica, e quais seriam as repercussões das refutações praticadas por Sócrates dentro de um processo mais amplo de busca pelo conhecimento e pela sabedoria.

Um rastreio de comentários platônicos sobre a refutação foi feito inicialmente por Robinson (1941, p.21-24), apontando que esses comentários se encontram dispersos ao longo de todo o *corpus Platonicum*, tanto em diálogos considerados de juventude, marcados pelo uso desse procedimento no contexto dialógico, como em diálogos da fase de velhice de Platão, que lidam com temáticas mais amplas do que as questões, sobretudo éticas, tratadas na fase de juventude, assim como também se valem de outras metodologias de inquirição, como é o caso da metodologia de divisão (*diaíresis*) e da reunião (*synagogé*). As principais obras em que podemos identificar estas reflexões sobre a refutação (ou o *élenkhos* socrático) são: *Apologia de Sócrates*, *Górgias*, *Mênon* e *Sofista*. Tendo em vista tratarmos das reflexões, que poderíamos chamar de “metadialéticas”, e que estão presentes nessas obras, optamos por apresentar as obras na mesma sequência tratada por Robinson, mas também para tentar construir um caminho que respeita determinada proposta de disposição cronológica desses diálogos<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> A delimitação da ordem cronológica de um conjunto de obras tão vasto e tão distante no tempo como a de Platão é sempre um problema, já que o afastamento temporal impede um olhar historicamente preciso sobre a ordem das obras. Nos estudos platônicos, nos últimos séculos, identifica-se um grande esforço para tentar elucidar algumas questões importantes envolvendo a datação dos diálogos. Segundo o que

Além disso, a ordem de apresentação foi escolhida também conforme o itinerário temático de cada uma. Na *Apologia*, temos a apresentação da questão da sabedoria socrática e as consequências de sua prática de questionamento e refutação; no *Górgias*, a diferenciação da refutação socrática para outras formas de refutação; no *Mênon*, a importância do questionamento, da aporia e da refutação e, no *Sofista* (embora este seja um diálogo da última fase da obra platônica), uma possível definição da prática.

A primeira obra a ser comentada é a *Apologia de Sócrates*. Nela, temos uma das poucas obras platônicas que não é entendida como um diálogo (embora nela haja um breve diálogo quando Sócrates interroga Meleto, já no âmbito de sua defesa). A obra, com efeito, tenta retratar o julgamento de Sócrates perante o tribunal ateniense e seus acusadores, com ênfase na apresentação dos seus argumentos de defesa. Charles Kahn destaca que essa obra possui uma natureza peculiar, quase-histórica, chegando a compará-la com a Oração Fúnebre de Péricles, de Tucídides. Esse caráter especial da *Apologia* acaba contrastando com o restante da obra platônica (KAHN, 1996, p.88).

Platão compôs uma obra que transita entre gêneros. Enquanto preserva elementos históricos do julgamento de Sócrates, trabalha para dar seguimento ao seu legado, servindo, ainda, como mecanismo de difusão de uma filosofia própria e que tem Sócrates como seu condutor. Embora não seja um diálogo propriamente dito, sua importância para o entendimento do *élenkhos* reside no fato de que a obra nos mostra a origem da prática socrática de questionamento e refutação, assim como todas as suas consequências que, no entanto, conduziram à condenação de Sócrates pelo júri. De certa forma, é uma obra que nos apresenta mais do que um olhar “epistemológico”, mas também um aspecto “existencial” importante acerca da prática socrática, operando uma reflexão quase integral sobre isso ao longo da obra.

Ao iniciar o discurso em sua defesa, Sócrates tenta apresentar ao tribunal de onde teria advindo sua reputação. É importante mencionar que essa apresentação acerca de sua

---

Brandwood apresenta (1990;2013) a partir das análises estilométricas e cronológicas, assim como Lopes (2018), a visão dominante acerca da cronologia das obras platônicas, especialmente a partir da década de 1950 é a de que, se não podemos delimitar com precisão a ordem das obras platônicas (exceto as que permitem identificar pontos de continuidade intratextual), podemos dividi-las em três grupos: a, assim chamada, “fase de juventude”, a “fase intermediária” ou “de maturidade” e a “fase tardia” ou de velhice.

“fama” (*ónoma*) vem logo após uma menção aos sofistas, em uma tentativa de diferenciação das práticas atribuídas a Sócrates com a que era atribuída aos sofistas. A própria menção à reputação já pode ser entendida como uma espécie de marca com vistas à diferenciação em relação aos sofistas. Nesse sentido, Sócrates diz o seguinte em seu discurso:

Semelhante fama, atenienses, não me veio senão de certa sabedoria que me é própria. Que espécie de sabedoria? Possivelmente, uma sabedoria puramente humana, sendo de admitir que, de fato, eu seja sábio dessa forma. Os outros, sim, a que me referi há pouco, talvez sejam possuidores de uma sabedoria mais que humana, a respeito da qual não sei o que diga, visto não ter chegado a compreendê-la. (*Ap.* 20d-e)<sup>8</sup>

Nesse trecho, Sócrates especula que poderia ser considerado sábio talvez acerca de uma espécie de sabedoria humana (*ánthropine sophía*), em contraposição a uma suposta sabedoria superior e mais completa, “possuidores de uma sabedoria mais que humana” (*meízo tinà é kat’ ánthropon sophían sophoi éien*). Mesmo que possamos identificar uma ironia em relação aos sofistas enquanto detentores de um saber supostamente superior ao humano, há uma diferenciação evidente entre duas formas de sabedoria que será desenvolvida no decorrer do diálogo, agindo como pano de fundo para as reflexões socráticas ali presentes.

A sabedoria humana que Sócrates acaba admitindo é resultado da sua atuação em Atenas, aquela que o levaria, efetivamente, a ser condenado à morte pelo tribunal. A natureza dessa atuação, descrita na *Apologia* durante seu julgamento, é revelada quando Sócrates narra a ida de seu amigo Querefonte a Delfos e sua consulta com o oráculo. Querefonte questionara se seria possível existir alguém mais sábio que Sócrates, recebendo uma resposta negativa do oráculo. Esse tipo de informação revelou-se de grande importância para Sócrates, que buscara, na sequência, pôr em causa a resposta divina. A partir de então, ele começara uma investigação (*zétesis*) do que fora dito pelo oráculo, no intuito de mostrar existirem pessoas mais sábias que ele (*Ap.* 21b-22a).

---

<sup>8</sup> Tradução de Carlos Alberto Nunes (2015 [1980]), cf. ἐγὼ γάρ, ὃ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, δι’ οὐδὲν ἄλλ’ ἢ διὰ σοφίαν τινὰ τοῦτο τὸ ὄνομα ἔσχηκα. ποίαν δὲ σοφίαν ταύτην; ἢ περ ἐστὶν ἴσως ἀνθρωπίνη σοφία: τῷ ὄντι γὰρ κινδυνεύω ταύτην εἶναι σοφός, οὗτοι δὲ τάχ’ ἄν, οὓς ἄρτι ἔλεγον, μείζω τινὰ ἢ κατ’ ἀνθρώπων σοφίαν σοφοὶ εἶεν, ἢ οὐκ ἔχω τί λέγω: οὐ γὰρ δὴ ἔγωγε αὐτὴν ἐπίσταμαι.

Em um primeiro momento, Sócrates buscara empreender sua investigação dirigindo-se aos políticos (*Ap.* 21b-c), e, entendendo que entre eles se poderia encontrar sabedoria maior que a sua. Por meio de suas perguntas e das respostas obtidas, Sócrates percebera, no entanto, que o político afirmava saber de várias coisas sem realmente ter conhecimento delas. Ao mostrar que o político se considerava sábio sem o ser, Sócrates teria atraído a ira desse grupo (*Ap.* 21d). Nesse momento, Sócrates concluíra de que modo poderia ser mais sábio do que os políticos: enquanto eles julgavam ser sábios acerca de coisas que não sabiam, ele não nutria tais pretensões de conhecimento, tendo ao menos o pleno conhecimento da sua própria ignorância.

Em seguida, o questionamento de Sócrates se voltara para os poetas, acreditando que neles estava presente uma grande sabedoria. Após questioná-los, ele percebera que os poetas padeciam do mesmo mal dos políticos. Acreditavam, com efeito, saber muitas coisas e julgavam serem sábios por isso, mas, na verdade, não conheciam estas coisas e se iludiam (*Ap.* 22b-c). Sócrates percebera, então, que não era por meio de uma sabedoria (*sophía*) que os poetas fazem os seus trabalhos, mas sim por meio de uma certa inspiração (*enthousiasmós*) próxima dos profetas e adivinhos<sup>9</sup>. Cabe mencionar a diferenciação que Sócrates empreende entre a sabedoria e a inspiração, o que pode indicar uma diferença em relação ao processo concernente à sua prática e a prática dos poetas. Como resultado deste questionamento, Sócrates teria atizado também a ira dos poetas contra ele.

Por fim, Sócrates, em sua investigação, buscara encontrar a sabedoria entre os artesãos. Sócrates estava convicto que os artesãos sabiam de várias coisas importantes e belas, enquanto ele mesmo não conhecia nada. Nesse sentido, estaria correto na sua posição de que eles deveriam conhecer várias coisas a mais do que ele. Entretanto, percebeu que incorriam no mesmo equívoco dos poetas, que achavam conhecer inúmeras e variadas coisas e serem sábios sobre elas, sem, na verdade, o serem. Essa constatação se fez presente mais uma vez diante do questionamento empreendido por Sócrates, fator que fez com que também os artesãos se voltassem contra ele (*Ap.* 22d).

---

<sup>9</sup> Destacamos que o tema da inspiração poética retorna no *Fedro* (245a-c) como um dos modos de loucura divina e como ambas as menções são destacadas como positivas em seus respectivos contextos.

No fim dessa reflexão sobre a sua investigação na cidade, Sócrates então entendeu o que o oráculo poderia ter dito quando afirmara que ninguém era mais sábio do que ele em Atenas. Ele compreendeu que a sabedoria não consistia em aparentar acumular uma grande variedade de pretensos conhecimentos verdadeiros, mas sim a capacidade de reconhecer os próprios limites e as próprias insuficiências em relação ao conhecimento. Então, diante do júri, ele expõe a sua conclusão sobre a sabedoria que lhe fora atribuída:

Em consequência dessa investigação, atenienses, adquiri muitos inimigos da pior e mais perigosa espécie, fonte de toda sorte de calúnias a meu respeito e do qualificativo de sábio que me conferem. Em cada caso concreto, sempre as pessoas presentes imaginavam que eu era entendido no assunto em que punha a nu a ignorância dos demais. Mas o que eu penso, senhores, é que em verdade só o deus é sábio, e que com esse oráculo queria ele significar que a sabedoria humana vale muito pouco e nada, parecendo que não se referia particularmente a Sócrates e que se serviu do meu nome apenas como exemplo, como se dissesse: homens, o mais sábio dentre vós é como Sócrates, que reconhece não valer, realmente, nada no terreno da sabedoria. (*Ap.* 22e-23b)<sup>10</sup>

Diante do entendimento acerca da sabedoria que lhe é atribuída, Sócrates, então, compreende que a sabedoria humana vale pouco perante a sabedoria dos deuses, ao mesmo tempo que entende que a sabedoria humana consiste em justamente ter conhecimento da própria ignorância. A consciência dessa forma de saber negativa – que reluta em afirmar positivamente um saber – decorre da caminhada de Sócrates em busca da sabedoria na pólis, onde percebe que políticos, poetas e artesãos julgavam saber o que não sabem. A investigação que Sócrates empreende é uma forma de testar a pretensa sabedoria dos cidadãos de Atenas e o ato de ser refutado diante deste questionamento é algo que pode conduzir as pessoas à sabedoria humana, jamais à divina.

---

<sup>10</sup> Tradução de Carlos Alberto Nunes (2015[1980]) cf. ἐκ ταυτησὶ δὴ τῆς ἐξετάσεως, ὃ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, πολλαὶ μὲν ἀπέχθεται μοι γεγόνασι καὶ οἷαι χαλεπώταται καὶ βαρύτεραι, ὥστε πολλὰς διαβολὰς ἀπ’ αὐτῶν γεγονέαι, ὄνομα δὲ τοῦτο λέγεσθαι, σοφὸς εἶναι: οἴονται γὰρ με ἐκάστοτε οἱ παρόντες ταῦτα αὐτὸν εἶναι σοφὸν ἢ ἂν ἄλλον ἐξελέγξω. τὸ δὲ κινδυνεύει, ὃ ἄνδρες, τῷ ὄντι ὁ θεὸς σοφὸς εἶναι, καὶ ἐν τῷ χρησμῷ τοῦτω τοῦτο λέγειν, ὅτι ἡ ἀνθρωπίνη σοφία ὀλίγου τινὸς ἀξία ἐστὶν καὶ οὐδενός. καὶ φαίνεται τοῦτον λέγειν τὸν Σωκράτη, προσκεχρήσθαι δὲ τῷ ἐμῷ ὀνόματι, ἐμὲ παράδειγμα ποιούμενος, ὥσπερ ἂν εἰ εἶποι ὅτι ‘οὗτος ὑμῶν, ὃ ἄνθρωποι, σοφώτατός ἐστιν, ὅστις ὥσπερ Σωκράτης ἔγνωκεν ὅτι οὐδενὸς ἀξίος ἐστὶ τῆ ἀληθείᾳ πρὸς σοφίαν.’

Antes de avançarmos, é importante destacar como Platão introduz certos detalhes que nos ajudam na compreensão do que está sendo proposto na obra. Quando Sócrates descobre que fora apontado como o mais sábio de Atenas, sua primeira atitude foi a de questionar a afirmação divina, buscando pessoas mais sábias que ele, em uma clara tentativa de investigar veracidade da informação que recebera por Querefonte. Diante dessa investigação, Sócrates fora surpreendido ao perceber que aqueles que se julgavam sábios não resistiram aos seus questionamentos. A informação de que ele era o mais sábio de Atenas lhe causou espanto, o que originou uma certa investigação, que acabou com a conclusão que, de fato, ele era o mais sábio, conforme previa o oráculo. A investigação conduzida diante do espanto em ser apontado como o mais sábio acaba por reafirmar a informação da divindade. É possível, além disso, fazer uma conexão com a acusação de impiedade atribuída a Sócrates. Com efeito, ao tentar investigar a informação recebida por Querefonte do deus de Delfos, ele acaba reafirmando sua veracidade e, assim, sua piedade diante dos deuses.

Podemos observar ainda que o resultado desse processo de investigação foi uma certa mudança de compreensão acerca da sabedoria, entendida agora como o conhecimento dos próprios limites e a modéstia intelectual em não afirmar conhecer aquilo que não se sabe. Isso nos remete ao conceito de “temperança epistêmica”, apresentado por King (2008), que enxerga em Sócrates uma postura de moderação alinhada ao *élenkhos*, que opera como um elemento inibidor de excessos quando lida com a pretensão de conhecimento. A sabedoria de Sócrates não é distinguível da prática do *élenkhos*, já que esta é uma prática que modera as pretensões de conhecimento. Esse estado de moderação é justamente esse reconhecimento de não se conhecer as coisas, tendo em vista que o seu oposto, a desmedida (*hýbris*), seria a arrogância presente naqueles que afirmam conhecer em excesso sem ter discernimento se isso é verdade ou não. Isso permite uma conexão entre as dimensões epistemológica e ética do *élenkhos*, mencionadas anteriormente.

De certa forma, a *Apologia de Sócrates* pode ser entendida, do ponto de vista da obra filosófica, a partir de uma visão que permite observar as consequências da prática socrática de questionamento e refutação. Do que podemos observar da *Apologia*, temos

uma consequência fortemente negativa da prática para o próprio Sócrates, dentro de sua condição social, já que, segundo sua defesa, sua prática investigativa é, em última análise, uma das causas de sua condenação. Se a consequência da prática socrática é a condenação e a morte, por que ela deve ser praticada? Essa é uma questão que pode surgir e que pode ser entendida a partir da percepção de que a ilusão da sabedoria se constitui como um grande mal. Mesmo que a aceitação social desta prática seja negativa, não há outra alternativa caso se queira viver bem.

Se na *Apologia* vemos o nascimento desse questionamento e suas consequências para a vida de Sócrates, no *Górgias* vemos uma diferenciação em relação a outras práticas supostamente refutatórias. O *Górgias* é um diálogo importante para a busca de reflexões sobre o *élenkhos*, já que é o diálogo em que o termo *élenkhos* e seus correlatos mais aparecem em todo o conjunto da obra platônica (BRANDWOOD, 1976). Além disso, o *Górgias* também pode ser entendido como uma primeira obra em que Platão teria formulado elementos de sua posição filosófica e literária (KAHN, 1996, p.53).

Trazemos para a análise duas passagens que refletem observações acerca da prática de refutação empregada por Sócrates. A primeira delas é extraída da primeira parte do diálogo, quando Sócrates interroga Górgias. Nesse contexto (*Grg.* 454c-d), Sócrates consegue extrair de Górgias as distinções entre aprendizagem (*máthesis*) e crença (*pístis*) e entre crença falsa e crença verdadeira (*pístis pseudès kai alethés*), assim como também obteve de Górgias a admissão de que a retórica ensinaria sobre o que é justo ou injusto. Essa distinção buscada por Sócrates (e assentida por Górgias) acaba por se tornar um elemento inicial importante no arcabouço preparatório para a refutação futura de Górgias.

Esse movimento socrático é importante para entender o trecho diante do contexto do diálogo, já que, em seguida, Sócrates faz um longo discurso acerca da importância de uma postura aberta a mudar de ideia diante do diálogo (*dialéghestai*), apontando que não quer refutar (*díelénkhein*) apenas pela vitória, servindo como uma espécie de prelúdio à refutação de Górgias:

Creio que também tu, Górgias, és experiente em inúmeras discussões e já observaste nelas o seguinte: não é fácil que os homens consigam encerrar seus encontros depois de terem definido entre si o assunto a respeito do qual intentam dialogar, aprendendo e ensinando mutuamente; pelo contrário, se houver controvérsia em algum ponto e

um deles disser que o outro não diz de forma correta ou clara, eles se enfurecem e presumem que um discute com outro por malevolência, almejando antes a vitória do que investigar o que se propuseram a discutir; alguns inclusive se separam depois de darem cabo aos mais vergonhosos atos, e, em meio a ultrajes, falam e escutam um do outro coisas tais que até os ali presentes se enervam consigo mesmos, porque acharam digno ouvir homens como esses. Em vista de que digo isso? Porque o que me dizes agora não parece conforme nem consonante ao que primeiramente disseste sobre a retórica; temo te refutar (*dielénkhein*) de modo a supores que eu, almejando a vitória, não fale para esclarecer o assunto em questão, mas para te atacar. Se, então, também tu és um homem do mesmo tipo que eu, terei o prazer de te interpelar (*dierótoien*); caso contrário, deixarei de lado. Mas que tipo de homem sou eu? Aquele que se compraz em ser refutado quando não digo a verdade, e se compraz em refutar quando alguém não diz a verdade, e deveras aquele que não menos se compraz em ser refutado do que refutar; pois considero ser refutado precisamente um bem maior, tanto quanto se livrar do maior mal é um bem maior do que livrar alguém dele. Pois não há para o homem, julgo eu, tamanho mal quanto a opinião falsa sobre o assunto de nossa discussão. Se, então, também tu afirmares ser um homem desse tipo, continuemos a dialogar, mas se achares que devemos deixá-la de lado, despeçamo-nos agora e encerremos a discussão! (*Grg.* 457c-458b)<sup>11</sup>

Esse trecho nos permite empreender algumas reflexões acerca da prática socrática, o que pode nos ajudar a abarcar aspectos fundamentais do que Sócrates faz, além de poder diferenciar a sua prática da sofística, assim como mostrar os efeitos que esta pode ter na alma das pessoas.

---

<sup>11</sup> Tradução de Daniel Rossi Nunes Lopes (2014) cf. οἶμαι, ὃ Γοργία, καὶ σὲ ἔμπειρον εἶναι πολλῶν λόγων καὶ καθεωρακέσαι ἐν αὐτοῖς τὸ τοιόνδε, ὅτι οὐ ῥαδίως δύνανται περὶ ὧν ἂν ἐπιχειρήσωσιν διαλέγεσθαι διορισάμενοι πρὸς ἀλλήλους καὶ μαθόντες καὶ διδάξαντες ἑαυτούς, οὕτω διαλύεσθαι τὰς συνουσίας, ἀλλ' ἐὰν περὶ τοῦ ἀμφισβητήσωσιν καὶ μὴ φῆ ὁ ἕτερος τὸν ἕτερον ὀρθῶς λέγειν ἢ μὴ σαφῶς, χαλεπαίνουσί τε καὶ κατὰ φθόνον οἴονται τὸν ἑαυτῶν λέγειν, φιλονικούντας ἀλλ' οὐ ζητοῦντας τὸ προκείμενον ἐν τῷ λόγῳ: καὶ ἐνιοί γε τελευτῶντες αἰσχίστα ἀπαλλάττονται, λοιδορηθέντες τε καὶ εἰπόντες καὶ ἀκούσαντες περὶ σφῶν αὐτῶν τοιαῦτα οἷα καὶ τοὺς παρόντας ἄχθεσθαι ὑπὲρ σφῶν αὐτῶν, ὅτι τοιούτων ἀνθρώπων ἤξιωσαν ἀκροαταὶ γενέσθαι. τοῦ δὴ ἐνεκα λέγω ταῦτα; ὅτι νῦν ἐμοὶ δοκεῖς σὺ οὐ πάνυ ἀκόλουθα λέγειν οὐδὲ σύμφωνα οἷς τὸ πρῶτον ἔλεγες περὶ τῆς ῥητορικῆς: φοβοῦμαι οὖν διελέγχειν σε, μὴ με ὑπολάβῃς οὐ πρὸς τὸ πρᾶγμα φιλονικούντα λέγειν τοῦ καταφανὲς γενέσθαι, ἀλλὰ πρὸς σέ. ἐγὼ οὖν, εἰ μὲν καὶ σὺ εἶ τῶν ἀνθρώπων ὧν περὶ καὶ ἐγώ, ἠδέως ἂν σε διερωτῶην: εἰ δὲ μὴ, ἐφῆν ἂν. ἐγὼ δὲ τίνων εἰμί; τῶν ἠδέως μὲν ἂν ἐλεγχθέντων εἶ τι μὴ ἀληθὲς λέγω, ἠδέως δ' ἂν ἐλεγχθέντων εἶ τίς τι μὴ ἀληθὲς λέγοι, οὐκ ἀηδέστερον μὲν τῶν ἐλεγχθέντων ἢ ἐλεγχάντων: μείζον γὰρ αὐτὸ ἀγαθὸν ἠγοῦμαι, ὅσῳ περ μείζον ἀγαθὸν ἐστὶν αὐτὸν ἀπαλλαγῆναι κακοῦ τοῦ μεγίστου ἢ ἄλλον ἀπαλλάξαι. οὐδὲν γὰρ οἶμαι τοσοῦτον κακὸν εἶναι ἀνθρώπῳ, ὅσον δόξα ψευδῆς περὶ ὧν τυγχάνει νῦν ἡμῖν ὁ λόγος ὧν. εἰ μὲν οὖν καὶ σὺ φῆς τοιοῦτος εἶναι, διαλεγώμεθα: εἰ δὲ καὶ δοκεῖ χρεῖναι εἶναι, ἐῶμεν ἤδη χαιρεῖν καὶ διαλύωμεν τὸν λόγον.

O primeiro ponto diz respeito à diferenciação que se faz entre o método que Sócrates propõe e a erística. Na iminência de refutar Górgias, Sócrates tenta mostrar que a sua prática (baseada na dinâmica do perguntar e responder) não visa à obtenção de vitória (*philonikéo*) sobre um oponente na discussão. A controvérsia e a disputa são esperadas em momentos em que os dialogantes não chegam ao acordo sobre o que estão debatendo, o que acabaria acarretando a suspeita de que disputam a vitória sobre o outro interlocutor. Esta não é a atitude do tipo de diálogo que Sócrates pretende propor. Quem busca refutar a partir da perspectiva de buscar a vitória (*philonikéo*), combatendo o seu interlocutor, geralmente não está preocupado com o tópico em questão, somente com os prazeres decorrentes de uma vitória. Quando Sócrates faz esse comentário, podemos pensar que ele representa um convite ao diálogo (*dialéghestai*). A preocupação de Sócrates parece ser a de deixar claro que o objetivo dessa forma de interação é o esclarecimento mútuo acerca de um caminho comum visando ao abandono da opinião falsa (*dóxa pseudès*), de modo que os dois dialogantes possam alcançar a verdade.

Esse caminho comum de aprendizado mútuo dialoga diretamente com a segunda reflexão a ser extraída a partir do trecho citado. A refutação só pode funcionar a partir do momento em que Sócrates e seus interlocutores reconhecem a insustentabilidade daquilo que é contraditório. A partir dessa premissa, o diálogo pressupõe a busca de um acordo (*homología*) entre as duas partes para que a busca pela verdade possa ser eficiente. Almejar esse tipo de acordo é a premissa que os dialogantes precisam aceitar quando suas teses se mostram contraditórias. Enrico Berti (2013) aponta que já podemos pressupor que o acordo feito por Sócrates com seus interlocutores tenha como base o princípio da não-contradição, pelo menos de forma implícita<sup>12</sup>. Ambos precisam aceitar esse princípio para que a falsidade das teses seja admitida e o conhecimento possa avançar. Por outro lado, Casertano (2010) parece ter uma interpretação diferente. Em sua leitura, a

---

<sup>12</sup> “(...) a refutação funciona enquanto Sócrates e seus interlocutores reconhecem que aquilo que é contraditório é insustentável: isso implica a admissão, embora implícita, do princípio de não contradição, fato que distingue nitidamente a dialética de Sócrates da dialética de Protágoras.” (BERTI, 2013, p.119)

*homologia* seria não uma concordância prévia acerca de pressupostos básicos para o prosseguimento do diálogo, mas o acordo acerca da própria verdade<sup>13</sup>.

O terceiro ponto que destacamos da passagem é justamente o impacto da refutação: há alguma vergonha em ser refutado? Não para Sócrates. Ao contrário, ver suas crenças iniciais refutadas constitui-se como algo bom, pois livra a pessoa de uma ilusão do conhecimento. Esse bem que a refutação faz é muito bem entendido a partir da ideia de “consenso interior”, apresentada por Santos (2008, p.58-59) e pressupõe a tentativa de eliminar toda possibilidade de contradição, entendendo que isso é um passo para um certo estágio de infalibilidade, mesmo que não haja garantia inicialmente, de que seres humanos possam atingir esse estágio<sup>14</sup>. No entanto, esse pode ser destacado como um dos objetivos da investigação de Sócrates, que busca eliminar qualquer desacordo da alma consigo mesma. Nesse sentido, pensar o método socrático e, particularmente, a refutação, como uma forma de se livrar de um mal, como se pode depreender do trecho citado, leva-nos a compreender que o diálogo pode ser entendido como uma “terapêutica da alma”, capaz de livrá-la de contradições, em busca de um consenso consigo mesma. Essa ideia parece patente, quando Sócrates comenta que considera ser um bem maior ser refutado. Portanto, a refutação pode ser entendida como algo positivo, diferente da “vergonha”, associada a algo negativo. Assim, temos, inclusive, um indicativo da subversão de um possível sentido tradicional de *élenkhos* na obra platônica.

Após ser refutado por Sócrates, Górgias sai de cena no diálogo, e Polo entra em seu lugar com o intuito de tentar “salvar” o mestre na defesa da retórica enquanto uma prática. É da seção em que Polo se põe como interlocutor de Sócrates, que extraímos o segundo trecho do diálogo a ser examinado. Podemos afirmar que o debate, que começa pela tentativa de delimitar o objeto da retórica, sofre uma guinada para o campo ético. Polo tenta defender a retórica como a arte que confere ao seu praticante um grande poder,

---

<sup>13</sup> “O ponto importante, porém, é que, quando se procura o consenso do outro, não está em jogo só o sucesso ou o insucesso de um diálogo, mas algo de mais fundamental: justamente a verdade.” (CASERTANO, 2010, p.69)

<sup>14</sup> “A ideia do consenso interior consistirá então na tentativa de eliminação de toda possibilidade de contradição, na certeza de que, quando isso acontecer, ter-se-á chegado ao estado de infalibilidade, muito embora não haja garantia de esse estado poder alguma vez vir a ser atingido. Será esse então o objetivo visado pelas investigações de Sócrates: simplesmente eliminar qualquer possibilidade de desacordo de cada um consigo próprio.” (SANTOS, 2008, p.58)

permitindo-lhe cometer injustiças e sair sem ser condenado. Sócrates defende o oposto: que pior seria justamente cometer injustiça e não ser responsabilizado por ela.

Diante da posição de Sócrates, Polo considera ser fácil refutá-lo, trazendo em seu favor o testemunho de várias pessoas que cometeram injustiças e aparentam continuar felizes, sem qualquer mal relativo (*Grg.* 470c-471d). Sócrates, então, empreende uma reflexão significativa sobre a diferença entre o tipo de refutação que Polo quer empreender, a refutação erística, e outro tipo, a refutação dialética:

Venturoso homem, tentas me refutar retoricamente, como quem presume refutar os outros nos tribunais. Com efeito, nestes lugares os homens creem refutar uns aos outros quando apresentam, aos discursos que proferem, grande número de testemunhas de boa reputação, ao passo que o contra-argumentador apresenta apenas uma ou mesmo nenhuma. Essa refutação não tem nenhum mérito perante verdade, pois pode acontecer de várias pessoas, que pareçam ser alguma coisa, prestarem contra alguém falso testemunho. E no presente momento, concordarão plenamente contigo quase todos os atenienses e estrangeiros, se quiseres apresentar contra mim testemunhas de que não falo a verdade. Testemunharão em teu favor, se quiseres, Nícias, filho de Nicerato, e seus irmãos, cujas trípodes estão aferradas e alinhadas no templo de Dioniso; se quiseres, Aristócrates, filho de Célio, cuja bela oferenda encontra-se em Pito; se quiseres, toda a casa de Péricles ou qualquer outra família daqui que queiras convocar. Todavia, eu, sendo um só, contigo não concordo, pois não me constanges a isso, embora te empenhes, apresentando contra mim falsas testemunhas em profusão, para expulsar-me do meu patrimônio e da verdade (*alethés*). Mas se eu não te apresentar, sendo tu apenas um, como testemunha concorde ao que digo, não terei chegado, julgo eu, a nenhuma conclusão digna de menção sobre o que versa a nossa discussão; e creio que tampouco tu, se eu, sendo apenas um, não testemunhar em teu favor e tu dispensares todos os demais. Aquele é um modo de refutação, como presumes tu e muitos outros homens; mas há também outro modo, como presumo eu, por minha vez. Assim, comparando um ao outro, examinemos se há qualquer diferença entre eles! Ademais, o assunto a respeito do qual divergimos não acontece de ser trivial, mas é simplesmente o que há de mais belo para se conhecer e de mais vergonhoso para se desconhecer, pois a questão crucial é saber ou ignorar quem é feliz e quem não é. O primeiro ponto, relativo à corrente discussão, é que tu consideras possível ser venturoso um homem que cometa injustiça e seja injusto, visto que consideras Arquelau feliz, embora injusto. Não é assim que devemos considerar o teu ponto de vista? (*Grg.* 471e-472d)<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Tradução de Daniel Rossi Nunes Lopes (2014) cf. ὃ μακάριε, ῥητορικῶς γάρ με ἐπιχειρεῖς ἐλέγχειν, ὥσπερ οἱ ἐν τοῖς δικαστηρίοις ἠγούμενοι ἐλέγχειν. καὶ γὰρ ἐκεῖ οἱ ἕτεροι τοὺς ἑτέρους δοκοῦσιν ἐλέγχειν,

Temos aqui Platão, pelo intermédio da fala de Sócrates, operando uma distinção entre os dois modos de refutação em jogo. O primeiro modo, aquele de Polo, é o que tenta trazer os discursos de terceiros para a discussão para afirmar a veracidade ou falsidade de uma determinada posição. Polo acreditava que mostrar inúmeros exemplos de outras pessoas que cometeram injustiça e são felizes seria o suficiente para que seu ponto fosse estabelecido. De resto, esse era um procedimento comum nos tribunais, do qual Polo tenta lançar mão, já que, como comentamos antes, a partir das reflexões de Mafra (2008) e Dorion (1990), o *élenkhos* jurídico consistia no procedimento de as duas partes em contenda trazerem para o embate testemunhas que provassem a sua tese e refutassem a tese oposta para que o júri pudesse, então, chegar a um convencimento antes de tomar sua decisão.

O outro modo de refutação, que Sócrates defende, é o que trata o número de testemunhas como algo irrelevante para o estabelecimento da verdade acerca de uma determinada questão. Existe uma relação de independência da verdade em relação à opinião das pessoas, de modo que, mesmo que a maioria das pessoas acredite em algo, isso não quer dizer, necessariamente, que esse seja o ponto verdadeiro. Em outras palavras, isso significa afirmar que só se pode estabelecer a verdade sobre qualquer matéria em particular a partir de outro procedimento que vai além do convencimento e persuasão motivados pela apresentação

---

ἐπειδὴ τῶν λόγων ὧν ἂν λέγωσι μάρτυρας πολλοὺς παρέχονται καὶ εὐδοκίμους, ὁ δὲ τὰναντία λέγων ἕνα τινὰ παρέχεται ἢ μηδένα. οὗτος δὲ ὁ ἔλεγχος οὐδενὸς ἄξιός ἐστιν πρὸς τὴν ἀλήθειαν: ἐνίστε γὰρ ἂν καὶ καταψευδομαρτυρηθεῖ τις ὑπὸ πολλῶν καὶ δοκούντων εἶναί τι. καὶ νῦν περὶ ὧν σὺ λέγεις ὀλίγου σοὶ πάντες συμφήσουσιν ταῦτα Ἀθηναῖοι καὶ οἱ ξένοι, ἐὰν βούλη κατ' ἐμοῦ μάρτυρας παρασχέσθαι ὡς οὐκ ἀληθῆ λέγω: μαρτυρήσουσί σοι, ἐὰν μὲν βούλη, Νικίας ὁ Νικηράτου καὶ οἱ ἀδελφοὶ μετ' αὐτοῦ, ὧν οἱ τρίποδες οἱ ἐφεξῆς ἐστῶτες εἰσιν ἐν τῷ Διονυσίῳ, ἐὰν δὲ βούλη, Ἀριστοκράτης ὁ Σκελλίου, οὗ αὖ ἐστιν ἐν Πυθίου τοῦτο τὸ καλὸν ἀνάθημα, ἐὰν δὲ βούλη, ἡ Περικλέους ὅλη οἰκία ἢ ἄλλη συγγένεια ἦντινα ἂν βούλη τῶν ἐνθάδε ἐκλέξασθαι. ἀλλ' ἐγὼ σοὶ εἶς ὧν οὐχ ὁμολογῶ: οὐ γὰρ με σὺ ἀναγκάζεις, ἀλλὰ ψευδομάρτυρας πολλοὺς κατ' ἐμοῦ παρασχόμενος ἐπιχειρεῖς ἐκβάλλειν με ἐκ τῆς οὐσίας καὶ τοῦ ἀληθοῦς. ἐγὼ δὲ ἂν μὴ σὲ αὐτὸν ἕνα ὄντα μάρτυρα παράσχωμαι ὁμολογοῦντα περὶ ὧν λέγω, οὐδὲν οἶμαι ἄξιον λόγου μοι πεπεράνθαι περὶ ὧν ἂν ἡμῖν ὁ λόγος ἦ: οἶμαι δὲ οὐδὲ σοί, ἐὰν μὴ ἐγὼ σοὶ μαρτυρῶ εἶς ὧν μόνος, τοὺς δ' ἄλλους πάντας τούτους χαίρειν ἔα. ἔστιν μὲν οὖν οὗτός τις τρόπος ἐλέγχου, ὡς σὺ τε οἶε καὶ ἄλλοι πολλοί: ἔστιν δὲ καὶ ἄλλος, ὃν ἐγὼ αὖ οἶμαι. παραβαλόντες οὖν παρ' ἀλλήλους σκεψώμεθα εἴ τι διοίσουσιν ἀλλήλων. καὶ γὰρ καὶ τυγχάνει περὶ ὧν ἀμφισβητοῦμεν οὐ πάνυ μικρὰ ὄντα, ἀλλὰ σχεδόν τι ταῦτα περὶ ὧν εἰδέναι τε κάλλιστον μὴ εἰδέναι τε αἰσχιστον: τὸ γὰρ κεφάλαιον αὐτῶν ἐστιν ἢ γινώσκειν ἢ ἀγνοεῖν ὅστις τε εὐδαίμων ἐστὶν καὶ ὅστις μὴ. αὐτίκα πρώτον, περὶ οὗ νῦν ὁ λόγος ἐστίν, σὺ ἠγῆ οἶόν τε εἶναι μακάριον ἄνδρα ἀδικοῦντά τε καὶ ἄδικον ὄντα, εἴπερ Ἀρχέλαον ἄδικον μὲν ἠγῆ εἶναι, εὐδαίμονα δέ. ἄλλο τι ὡς οὗτω σου νομίζοντος διανοώμεθα;

de casos particulares. Em suma, a verdade não seria estabelecida por uma espécie de consenso ou pelo testemunho de uma maioria. É esse grau de independência da verdade em relação às opiniões comumente aceitas que permite que a refutação filosófica possa existir. Esse trecho nos permite compreender a distinção fundamental entre um processo de refutação que visa ao convencimento de sujeitos externos, espectadores de um embate, com o processo de refutação filosófico. O acordo (*homología*) só poderia ser alcançado se houvesse um grau de independência do conhecimento em relação à persuasão, talvez por isso vemos Sócrates ser tão enfático no *Górgias* na defesa de que “a verdade jamais é refutada” (*Grg.* 473b)<sup>16</sup>.

Agora, avançamos para o *Mênon*, diálogo que trata de temas que podem ser considerados comuns aos diálogos de juventude de Platão ao mesmo tempo que apresenta novas questões, como a hipótese do aprendizado enquanto rememoração (*anamnesis*) (*Men.* 81c-e) ou a introdução de temas como a imortalidade da alma (*Men.* 85d-86c). Partindo da questão se a excelência (*areté*) pode ser ensinada ou não, ele se encaminha para a discussão sobre o que é a excelência, a tradicional pergunta “o que é X?” presente nos diálogos de juventude de Platão. Estas questões se constituem como elementos que permitem até com que o *Mênon* seja considerado um diálogo que serve como prelúdio para os diálogos intermediários (KAHN, 1981, p.306).

O primeiro trecho do diálogo a ser comentado está inserido no contexto em que Sócrates dialoga com o escravo, logo após introduzir a hipótese do conhecimento como rememoração e dialoga com o que foi apresentado do *Górgias*. Nesse momento, Sócrates convida o jovem escravo de Mênon para tentar exemplificar o seu ponto, buscando extrair dele um conhecimento que nunca lhe fora anteriormente ensinado. Nesse ponto, Sócrates tenta mostrar que o escravo, sem educação formal alguma, conseguiria demonstrar o Teorema de Pitágoras se lhe fossem feitas as perguntas certas, colhendo dele as suas respostas, ainda que isso o levasse, no percurso, a aporias. Ao longo desse processo, o jovem escravo se engana e comete um erro<sup>17</sup>; nesse momento, temos uma pausa no

---

<sup>16</sup> Tradução de Daniel Rossi Nunes Lopes (2014) cf. τὸ γὰρ ἀληθὲς οὐδέποτε ἐλέγχεται.

<sup>17</sup> Nesse trecho do diálogo, Sócrates provavelmente está desenhando no chão as formas geométricas enquanto faz perguntas ao escravo. Na primeira pergunta, ele desenha um quadrado, dividindo-o em quatro partes e pergunta ao escravo quantos pés aquele quadrado deveria ter. O escravo responde que teria quatro

questionamento do escravo, quando Sócrates volta sua fala para Mênon, e possivelmente para o leitor, fazendo uma reflexão acerca da importância do erro e da aporia. Diz Sócrates, em sua reflexão:

Estás te dando conta mais uma vez, Mênon, do ponto de rememoração em que já está este menino, fazendo sua caminhada? <Estás te dando conta> de que no início não sabia qual era a linha da superfície de oito pés, como tampouco agora ainda sabe. Mas o fato é que então acreditava, pelo menos, que sabia, e respondia de maneira confiante, como quem sabe, e não julgava estar em aporia. Agora, porém já julga estar em aporia, e, assim como não sabe, tampouco acredita que sabe. (*Men.* 84a-b)<sup>18</sup>

Quando o jovem percebe que errou, ele se encontra em aporia, encurralado, sem perceber uma saída para o problema. Em si, isso não é ruim, já que o mal maior é justamente julgar que se conhece algo quando, na verdade, não se sabe. Quando falamos em “aporia” em Platão, temos o significado como algo próximo de uma falta ou incapacidade de obtenção de algo. Há uma relação entre a situação de aporia e o *élenkhos*, já que ambos levam à constatação do estado de ignorância socrática, conforme discutimos anteriormente, que é justamente a consciência daquilo que não sabemos (ERLER, 2012). Nesse contexto, a função da aporia é justamente a de apontar os caminhos e os equívocos do processo de conhecimento, a fim de nos tirar da ilusão que decorre de uma falsa alegação de conhecimento.

Podemos ver no *Mênon* que as situações aporéticas parecem representar também um instrumento pedagógico capaz de conduzir o leitor para teses mais afirmativas – como aquelas presentes no diálogo, por exemplo, a hipótese da imortalidade da alma ou do conhecimento como uma forma de rememoração. Portanto, a aporia trabalharia em um

---

pés. Em seguida, Sócrates traça uma linha duplicada do quadrado inicial em um dos lados e pergunta se uma duplicação desse quadrado seria possível, o que é respondido positivamente, para depois questionar quantos pés esse novo quadrado duplicado teria. O escravo responde que este novo quadrado teria oito pés, o que é um erro, já que um novo quadrado deveria ter uma área de dezesseis pés e não oito, já que responde ao resultado da multiplicação de quatro pés vezes quatro pés.

<sup>18</sup> Tradução de Maura Iglésias (2001): cf. ἐννοεῖς αὐτὸν ὃ Μένων, οὗ ἐστιν ἤδη βαδίζων ὅδε τοῦ ἀναμνησθεσθαι; ὅτι τὸ μὲν πρῶτον ἦδει μὲν οὐ, ἦτις ἐστὶν ἡ τοῦ ὀκτώποδος χωρίου γραμμῆ, ὥσπερ οὐδὲ νῦν πῶ οἶδεν, ἀλλ' οὖν ᾤετό γ' αὐτὴν τότε εἰδέναι, καὶ θαρραλέως ἀπεκρίνετο ὡς εἰδώς, καὶ οὐχ ἡγεῖτο ἀπορεῖν: νῦν δὲ ἡγεῖται ἀπορεῖν ἤδη, καὶ ὥσπερ οὐκ οἶδεν, οὐδ' οἶεται εἰδέναι.

sentido propedêutico em relação ao conhecimento. Charles Kahn (1996, p.180) destaca isso ao afirmar que a função da aporia e do diálogo aporético consiste em instigar um desejo por uma investigação adicional, eliminando a crença falsa de que os dialogantes lidam com um assunto simples.

A reflexão “metodológica” que depreendemos no *Mênon* é estendida um pouco mais à frente, ainda na mesma parte do diálogo, quando parece sublinhar o papel positivo da aporia no processo de busca do conhecimento:

Sócrates: Sendo assim, acreditas que ele trataria de procurar ou aprender aquilo que acreditava saber, embora não sabendo, antes de ter caído em aporia – ao ter chegado ao julgamento de que não sabe – e de ter sentido um anseio por saber?  
Mênon: Não me parece, Sócrates.  
Sócrates: Logo, ele tirou proveito de ter-se entorpecido?  
Mênon: Parece-me <que ele tirou> (*Men.* 84c)<sup>19</sup>

Esse trecho dialoga com o que foi discutido anteriormente, mas também abre o caminho para as reflexões sobre o conhecimento e a ignorância. A ignorância é um mal, mas o seu reconhecimento é um bem, pois somente assim é possível sair do estado de ignorância em direção a um estado de conhecimento, o que seria positivo. Pior que a ignorância, é justamente a ilusão do conhecimento. Quem pensa que já sabe não se preocupa em buscar conhecimento, o que é um grande perigo e um grande empecilho para a sabedoria. Portanto, a aporia pode mostrar que o conhecimento que se julga possuir é insuficiente, sendo, portanto, condição para a busca do conhecimento.

A reflexão sobre a aporia e o *élenkhos* no *Mênon* reforça o elemento de transição de um saber negativo para uma postura mais afirmativa em relação ao conhecimento, dialogando com o que iremos apresentar acerca do *Sofista*, obra onde temos algo próximo de uma definição da prática da refutação, especialmente a partir do entendimento do processo como uma purificação da alma.

---

<sup>19</sup> Tradução de Maura Iglésias (2001) cf. **Σωκράτης** οἶει οὖν ἂν αὐτὸν πρότερον ἐπιχειρῆσαι ζητεῖν ἢ μανθάνειν τοῦτο ὃ ᾧετο εἰδέναι οὐκ εἰδώς, πρὶν εἰς ἀπορίαν κατέπεσεν ἡγησάμενος μὴ εἰδέναι, καὶ ἐπόθησεν τὸ εἰδέναι; **Μένων**: οὐ μοι δοκεῖ, ὦ Σώκρατες. **Σωκράτης**: ὄνητο ἄρα ναρκήσας; **Μένων**: δοκεῖ μοι.

O *Sofista*, diferentemente de todos os outros diálogos comentados até agora, é um diálogo considerado já da fase de velhice de Platão. Não temos mais a predominância de temas éticos como nas obras de juventude. O tema central do *Sofista* é a busca pela definição do sofista, empreendida em uma parceria entre um filósofo estrangeiro vindo de Eleia, apresentado por Teodoro, e o jovem Teeteto. A participação de Sócrates no diálogo é mínima, se concentrando somente na introdução, no momento de apresentação dos personagens e da temática do diálogo.

Um ponto a ser destacado acerca da diferenciação entre o *Sofista* e os demais diálogos comentados tem a ver com a distinção metodológica. A dialética presente no diálogo já não é mais majoritariamente a de perguntas e respostas, como nos diálogos de juventude, mas sim a aplicação de um rigoroso método de divisão (*diaíresis*) e reunião (*synagogé*) usado para encontrar as definições desejadas. Esse método é descrito pela primeira vez no *Fedro*, associado à atividade filosófica e à dialética, com Sócrates se revelando um grande amante destes discursos (*Phdr.* 266b-c).

Por mais que o *Sofista* seja um diálogo tardio – a partir das reflexões cronológicas já apresentadas – e esteja distante dos usos mais frequentes do *élenkhos* nos diálogos de juventude, é nele que encontramos algo próximo a uma definição deste. Na busca pela definição do sofista, o Estrangeiro de Eleia (personagem que conduz o diálogo) e Teeteto chegam a seis definições diferentes a partir do método da divisão e reunião. É na discussão proporcionada pela sexta definição do sofista que se encontra o trecho que nos interessa particularmente. Essa definição vem logo na sequência da discussão acerca da ignorância e das formas de superá-la. A ignorância é entendida como uma doença da alma, que mira alcançar a verdade, mas acaba por tomar um sentido errado, acarretando diversos problemas (*Sph.* 228d). Das formas de ignorância tratadas, uma é isolada pelo filósofo de Eleia como aquela que imagina conhecer o que não se conhece:

Estrangeiro: Parece-me ver uma forma da ignorância, um tanto grande e difícil de delimitar, contraposta a todas as outras partes dela.

Teeteto: De que tipo?

Estrangeiro: Daquele que, não sabendo uma coisa, julga que sabe; arriscamo-nos por causa desta a dar origem a todos os erros de pensamento que cometemos. (*Sph.* 229c)<sup>20</sup>

Contra esse tipo de ignorância, menciona-se que a educação é o antídoto. Mas qual educação seria essa? Duas formas de educação são mencionadas. A primeira forma é a admoestação (*nouthetikós*), praticada pelos antigos e calcada na punição e advertência (*Sph.* 229e-230a) enquanto a segunda está associada ao método de perguntas e respostas, no sentido com que tratamos aqui.

Em paralelo à categoria de educação da admoestação, há aqueles que têm a compreensão de que a ignorância não é um mal voluntário e que nenhum daqueles que pensam ser sábios buscaram entender realmente acerca do que julgavam saber. Estes tentam oferecer outra forma de educação com vistas à superação da ignorância, adotando uma prática, descrita pelo Estrangeiro de Eleia, nos seguintes termos:

Interrogam sobre as coisas que alguém julga que diz, sem nada dizer; questionam com facilidade as opiniões assim erráticas e, conduzindo-as com argumentos para um mesmo alvo, comparam umas com as outras e demonstram que se acham em contradição consigo mesmas acerca das mesmas coisas, em relação a elas e segundo elas mesmas. Ora, vendo isso, os questionados irritam-se contra si próprios e amansam-se em relação aos outros; desse modo, liberam-se das suas próprias opiniões, grandiosas e obstinadas, e esta liberação é de todas a mais agradável de ouvir e a mais segura para quem a experimenta. Pois, ó querido jovem, os que se purificam a si mesmos, considerando, como acham os médicos acerca dos corpos, que um corpo não poderia tirar vantagem do alimento oferecido antes que alguém retirasse as impurezas que nele há, pensam o mesmo acerca da alma: que ela não tirará proveito dos ensinamentos oferecidos antes que alguém, contestando o refutado, o rebaixe pela refutação, expulsando as opiniões contrárias aos ensinamentos e pela purificação torne manifesto aos que julgam saber apenas aquilo que sabem e nada mais. (*Sph.* 230b-d)<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> Tradução de Henrique Murachco, Juvino Maia Jr. e José Trindade Santos (2011) cf. Ξένος ἀγνοίας γοῦν μέγα τί μοι δοκῶ καὶ χαλεπὸν ἀφορισμένον ὄραν εἶδος, πᾶσι τοῖς ἄλλοις αὐτῆς ἀντίσταθμον μέρεσιν. Θεαίτητος ποῖον δὴ; Ξένος: τὸ μὴ κατειδότα τι δοκεῖν εἰδέναι: δι' οὗ κινδυνεύει πάντα ὅσα διανοία σφαλλόμεθα γίνεσθαι πᾶσιν.

<sup>21</sup> Tradução de Henrique Murachco, Juvino Maia Jr. e José Trindade Santos (2011) cf. διερωτῶσιν ὧν ἂν οἴηταιί τίς τι πέρι λέγειν λέγων μηδέν: εἴθ' ἄτε πλανωμένων τὰς δόξας ῥαδίως ἐξετάζουσι, καὶ συνάγοντες δὴ τοῖς λόγοις εἰς ταῦτόν τιθέασιν παρ' ἀλλήλας, τιθέντες δὲ ἐπιδεικνύουσιν αὐτὰς αὐταῖς ἅμα περὶ τῶν αὐτῶν πρὸς τὰ αὐτὰ κατὰ ταῦτὰ ἐναντίας. οἱ δ' ὀρῶντες ἑαυτοῖς μὲν χαλεπαίνουσι, πρὸς δὲ τοὺς ἄλλους

Essa prática descrita pelo Estrangeiro de Eleia encontra-se incluída no grupo de definições da sofística. Isso, por si só, já parece gerar alguns questionamentos e desafios de interpretação, já que a prática que ele descreve na passagem, a de fazer perguntas às pessoas com alguma pretensão de sabedoria em vistas de testar esta pretensão é uma prática que Platão atribui a Sócrates, e não aos sofistas. Nesse sentido, como é possível que a prática socrática dos diálogos de juventude possa ser retomada dentro de uma definição da sofística? Tudo isso pode gerar certa dificuldade, tanto para o entendimento da definição da sofística proposta, como para o entendimento da definição de um procedimento atribuído a Sócrates. O próprio diálogo chama atenção para essa perplexidade. O Estrangeiro, de forma explícita, revela que teria bastante dificuldade em chamar alguém que pratica algo desse tipo de “sofista”, pois seria uma honra grande demais dada aos sofistas sem eles merecerem. Isso escancara uma posição que afirma um caráter positivo dessa prática descrita na sexta definição, ao invés de um – esperado – caráter negativo da sofística (*Sph.* 230e-231a). A fala do Estrangeiro de Eleia ainda vai além em sua tentativa de caracterizar a prática da refutação de forma positiva e diferente, definindo-a como “a sofística de nobre nascimento” (*Sph.* 231b)<sup>22</sup>. Trata-se, portanto, de uma ressignificação do termo.

A diferenciação de uma prática sofística “normal” para uma prática sofística de maior nobreza parece indicar, pelo menos como hipótese, que Platão poderia estar ciente que havia algo que poderia identificar uma prática socrática a uma prática sofística, mas que ambas deveriam ser diferenciadas e isso precisava ser marcado no diálogo. Tal hipótese pode ser fortalecida pelo fato de que Sócrates (a figura histórica que Platão tenta prestar reverência em seus diálogos) estava inserido em um contexto de mudança no

---

ήμεροῦνται, καὶ τούτῳ δὴ τῷ τρόπῳ τῶν περὶ αὐτοὺς μεγάλων καὶ σκληρῶν δοξῶν ἀπαλλάττονται πασῶν τε ἀπαλλαγῶν ἀκούειν τε ἡδίστην καὶ τῷ πάσχοντι βεβαιότατα γιγνομένην. νομίζοντες γάρ, ὃ παῖ φίλε, οἱ καθαίροντες αὐτούς, ὥσπερ οἱ περὶ τὰ σώματα ἰατροὶ νενομίκασι μὴ πρότερον ἢ τῆς προσφερομένης τροφῆς ἀπολαύειν δύνασθαι σῶμα, πρὶν ἢ τὰ ἐμποδίζοντα ἐντός τις ἐκβάλῃ, ταῦτόν καὶ περὶ ψυχῆς διανοήθησαν ἐκεῖνοι, μὴ πρότερον αὐτὴν ἔξῃ τῶν προσφερομένων μαθημάτων ὄνησιν, πρὶν ἢ ἐλέγχων τις τὸν ἐλεγχόμενον εἰς αἰσχύνην καταστήσας, τὰς τοῖς μαθήμασιν ἐμποδίουσ δόξας ἐξελών, καθαρὸν ἀποφήνῃ καὶ ταῦτα ἡγούμενον ἅπερ οἶδεν εἰδέναι μόνα, πλείω δὲ μή.

<sup>22</sup> Tradução de Henrique Murachco, Juvino Maia Jr. e José Trindade Santos (2011) cf. ἡ γένει γενναία σοφιστική.

conhecimento e na cultura dentro do mundo grego e que, mesmo que seguisse um caminho diferente daquele trilhado pelos sofistas, poderia ser identificado com eles em um momento que eclodiam novas formas de conhecimento, como nos apresenta Woodruff (2011), que comenta acerca de um caráter duplo na caracterização que Platão faz de Sócrates: está inserido nesse novo movimento de novas formas de conhecimento ainda que seja crítico dos outros participantes e preserve elementos distintivos destes.

A aproximação entre alguns aspectos da prática sofística e Sócrates também é explorada por Dixsaut (2012, p.87), que mostra que temos algumas dificuldades em interpretar a passagem acerca da definição do *élenkhos*, mas que podemos tomar alguns caminhos de aproximação. Se temos Platão atribuindo uma prática de “sofística nobre” a algo que parece descrever a prática de Sócrates, ainda assim podemos estabelecer uma importante distinção. Essa “sofística nobre” está inserida em uma tarefa de colocar em questão opiniões estabelecidas de antemão que podem estar erradas (e quase sempre estão). Esse enobrecimento da sofística praticado por Sócrates consiste justamente no seu caráter purgativo de fazer com que as pessoas tomem conhecimento de que estão seguindo por caminhos incorretos na apreensão do conhecimento. Em resumo, a prática sofística e a socrática adotam em comum uma tarefa de colocar em xeque as opiniões das pessoas, mas só a prática socrática pode direcioná-las para um caminho com vistas a um conhecimento genuíno.

Essa “sofística” mais nobre, intimamente ligada à purgação da alma dos conhecimentos errados, parece, de fato, assumir um papel importante ao fazer com que a alma seja preparada para obter um conhecimento verdadeiro a partir do abandono de falsas pretensões de conhecimento. Em outro trecho do diálogo, essa questão é tratada da seguinte forma pelo Estrangeiro de Eleia:

Por isso tudo, ó Teeteto, é necessário dizer da refutação que é a maior e mais potente das purificações e ainda considerar que aquele que não é refutado, se por acaso for um grande rei, não purificado nas questões mais elevadas, se tornou não educável e deformado naquilo que convém ser o mais puro e o mais belo para realmente chegar a ser feliz. (Sph. 230d-e)<sup>23</sup>

---

<sup>23</sup> Tradução de Henrique Murachco, Juvino Maia Jr. e José Trindade Santos (2011) cf. *διὰ ταῦτα δὴ πάντα ἡμῖν, ὃ Θεαίητε, καὶ τὸν ἔλεγχον λεκτέον ὡς ἄρα μεγίστη καὶ κυριωτάτη τῶν καθάρσεων ἐστὶ, καὶ τὸν*

Esse olhar para a refutação tomada como uma forma de purificação (*kátharsis*) parece fazer alusão a um tipo específico de *élenkhos*, o purgativo, se tomarmos a distinção feita por Woodruff (1986, p.26), que identificou três tipos principais de *élenkhos*: o purgativo, o defensivo e o que visa o teste de definições. Segundo essa classificação, o *élenkhos* purgativo deveria ser entendido como aquele que mostra as contradições internas de certas asserções defendidas pelos interlocutores de Sócrates; o *élenkhos* defensivo visaria a mostrar que a tese contrária à de Sócrates não pode ser sustentada e, por fim, o *élenkhos* de teste de definições, operaria em conjunto com a busca por definições, apontando falhas em definições para a pergunta socrática “o que é X?”.

O tipo de definição presente no Sofista destacaria, portanto, o caráter purgativo da refutação. Esse trabalho de purificação da alma, engendrado pela metodologia da refutação enquanto superação da ignorância, visaria à preparação da alma para receber a cura de seu vício (a ignorância), fazendo com que conhecimentos possam ser construídos a partir de uma base que rejeita opiniões falsas acerca das coisas. Essa visão purgativa da refutação estaria, de certo modo, também presente nas outras obras comentadas neste capítulo, em destaque para os trechos trabalhados no *Mênon*. Se olharmos em retrospectiva para o *Mênon*, tendo em vista essa distinção, Sócrates parecia refletir justamente sobre a importância da aporia para preparar nossa alma para conhecer a partir do abandono das ilusões de conhecimento, o que é retomado no *Sofista*.

## Conclusão

No nosso caminho percorrido pelas reflexões metadialéticas apresentadas sobre o *élenkhos*, vemos, pela ótica platônica, um itinerário que passa pelo surgimento dessa prática e suas consequências na *pólis* para Sócrates, sua diferenciação com outras formas de refutação — em especial a sofística —, a importância dessa prática na identificação e

---

ἀνέλεγκτον αὐτῷ νομιστέον, ἂν καὶ τυγχάνη βασιλεὺς ὁ μέγας ὄν, τὰ μέγιστα ἀκάθαρτον ὄντα, ἀπαιδευτόν τε καὶ αἰσχροὺς γεγονέναι ταῦτα ἃ καθαρώτατον καὶ κάλλιστον ἔπρεπε τὸν ὄντως ἐσόμενον εὐδαίμονα εἶναι.

correção dos erros durante o processo de busca pelo conhecimento e, por fim, uma tentativa de definição.

Na *Apologia*, o surgimento do questionamento socrático, assim como as suas consequências, são apresentados como uma forma de mostrar ao leitor da obra que a verdade e a busca pelo conhecimento caminham juntas a uma difícil tarefa de esclarecimento diante de uma cidade que preza por uma valorização de certa sabedoria ilusória. Nesse sentido, o mero questionamento é subterfúgio para uma série de consequências negativas. No caso de Sócrates, a condenação à morte. Nem por isso, reconhecer a própria ignorância e testar a sabedoria dos outros deixa de ser importante, indicando uma nobre tarefa ética para aqueles que buscam a filosofia.

No *Górgias*, temos o prosseguimento dessa diferenciação entre a sabedoria aparente e o reconhecimento da própria ignorância, mas um avanço em termos epistemológicos. A verdade caminha de forma independente da opinião da maioria das pessoas. O convencimento por um apelo a um consenso social não é um verdadeiro consentimento e a refutação é resultado de um diálogo onde os dialogantes precisam encontrar um solo comum para uma trajetória em direção à verdade aceitando certas premissas partilhadas. Isso, em diálogo com a *Apologia*, resulta em uma atitude de abertura para a crítica que aceita mudar de ideia diante da crítica.

Por isso, temos seguimento no *Mênon*, que apresenta a importância do erro e da aporia para o processo de busca pela verdade. Uma pessoa que já parte achando que já conhece sobre o assunto e acha que sua tese é infalível não vai conseguir progredir em direção ao conhecimento verdadeiro, tendo que se contentar apenas com opiniões falsas que tentam se passar por uma sabedoria genuína. Em diálogo com o comentado acerca do erro e da aporia, temos algo próximo a uma definição do *élenkhos* no *Sofista*, ainda que associada a uma ideia de “sofística nobre”, como uma forma de educação e de purificação da alma, que deve abrir mão das opiniões erradas e da ilusão do conhecimento a partir de um rigoroso questionamento.

Em um sentido geral, podemos observar que Platão, a partir das obras comentadas, parece entender o *élenkhos* a partir de dois prismas: a) uma prática que resulta em uma postura de humildade, de temperança, diante do conhecimento, forçando uma moderação

epistêmica que resulta em uma moderação na vida prática; b) uma metodologia de inquirição inscrita dentro do escopo da dialética para que a alma sera purificada das opiniões falsas e possa abandonar a ilusão de sabedoria em prol de um conhecimento verdadeiro a partir da filosofia. Essas duas facetas do *élenkhos* trabalham em conjunto na afirmação do papel da filosofia como amor à sabedoria e na afirmação da sua superioridade em relação a outras práticas discursivas na *pólis* que levam á ilusão de sabedoria, proporcionando uma vida filosófica moderada e sem excessos.

## REFERÊNCIAS

- BENSON, Hugh. H.. Problems with Socratic Method. In: SCOTT, Gary Allan. *Does Socrates have a method?* University Park: The Pennsylvania State University Press, 2002. Cap. 6. p. 101-114.
- BENSON, Hugh H.. Plato's method of dialectic. In: BENSON, Hugh H. (ed.). *A companion to Plato*. Oxford: Blackwell Publishing, 2006. Cap. 7. p. 85-100.
- BERTI, Enrico. *Contradição e dialética nos antigos e modernos*. São Paulo: Paulus, 2013. (Coleção philosophica). Tradução de: José Bortolini.
- BRANDWOOD, Leonard. *A Word Index to Plato*. Leeds: W.s Maney And Son, 1976.
- BRANDWOOD, Leonard. *The Chronology of Plato's Dialogues*. Cambridg: Cambridge University Press, 1990.
- BRANDWOOD, Leonard. Estilometria e cronologia. In: KRAUT, Richard. *Platão*. São Paulo: Ideias & Letras, 2013. Cap. 3. p. 114-146. (Companions & Companions). Tradução de: Saulo Krieger.
- CASERTANO, Giovanni. *Paradigmas da verdade em Platão*. São Paulo: Edições Loyola, 2010. Tradução de: Maria da Graça Gomes de Pina.
- CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire etymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck, 1977. 1378 p.
- CORDERO, Néstor Luis. *A invenção da filosofia*. 1. ed. São Paulo: Odysseus, 2011.
- COTTON, A.K. *Platonic Dialogue and the Education of the Reader*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

- DIXSAUT, Monique. Refutação e dialética. In: VLASTOS, Gregory; DIXSAUT, Monique. *Refutação*. São Paulo: Paulos, 2012. Cap. 2. p. 55-86. Tradução de: Janaína S. Mafra.
- DORION, Louis-andré. *La subversion de l'«elenchos» juridique dans l'«Apologie de Socrate»*. Revue Philosophique de Louvain, [s.i], v. 4, n. 88, p.311-344, 1990.
- ERLER, Michael (org.). Aporia. In: SCHÄFER, Christian. *Léxico de Platão*. São Paulo: Edições Loyola, 2012. p. 50-52. Tradução de: Milton Camargo Mota.
- KERFERD, G.B.. *O movimento sofista*. São Paulo: Edições Loyola, 2003. Tradução de: Margarida Oliva.
- KAHN, Charles H. *Did Plato Write Socratic Dialogues?* The Classical Quarterly, Cambridge, v. 31, n. 2, p.305-320, 1981.
- KAHN, Charles. *Plato and the socratic dialogue: the philosophical use of a literary form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- KING, Cristopher S.. *Wisdom, Moderation, and Elenchus in Plato's Apology*. Metaphilosophy, [s.i], v. 39, n. 3, p.345-362, 3 jul. 2008.
- LESHER, James H.. Parmenidean Elenchos. In: SCOTT, Gary Allan (Ed.). *Does Socrates have a method? Rethinking the elenchus in Plato's dialogues and beyond*. University Park: The Pennsylvania State University Press, 2002. Cap. 1. p. 19-35.
- LOPES, Rodolfo. Ordenação dos Diálogos. In: CORNELLI, Gabriele; LOPES, Rodolfo (Org.). *Platão*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018. Cap. 4. p. 79-102.
- MAFRA, Janaína Silveira. As principais mutações semânticas do Élenkhos do século VIII A.C. ao início do século IV A.C.: um breve estado da questão. *Aletria: Revista de Estudos de Literatura*, [S.L.], v. 19, n. 3, p. 71-79, 31 dez. 2009. Universidade Federal de Minas Gerais - Pró-Reitoria de Pesquisa. <http://dx.doi.org/10.17851/2317-2096.19.3.71-79>.
- PADILLA, Ma. Teresa. *La naturaleza del método socrático-platónico*. Tópicos, Revista de Filosofía, [s.l.], v. 25, n. 1, p.35-46, 28 nov. 2003. Topicos, Revista de Filosofía. <http://dx.doi.org/10.21555/top.v25i1.273>.
- PLATÃO. *Apologia de Sócrates e Críton*. Tradução de: Carlos Alberto Nunes. Belém: Edufpa, 2015.

- PLATÃO. *Fedro*. Tradução do grego, apresentação e notas de: Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2016.
- PLATÃO. *Mênon*. Tradução, apresentação e notas de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Editora da PUC-Rio/Edições Loyola, 2001.
- PLATÃO. *O sofista*. Tradução, introdução e apêndice de Henrique Murachco, Juvino Maia Jr. e José Trindade dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.
- ROBINSON, Richard. *Plato's Earlier Dialectic*. Ithaca: Cornell University Press, 1941. 239p.
- ROSSETTI, Livio. A Retórica de Sócrates. In: ROSSETTI, Livio. *O Diálogo Socrático*. São Paulo: Paulus, 2015. Cap. 6. p. 207-236.
- SANTOS, José Trindade. *Para ler Platão: a ontoepistemologia dos diálogos socráticos*. São Paulo: Edições Loyola, 2008. 117 p. (Coleção estudos platônicos).
- TARRANT, Harold (Ed.). *Elenchos and Exetasis: Capturing the Purpose of Socratic Interrogation*. In: SCOTT, Gary Allan (Ed.). *Does Socrates have a method? Rethinking the elenchus in Plato's dialogues and beyond*. University Park: The Pennsylvania State University Press, 2002. Cap. 3. p. 61-77.
- VLASTOS, Gregory. *Socratic Studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. 166 p.
- WOODRUFF, Paul. *The Skeptical's Side of Plato's Method*. *Revue Internationale de Philosophie*, [s.i], v. 40, n. 156/157, p.22-37, 1986.
- WOODRUFF, Paul. Socrates and the New Learning. In: MORRISON, Donald R. (Ed.). *The Cambridge Companion to Socrates*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. Cap. 5. p. 91-111.
- YOUNG, Charles M.. The Socratic Elenchus. In: BENSON, Hugh H.. *A Companion to Plato*. [s.i]: Blackwell Publishing, 2006. Cap. 5. p. 55-69. (Blackwell companions to Philosophy).