

AARTE MAIÊUTICA SEM PRESSUPOSTOS DE SÓCRATES¹

Thomas Alexander Szlezák*

Resumo: Como maiêutico, Sócrates é, em princípio, intelectualmente infecundo e também se priva, por falta de juízos próprios, de qualquer manifestação de uma determinada opinião – pelo menos assim revela a sua própria descrição de seu método maiêutico. Entretanto, no decorrer de seu diálogo maiêutico com Teeteto, fica demonstrado que Sócrates de forma alguma teme expressar opiniões fortes e que ele é, de todo, fecundo intelectualmente na utilização dos “μέγιστα γένη” dialéticos. O maiêutico, aparentemente desprovido de opiniões, é, na verdade, o sábio dialético. A maiêutica socrática repousa sobre a dialética platônica. Isso é mostrado com particular clareza no excuro filosófico (172c-177c). Se Sócrates somente pergunta ou se ele afirma com audácia, depende do interlocutor: ao jovem Teeteto ele se dirige de forma “maiêutica”, ao velho Teodoro, de forma maciçamente metafísica.

SOCRATES' UNASSUMING MAIEUTIC ART

Abstract: As a maieutic, Socrates is, in principle, intellectually barren and also abstains from expressing a given opinion for lack of own discernment - at least this is how the description of his own maieutic method depicts it. Indeed, it is shown in the course of the maieutic dialogue with

* Tradução: Daniel Dobrigkeit Chinellato

¹ Conferência proferida no dia 17 de outubro de 2007 em Praga, no âmbito do VI Simpósio Internacional da Sociedade Platônica Tcheca.

Theaetetus that Socrates is not afraid to express strong views and that he is by all means fruitful in the exercise of the dialectic “μέγιστα γένη”. The Maieutic, apparently devoid of all opinions, is, at heart, the knowing Dialectician. The Socratic maieutics rests on the Platonic dialectic. This is shown with particular clarity in the philosophical digression (172c-177c). Whether Socrates only asks or whether he boldly affirms depends on the partner: he addresses the young Theaetetus in a “maieutic” way, whereas he talks to Theodorus in a mostly metaphysical way.

(1)

De forma notável e não usual, rara e até desviante, em síntese: *atopos* (ἄτοπος), assim Sócrates mostra-se para seus próximos, quase sempre e em quase tudo o que ele fala e faz. Não é de forma gratuita, pois, que a palavra chave *atopia* (ἀτοπία) emoldura a grande fala de Alcibiades sobre Sócrates no *Simpósio* (215a2, 221d2).

No entanto, a explicação de sua “arte” (τέχνην) da “ajuda no parto” (N.T. *Geburtshilfe*) filosófico no diálogo com Teeteto encontra-se entre o que há de mais singular entre aquilo que Platão colocou na boca deste ἀποπώτατος (*Teeteto* 149a9). Pois não é de se estranhar quando um velho homem de 70 anos, com muita experiência em assistir a jovens ávidos por conhecimento (como ele mesmo deixa transparecer: 150d e ss.), confia a um estudante de Matemática muito jovem, logo na primeira conversa conjunta e após somente uma curta preparação em longo discurso (150b-151d), o segredo da sua relação com as experiências de pensar dos outros? Isso seria compreensível, se Teeteto, por si só, tivesse pedido por orientação de Sócrates, ou se Sócrates declamasse princípios pedagógicos e didáticos racionalmente justificados que estivessem abertos à discussão geral. No entanto, Teeteto não chegou espontaneamente até Sócrates, mas somente sob ordem de seu professor Teodoro (144d7), e Sócrates não

oferece uma teoria de uma didática racional, mas fala de Deus que o obrigaria a prestar “ajuda no parto” (150c7-8), assim como de seu *daimon* (151a4), uma instância cujas decisões não são passíveis de serem compreendidas racionalmente, até mesmo por ele próprio. O mais estranho é, entretanto, que essa revelação sobre sua arte do diálogo exigida por Deus, que soa muito pessoal, é apresentada como uma coisa muito nova, como um segredo que o jovem deve guardar para si: “Mas não me traia para os outros. Pois que fique secreto, meu amigo, que eu possuo essa arte” (149a7).

Uma vez que a “maiêutica” socrática pertence desde sempre ao legado corrente da formação de todos entendidos na Filosofia, raramente encontramos, nos intérpretes, uma admiração à altura da singularidade dessa cena. Por um bom motivo, Sócrates só fala sobre seu procedimento quando o seu valor é questionado (por ex., *Protágoras* 334c-338e; *República* 487b e ss.) – aqui ele praticamente impinge seu segredo ao estudante de matemática. De mais a mais, Teeteto não passa de um desconhecido para ele. É ele o destinatário certo para uma explicação que, até aqui e ao longo de todo tempo, não fora compartilhada com ninguém? E, antes disso, ainda seria preciso perguntar, até que ponto um diálogo com um matemático sobre o conceito do Saber – portanto, uma conversa com um representante da disciplina talvez mais racional sobre a *episteme* (ἐπιστήμη) como essência da racionalidade – pode ser, afinal, o motivo certo para a revelação de um método supostamente “imposto” por Deus.

Tais improbabilidades, imanentes à situação do diálogo, são, pelo visto, conscientemente aceitas por Platão. Olhando para além das fronteiras do diálogo, saltam logo aos olhos duas outras singularidades: que Sócrates exija que se mantenha o segredo de uma informação que tenha permanecido oculta aos

outros², é difícil de compatibilizar com sua garantia na *Apologia*, de que ele nunca havia dito em particular a alguém algo que também todos os outros não ouvissem (*Apologia* 33b6-7). E que ele, em suas conversas nada ensina, mas somente coloca perguntas, já havia sido expressado no diálogo com Mênon e havia sido demonstrado no interrogatório de um escravo, sem nenhuma formação em geometria, sobre um problema geométrico³. Pois outros já chegaram a conhecer o método maiêutico de Sócrates de forma minuciosa e com toda clareza teórica. Por outro lado, se Teeteto fosse, realmente, o primeiro e único a conhecê-lo e tivesse que mantê-lo secreto, isso seria contra os próprios princípios de Sócrates.

Poder-se-ia objetar contra a confrontação com a passagem da *Apologia* que o discurso de defesa perante o júri popular e o diálogo sobre o conceito do Saber sejam dois produtos literários tão distintos, tanto em relação à forma, quanto em relação à atmosfera intelectual, que, preferivelmente, não deveriam ser correlacionados. Entretanto, esta objeção não seria convincente: no fim do diálogo vimos a conhecer que agora Sócrates deve comparecer perante a acusação apresentada contra ele por Meletos (210d). E esta acusação diz respeito a nada mais do que o comportamento de Sócrates enquanto professor, portanto aquilo por ele próprio tematizado. Mas por que ele tematiza seu método de ensino?

No início do importante adendo no meio do Diálogo, ele observa que aqueles que se ocuparam muito tempo com Filosofia fazem papel de irrisórios oradores perante o júri (172c3-6) – claramente ele está antecipando seu papel futuro

² Cf. 147a7: λέληθθα ... ταύτην ἔξω τὲν τέχνην.

³ *Mênon* 82a-85d, especialmente 84c11: οὐδὲν ἄλλ' ἢ ἐρωτῶντος ἐμοῦ καὶ οὐ διδάσκοντος, 85d3 οὐδενὸς διδῆσαντος ἀλλ' ἐρωτήσαντος.

perante o júri popular, para o qual somente a acusação de Meletos, mencionada apenas ao final do Diálogo, poderia levá-lo⁴. Portanto, Platão estabeleceu uma relação muito clara com a *Apologia*, e seria totalmente artificial postular uma estrita falta de relação na pergunta sobre o público ou o não-público das declarações de Sócrates.

O texto mesmo tece uma ligação também ao *Mênon*: Sócrates diz que Teeteto certamente já ouvira que ele conduziria os Homens à aporia, e o jovem o confirma (149a8-b1). Isto leva o leitor a refletir sobre o comentário de Mênon, de que ele já ouvira falar, antes do encontro com Sócrates, que este se encontrava, ele próprio, constantemente na aporia, e também trazia os outros à aporia (*Mênon* 79e7). No entanto, Sócrates constata uma diferença entre a percepção pública de seu método, assim como ele chegou aos ouvidos de Teeteto, e aquilo que ele, em particular, agora lhe comunica sobre seu método: a questão da aporia é conhecida, porém as pessoas não sabem nada sobre a “ajuda no parto” (ἅτε οὐκ εἰδότες, 149a8).

Nós costumamos considerar a “maiêutica” pura e simplesmente como o método socrático, e a achamos também e justamente nos primeiros diálogos aporéticos. Afinal, Sócrates busca, também no *Mênon*, extrair do escravo de seu interlocutor somente as opiniões verdadeiras que estavam dentro dele (*Mênon* 85b8-c7) e, por conseguinte, não estaremos falseando nada – assim se deveria supor – se considerarmos tal como um ato de “ajuda no parto”. Porém, Platão não se utiliza da metáfora no *Mênon*: *μαιεύεσθαι*, *μαιεία* e *μαιευτική* encontram-se somente no Teeteto, nem antes e nem depois⁵. Quando a revelação

⁴ Para situar o diálogo com Teeteto imediatamente antes do momento do processo ver P. Friedländer, *Platon*, Volume III, 3ª. Edição, 1975, 151 f. e 171 f.

⁵ *μαιευτική* no *Político* 268b1 não diz respeito ao método filosófico.

da real essência do método socrático é aqui oferecida ao jovem Teeteto como uma novidade secreta, o texto não sugere um novo método socrático, mas, sim, uma nova interpretação deste.

Como essa interpretação difere daquilo que conhecemos do *Mênon* e, no geral, da *práxis* dialógica das obras anteriores? Podemos tentar exprimir o mais importante nos três pontos seguintes:

(1) Sócrates reconhece expressamente como verdadeira a opinião difundida sobre si, de que ele não manifesta nem mesmo uma opinião sobre coisa alguma (*αὐτὸς δὲ οὐδὲν ἀποφαίνομαι περὶ οὐδενός*), pois ele não dispõe de uma compreensão própria (150c4-7). Além disso, ele parece ser, em princípio, intelectualmente árido (150c7-d2) – isso em oposição às parteiras que teriam anteriormente ajudado a dar à luz pelo menos uma vez (149b10–c3).

(2) Sócrates pode julgar se o “parto” intelectual de um outro é “verdadeiro” ou não (*κρίνειν τὸ ἀληθές τε καὶ μὴ*, 150b3, cf. b9-c3), e esta é a maior e a mais bela realização (*μέγιστόν τε καὶ κάλλιστον ἔργον*, b2-3).

(3) Assim como as parteiras, Sócrates dispõe da arte de reunir os interlocutores certos para a geração intelectual (149d5–8 e 150b6-7: a “arte” de Sócrates da assistência no parto abrange tudo o que faz parte da arte das parteiras).

O terceiro ponto coloca Sócrates quase em igualdade com as parteiras, o segundo o eleva sobre estas, enquanto o primeiro o coloca muito atrás delas.

Que Sócrates ocasionalmente possa recomendar outros como professores, ainda mesmo que seja exigido um relacionamento com ele próprio,

é conhecido de outros diálogos⁶. Aqui, porém, tal fato escalou para uma autêntica capacidade de mediação da respectiva pessoa ‘certa’, capacidade esta da qual Sócrates deveria estar particularmente orgulhoso, caso se mantivesse, também aqui, a analogia com as parteiras (cf. 149d10-e1, juntamente com 150b6-7) (ponto 3). O problema do julgamento da autenticidade ou da “veracidade” de um parto nem se coloca para as parteiras (150a9-b2), enquanto que no caso da assistência no parto filosófico é, de tudo, o mais importante – Sócrates, dispondo de tal julgamento, portanto, torna-o superior às parteiras (150a8-9) (ponto 2). Uma comparação direta é evitada no primeiro ponto, mas deveria estar claro que ninguém pode exercer competentemente uma τέχνη manual sem jamais ter manifestado uma opinião, quer seja sobre as próprias regras da τέχνη, quer seja acerca de certos dados sobre a respectiva tarefa em questão. Com certeza as parteiras fazem coisa semelhante. Pela renúncia a qualquer ἀποφαίνεσθαι, a arte da parteira intelectual aparenta estar em posição mais fraca do que a da parteira física. Na verdade, no *Mênon*, o ponto de partida não é a ignorância (e, por conseguinte, a aporia) de Sócrates (cf. por ex. 80c8-d1) e não segue disso, em absoluto, uma renúncia à tomada de posição: assim, Sócrates assegura que ele admite como verdadeiras a opinião de seus sábios informantes sobre a imortalidade da alma, sua anterior tomada de conhecimento de todas as coisas e a possibilidade da reminiscência (ἀνάμνησις) (81e1–2).

A “nova” interpretação do método socrático representa, dessa forma, um agravamento considerável perante o *Mênon* e os outros diálogos de juventude e de transição: a ignorância de Sócrates não é somente a ausência de ἐπίστασθαι, mas chega a ser tomada, rigorosamente, como uma renúncia a ἀποφαίνεσθαι.

⁶ *Laques* 200d2, semelhante ao diálogo, talvez não autêntico, *Teages* 127e5-128a1. No *Protágoras* Sócrates recomenda o jovem Hipócrates a Protágoras: 310e, 316b-c.

Por outro lado, a ação abençoada de Sócrates como mediador do interlocutor certo é agora programa e parte da *τέχνη*, que culmina, por sua vez, na orgulhosa reivindicação de ser capaz de julgar, com certeza, a verdade ou a falsidade de produtos intelectuais.

Mas o que é um interlocutor “certo” e segundo qual critério pode-se averiguar a verdade e a falsidade de “partos” intelectuais?

(2)

É conhecida a passagem em que Sócrates, em meio à discussão de uma difícil questão, subitamente declara Teeteto “belo” (185e3). Com isso, ele explicitamente contradiz Teodoro que declarara seu aluno feio (143e6-9): parecido com Sócrates e quase tão feio quanto ele, com um nariz arreganhado e os olhos saltados. Sócrates, evidentemente, não contesta que, dessa forma, tenha-se descrito corretamente a fisionomia de Teeteto. Ele enaltece o jovem como belo, “pois quem fala de forma bela, é belo e bom” (185e4-5).

Nós não iremos ainda perceber incompatível com o *αὐτὸς δὲ οὐδὲν ἀποφαίνομαι περὶ οὐδενός* programático (150c5-6) o fato de que Sócrates, aqui, decida totalmente e exprima, com notável entusiasmo, uma opinião sobre um indivíduo, – mas sim, que este julgamento particular sobre esta determinada pessoa esteja justificado com uma frase genérica sobre a beleza humana: esta consiste na beleza intelectual, que se mostra no *καλῶς λέγειν*. Sócrates declara-se, assim, partidário dessa forte afirmação, muito distanciada da opinião comum que procura o Belo no visível. É indiscutível o fato de que, por trás dessa afirmação, figura uma concepção de Homem. A frase central desta concepção reza: o Homem é a sua Alma – de outro modo o julgamento sobre Teeteto deveria dizer: “Você é,

em parte, bonito (a saber, intelectualmente bonito) e, em parte, feio (a saber, fisicamente feio)". Entretanto, Teeteto não é o seu corpo (da mesma forma que Sócrates não é o seu corpo: cf. *Fédon* 115c5-e4). Sem dúvida, isso será deixado implícito.

Entretanto, a passagem contém ainda mais do positivo e do definitivo. A resposta de Teeteto, que suscitou o reconhecimento entusiástico foi, para Sócrates, exatamente "o que pareceu para mim mesmo" (185e8). Assim Sócrates já tinha, antes de suas perguntas ao interlocutor, uma opinião sobre o problema aqui tratado, e, se ele agora expressa a identidade de ambas as respostas, este é um caso claro de *ἀποφαίνεσθαι*, de uma tomada de posição unívoca em seu próprio nome.

Além disso, Sócrates declara ter sido seu desejo que Teeteto compartilhasse igualmente sua opinião (*ἐβουλόμην δὲ καὶ σοὶ δοῦναι*, 185e8). Para alcançar esse objetivo, ele também teria lançado mão de uma longa argumentação, do que ele foi poupado graças à capacidade de compreensão rápida de Teeteto (e5-6). A situação básica dialética descrita aqui é exemplar:

(1) O dialético tem uma resposta clara para a pergunta que ele mesmo formulou.

(2) Ele deseja que o seu interlocutor – na medida em que este seja apropriado para tal – chegue àquela opinião que ele próprio já possuía desde o início.

(3) Para esse propósito, ele continua a perguntar até que o interlocutor seja da mesma opinião.

(4) Se a concordância será alcançada em um tempo mais curto ou mais longo, depende totalmente da constituição intelectual do interlocutor: quem é

“bonito” não necessita de uma “explicação muito longa” pois, ao contrário, entende imediatamente.

O texto não afirma que essa relação do condutor do diálogo com o seu assunto e com seu interlocutor valha igualmente para todas as fases do diálogo ou, em outras palavras: na verdade, o texto não diz que aqui está designada, verdadeiramente, a situação *fundamental* dialética⁷. Todavia, Platão faz Teodoro dizer, no começo do questionamento por Sócrates: “guie-me para onde você deseja” (ἀλλ’ ἄγε ὅπῃ θέλεις, 169c4). Esta frase revela a ingenuidade do matemático, como certamente assegurariam os atuais *κοιψότεροι* da exegese de Platão – ou talvez a clara visão metódica de um professor velho e experiente⁸?

Mas é de todo modo apropriado ver o “dialético” no Sócrates do *Teeteto*? Há pouco redefinido como “maiêutico”, que não dispõe de nenhuma compreensão própria (150c4-d2) – e isso, aparentemente, por princípio e sempre – não parece ser a pessoa certa para representar a *ἐπιστήμη* que, em outras passagens, é designada definitivamente como a mais elevada e a mais verdadeira (*Sofista* 253c4-5; *República* 534e2-535a1; *Filebo* 58a1-5) e que é destinada a alcançar o μέγιστον μάθημα (*República* 503e-541b *passim*).

Um olhar sobre a constituição daquela resposta de Teeteto que tanto entusiasmou Sócrates pode-nos poupar de uma separação precipitada entre o “maiêutico” e o “dialético”. Depois de um trecho mais longo em que Teodoro era

⁷ Como prova de que este é o caso, serviu minha tentativa de reprodução textualmente próxima do modo de comunicação filosófico em cada um dos diálogos na obra *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*, Berlim – Nova Iorque 1985 e na obra *Das Bild des Dialektikers in Platons späten Dialogen. Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie, Teil II*, Berlim – Nova Iorque 2004 (pp. 91- 127 sobre Teeteto).

⁸ A respeito da figura de Teodoro veja *Das Bild des Dialektikers* (veja nota de rodapé 7) pp. 98-103, para a passagem citada ver p. 100 e ss..

o respondente (168c-184b), Sócrates retorna a seu intento de libertar, por meio de sua arte da maiêutica, Teeteto da sua gestação a respeito do conceito do Saber (184a8-b2). Primeiramente é ensinado ao jovem em uma suave crítica que, de vez em quando, se faz necessária uma forma de expressão mais precisa, razão pela qual sua resposta – a qual, por sinal, lhe fora pré-formulada por Sócrates (184b8-10) –, de que nós vemos o branco e o preto com os olhos, os sons agudos e graves com os ouvidos, precisa ser substituída pela correta – a qual igualmente lhe fora pré-formulada por Sócrates (c5-7) –, de que nós não vemos “com”, mas somente “através” dos olhos e ouvimos “através” dos ouvidos (ὡι ὁρῶμεν e ὡι ἀκούομεν em contraposição a δι’οὗ ὁρῶμεν e δι’οὗ ἀκούομεν). Sócrates não apenas dá a própria forma de expressão correta, mas também renuncia a questionar Teeteto “maieuticamente” a justificativa para ela e para o novo *status* que olhos e ouvidos adquirem: ele explica por si que seria ruim se as múltiplas percepções residissem dentro de nós independentemente como dentro de um cavalo de madeira e não contribuíssem para uma instância integrada (εἰς μίαν τινὰ ἰδέαν). Além disso, Sócrates ainda acrescenta o nome a esta unidade sobre as percepções singulares, sem o impor dogmaticamente: εἴτε ψυχὴν εἴτε ὅτι δεῖ καλεῖν. No entanto, em relação à ψυχή, que é o próprio sujeito da percepção, os olhos e os ouvidos tornar-se-ão meros instrumentos dos sentidos, ou ὄργανα (184d1-5). Sócrates ainda deixa entrever, na forma de pergunta, que a atitude de relacionarmos cada uma das percepções visuais e outras percepções ao corpo poderia criar dificuldades (d7-e2). Na clara consciência de que tudo, até agora, tenha vindo dele – o que ele deprecia de forma auto-irônica como um “estar ativo para ti” (e4) – o “maiêutico” em Sócrates chama de volta o bom pupilo: seria melhor se Teeteto respondesse (184e2-4).

Contudo, nada é alterado por essa “guinada” na conversa: Sócrates apresenta ao jovem interlocutor uma série de pensamentos possíveis sobre duas percepções: de que ambas existem (185a9), de que são distintas entre si, mas idênticas consigo próprias (a11-12), de que juntas elas são duas, no entanto, cada uma é uma (b2), de que elas são semelhantes ou dessemelhantes entre si (b4-5). O pressuposto socrático para todos estes pensamentos foi o de que não é possível compreender o objeto de uma percepção com a outra percepção e que uma sentença sobre uma percepção não pode ser proferida pelo aparato dos sentidos de uma outra percepção (184e8-185a7). Pois vem à tona a pergunta através de qual ὁρῶντα nós iremos proferir as tais sentenças mencionadas sobre cada uma das duas percepções (185b7-c8). A brilhante resposta de Teeteto consiste então em que ele, conforme Sócrates anteriormente sugerira (184e1-2), não quer mais ligar, de fato, estas sentenças ao corpo, mas explica que para elas não existe nenhum ὁρῶντα, ao contrário, considera tais propriedades “comuns” a todas as coisas, “a própria alma através de si própria”, αὐτῇ δι’ αὐτῆς ἡ ψυχὴ (185c9-e2).

Por que esta resposta de Sócrates é classificada como exorbitante, como fantasticamente boa (d5-6, e3-8)? Uma razão poderia ser que Teeteto é capaz de dar o passo aqui exigido: o passo do reconhecimento ligado ao corpo, que os sentidos fornecem, para o reconhecimento incorpóreo do pensar, que ocorre somente na consciência. A outra razão reside nos conceitos através dos quais é dado o passo decisivo para se afastar do sensível: são os pares de conceitos ser – não ser, semelhança -dessemelhança, igualdade - desigualdade, unidade – duplicidade (ou multiplicidade: cf. 185b2 com d1), além de – acrescentado espontaneamente pelo jovem matemático – par – ímpar. Eles não são introduzidos por Teeteto, mas significa muito o fato de que ele os retira corretamente das

sentenças verbais formuladas por Sócrates (por ex.: ὅτι ἀμφοτέρω ἐστόν, 185a9) de forma conceitualmente abstrata (por ex.: οὐσία, 185c9) e consegue complementá-las por si mesmo.

O maiêutico não pensa em dar uma explicação para origem e significado dos pares de conceitos por ele introduzidos. Por sobre o efusivo elogio do interlocutor e da utilização imediatamente seguinte do conceito de οὐσία para a verificação da falha do Ser, da Verdade e do Saber (οὐσία, ἀλήθεια, ἐπιστήμη) através da percepção e, com isso, para a refutação da equação “Saber é percepção” (186a2-e12), pode-se facilmente deixar de ver tudo o que está por trás da introdução desses conceitos. O diálogo *Sofista* dá informação sobre isso. Após estabelecida a possibilidade e necessidade da “mistura” de conceitos puros, o visitante de Eléia pergunta se se faz necessária uma “Ciência” (ἐπιστήμη) a fim de verificar corretamente quais conceitos são concordantes entre si e quais são excludentes entre si (*Sofista* 253b8-c3).

Teeteto, que também é o jovem interlocutor do condutor da conversa neste diálogo, responde que, talvez, fosse necessária a máxima ciência de todas (c4-5). Depois que o visitante eleático atribuiu a esta ciência o nome “Dialética” (253d2-3), e enumerou suas tarefas com respeito às possíveis relações entre unidade e multiplicidade (d5-e2) – se bem que em uma formulação bastante crítica, razão da promessa da pronta retomada da pergunta pelo dialético ou filósofo (254 b2-4) –, ele sugere, para agora, tomar algumas das “maiores espécies” (προελόμενοι τῶν μεγίστων λεγομένων (γενῶν respectivamente εἰδῶν) ἅττα 254c3-4), a fim de explorar a sua essência e sua capacidade de estabelecer uma comunidade entre si. Esta escolha entre os conceitos dialéticos máximos, porque mais gerais e fundamentais, compreende Ser – Não Ser, Repouso –

Movimento, Diferença – Igualdade, bem como os números (254d4-e5). É mais do que claro que o dialético de Eléia, quando, no *Sofista*, pretende fazer Teeteto compreender o conceito da dialética, trabalha com exatamente o mesmo instrumental conceitual que o “maiêutico” no *Teeteto*, quando quer resolver um problema de conhecimento teórico limitado. O grau e o alcance da disposição destes meios conceituais só ficam claros no *Sofista* -no *Teeteto* vale a suposição de que Sócrates não dispõe de nenhum entendimento e não toma posição com relação a nada. Mas porque ele se alegra tão enormemente sobre a resposta de Teeteto, nós só poderemos entender uma vez esclarecido que o até agora não reconhecido “maiêutico” não representa nada mais do que o dialético que, na sua procura por talentos (143d1-e3), esbarrou em um futuro dialético na figura do estudante de matemática.

(3)

Após a proximidade de conteúdo do ponto vital do *Sofista* ter agora revelado a identidade filosófica do “maiêutico”, não precisa mais causar grande espanto quando também encontramos, em Sócrates, traços que não podem ser bem postos em acordo com a sua exemplar abstenção de juízo em todas as perguntas e com sua infecundidade intelectual em princípio.

Um desses traços é seu destacado interesse pela doutrina do Ser de Protágoras e dos pensadores que o seguem. O ponto de partida foi o problema de conhecimento teórico introduzido por Sócrates: o que é *ἐπιστήμη* (*ἐπιστήμη ὅτι ποτὲ τυγχάνει ὄν*, 145e9)? No entanto, após a retomada da questão na segunda tentativa de definição de Teeteto (“o Saber não é nada além de percepção”, 151e), Sócrates logo chega a falar na compreensão do Ser de

Protágoras. A transformação de uma questão teórica de conhecimento em uma questão ontológica não é uma mera evidência. Ela pressupõe o entendimento de que para cada opinião sobre a essência do conhecimento corresponde uma opinião sobre a essência dos objetos a serem conhecidos. Ao invés de elaborar este entendimento “maieuticamente”, Sócrates abrevia o procedimento: ele declara como uma formulação enigmática, ou seja, propositalmente vaga de Protágoras, para uso da plebe, a sentença do *homo mensura*, a que ele tinha até então recorrido para esclarecimento da definição de Teeteto (152a1 e ss.). A Verdade, no entanto, ele teria comunicado secretamente a seus alunos (152c8-10) – e já estamos na ontologia do eterno fluir de todas as coisas como a Verdade por trás do ensinamento formulado de modo eficaz para o público. É o entendimento de Sócrates que a doutrina do fluxo universal significa o mesmo que a sentença do *homo mensura* e esta, o mesmo que a definição de Saber de Teeteto, entendimento este que ele já traz consigo e introduz como seu próprio ponto de vista na conversa, antes de esclarecê-la com seus questionamentos. O interesse do maiêutico na ontologia de Protágoras se explica, como nós poderemos ver, em que ele próprio defende uma outra ontologia fortemente divergente.

A doutrina do Ser de Protágoras, a qual Sócrates encontra igualmente em Heráclito e Empédocles, em Epicarmo e Homero, afinal em todos a não ser Parmênides (152e2-10), consiste em explicar que não existe, em nenhum lugar, algo que em si fosse Um⁹ ou um algo ou um ente-assim-criado, nada que tenha uma identidade fixa: nada *é*, tudo *será* somente através do movimento e da mistura (152d-e). Tudo é somente movimento e nada além. Há, porém, dois

⁹ ἐν αὐτὸ καθ' αὐτὸ οὐδέν ἐστιν 152d3 = ἐν μηδὲν αὐτὸ καθ' αὐτὸ εἶναι 182b3-4.

tipos (εἶδη) de movimento, um dos quais tem a capacidade do realizar, o outro a do sofrer (156a). No entanto, o ativo e o passivo não existem por si, mas só se tornarão o ativo e o passivo no encontro.

Aquilo que em um encontro era o ativo, no encontro seguinte com algo diferente se tornará um passivo (157a). Como nada é por si só, mas apenas se *torna* uma outra coisa, o “Ser” deve ser eliminado em toda parte, mesmo que usemos constantemente a palavra, por hábito ou ignorância. Também “algo”, “este” e “aquele” devem cair, assim como toda e qualquer denominação que imobilize a imaginação. Isto vale para propriedades singulares, bem como para agrupamentos de propriedades, que designamos como “homem” ou “pedra” ou qualquer outra espécie (157a-c).

Intimamente atada à pergunta sobre o Ser está a pergunta sobre a medida. Sócrates tinha empregado a sentença do *homo mensura* como ponte entre a definição do Saber como percepção e da ontologia do Ser em eterno movimento (o *φερομένη οὐσία* 177c7, 179d3). A medida de todas as coisas é o homem – desta sentença ninguém pode escapar. Assim, no discurso que Platão lhe passa como “ajuda” por Sócrates, o “supremo leviano Sócrates” (166a6), Protágoras diz a seus críticos: “também você deve suportar, quer queira quer não, que você é medida” (167d3).

O destino inescapável de ser medida não atinge somente cada homem, mas sim cada ser que possui percepção e, desta forma, cada porco e cada babuíno (161c5). A sentença do *homo mensura* se torna uma sentença sobre a *sus mensura*, e transforma cada possível sujeito no único avaliador competente de suas percepções, as quais, necessariamente, são verdades para ele (161d3-7). A sentença, assim, torna todos iguais em sabedoria – não apenas os homens entre si, mas também homens e deuses. Pois a sentença do sujeito

como medida pode ser empregada, conforme Sócrates constata, igualmente bem para os deuses (162c2-6).

Inicialmente, Sócrates tinha apresentado a ontologia do fluxo de modo tão maravilhosamente “objetivo”, que Teeteto não podia adivinhar se Sócrates a aprovava ou não (157c4-6). Mas, no mais tardar com a extensão da sentença da medida para porco e babuíno, fica claro que o maiêutico, supostamente sem opinião, assume uma postura fortemente contrária a ela. A conclusão de que o ensinamento de Protágoras igualaria o jovem Teeteto em seu Saber com cada deus, está destinada a deixar o interlocutor mais contrário a ela do que a igualdade com animais desprezíveis. Não necessariamente deve-se ter em mente a frase do “ateniense” da obra *Leis* (*νομοι*), de que deus, e não um homem qualquer, seja a medida de todas as coisas (*Leis* 716c4-6), para achar insuportável a anulação da fronteira entre o saber humano e o saber divino.

É claro que Platão está consciente do caráter fortemente retórico dessas objeções. Assim, para restabelecer a *fairness* gravemente ferida (164c7-d2), ele faz com que seu Sócrates parta em uma “ajuda” a Protágoras, a fim de que fique mais fiel à sua posição (165a-168c).

Mas também a ajuda de Sócrates – cuja competência Teodoro, o aluno de Protágoras, reconhece prontamente (168c6-7) – não consegue salvar, por fim, a posição relativística. Protágoras é refutado uma vez pelo argumento da auto-anulação de sua posição no que tange também ele precisar aceitar como verdadeiro o juízo que contraria sua concepção e, assim, precisar declarar como falso seu próprio ponto de vista (171b). Ganha mais peso o argumento de que todos os homens em perigo confiam naqueles a quem atribuem *σοφία* e não naqueles que são dominados pela *ἀμαθία* e que, com isso, a *σοφία* é entendida como o verdadeiro pensar e a *ἀμαθία* como opinião falsa e, conseqüentemente,

nem todos os juízos são julgados como igualmente verdadeiros (170a6-b9). Assim, Protágoras também precisa admitir que o especialista julga melhor o porvir do que o leigo, por exemplo, ele mesmo, como especialista da arte da fala, no sucesso em um discurso perante um júri, de modo que existem homens que são mais sábios do que outros e atuam, neste ponto, como medida (*μέτρον*) (179b2) – ao contrário, para Sócrates, não é, de maneira nenhuma, inevitável considerar-se a si mesmo como medida, quer ele queira ou não, pois ele é *ἀνεπιστήμων* (178b9-179b5, com referência em 179b2-5 para 167d3). Finalizando a seção da conversa com Teodoro como representante de Protágoras, Sócrates constata que, de maneira nenhuma, qualquer um precisa ser medida de todas as coisas, caso ele não seja sensato, *ἀν μὴ φρόνιμός τις ᾗ* (183c1). Um homem pode, portanto – pelo menos, em um certo sentido – ser medida: *ἐπιστήμων* e *φρόνιμος*. Qual tipo de homem deve ser subentendido e, em qual sentido, ele pode ser medida, Sócrates já havia esclarecido anteriormente no excurso no meio do Diálogo.

(4)

A maneira do “maiêutico” Sócrates questionar e conduzir a conversa torna-se totalmente compreensível somente a partir da seção nem um pouco maiêutica em que ele apresenta a diferença da visão de mundo e condução de vida filosófica e não-filosófica (172c-177c). O pensamento que ofereceu a motivação para este excurso, que Sócrates classifica, ao fim, como “parerga” (*πάρεργα* 177b8), foi que também aqueles que não concordam formalmente com Protágoras, ainda tratam a sabedoria como ele, ou seja, eles aceitam que o conteúdo de conceitos tais como justo e injusto, pio e ímpio (moralmente), belo e infame, possa ser definido livre e alternadamente, “porque nada disso tem,

naturalmente, seu próprio Ser” (ὥς οὐκ ἔστι φύσει αὐτῶν οὐδὲν οὐσίαν ἑαυτοῦ ἔχον, 172b4-5). Somente quando se trata do útil (τά συμφέροντα), eles não ousam mais afirmar que aquilo que uma cidade considera para si como útil, também precise ser verdadeiramente útil para eles (172a1-b7). Exatamente este pensamento é retomado, com maior precisão, após finalizada a parerga: τά συμφέροντα agora são denominados τὰγαθά, que, é claro, não são senão τὰ ὠφέλιμα (177c6-d5, τὰγαθά = ὠφέλιμα d2-4). Esta é uma justa variação do pensamento que, na *República*, serve de introdução na seqüência de alegorias para esclarecimento do μέγιστον μάθημα: no Bom ninguém se satisfaz com aquilo que vale para ele como bom, mas aqui procura-se o que é bom (*República* 505d5-9).

Os pontos de contato com a parte do meio da *República* ultrapassam em muito esta introdução¹⁰. O excursus trata da natureza e da ocupação dos filósofos, como na obra a partir da última parte principal do quinto livro (474b e seguintes, comparar com 500a1: acabam de ser determinados φύσις e ἐπιτήδευσες dos filósofos). O ponto de vista condutor consiste, em ambos os textos, na delimitação entre o filósofo e os intelectuais não-filósofos: de oradores e sofistas. Uma característica essencial do filósofo é que ele é livre e dispõe de ócio (σχολή) ilimitado para seus próprios questionamentos dirigidos ao todo do Ser (*Teeteto* 172c2, d4-9, 173b8-c5), mas não dispõe de σχολή para as questões mundanas, assim chamadas “questões humanas”, com as quais se debatem os juízes e políticos, não-livres e constantemente sob pressão do tempo (*República* 500b8-c2, *Teeteto* 173c8 e ss.). Assim nós escutamos, no início do

¹⁰ A grande proximidade do excursus em particular com a *República* 500a-501d foi apontada, em uma interpretação precisa, por H.J.Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, 1959, 110 e 128-129.

excurso (*Teeteto* 172c4-6), que, certamente, o filósofo tido como alienado, ao precisar comparecer perante o júri, atuará de maneira ridícula como orador. O significado disso fica claro com a informação sobre a acusação de Meleto (*Teeteto* 210d) em combinação com o final da alegoria da caverna, em que Sócrates expõe que aquele que vislumbrou o Bem – na alegoria: o sol – parecerá ridículo no seu retorno ao interior da caverna e, finalmente, seria morto em um julgamento (*República* 517a2-6 com d4-e2). O “ridículo” do filósofo perante o júri, aqui introduzido sem preâmbulo, tem, portanto, uma dimensão que somente se deduz através do processo de Sócrates e de seu significado na alegoria da caverna.

Na *República*, o “filósofo” é o pensador capaz de reconhecer as idéias – somente ele merece este nome, como está expressamente declarado no quinto livro¹¹. No *Teeteto* não há, em nenhum lugar, a menção direta ao ensinamento das idéias, mas os objetos para os quais se volta o filósofo só permitem a interpretação de que o mesmo conceito de *φιλόσοφος* se apresenta: o seu perguntar se direciona sobre o *τί ἐστίν* do homem (174b3-4) ou a justiça e a injustiça (175c2), sobre as formas de estado e a bem-aventurança humana (175c5) e, enfim, sobre a essência de qualquer ser como um todo (174a1). Esses são os mesmos temas atribuídos ao dialético na *República*¹² e, como todas as questões de *τί ἐστίν*, só podem ser abordadas apropriadamente pelo pensador das idéias.

¹¹ *República* 476b1-2 sobre aqueles poucos que têm acesso ao conhecimento das idéias: ... οὗς μόνους ἂν τις ὀρθῶς προσείποι φιλοσόφους. Com respeito à tentativa mal fundamentada de alguns intérpretes de tornar crível que Platão, no *Fedro*, tenha querido “oferecer” o nome *φιλόσοφος* também a outros pensadores afastados dos ensinamentos das idéias, veja minha contribuição “οὗς μόνους ἂν τις ὀρθῶς προσείποι φιλοσόφους”. Sobre a utilização do nome *φιλόσοφος* por Platão em: *Museum Helveticum* 57, 2000, 67-75.

¹² Krämer, *loc. cit.* (ver nota de rodapé 10), 129.

A aspiração do filósofo é, por fim, a “equiparação a Deus”, a *ὁμοίωσις θεῶι* (176b1). Somente através da paralela tirada da *República* pode-se ter total clareza sobre o significado do que foi dito: também lá a imitação e o equiparar-se (*μιμεῖσθαι, ἀφομοιοῦσθαι*) do filósofo volta-se sobre algo “divino”, um *γεγον*, porém isto é mais claramente identificado do que o mundo das idéias, sempre imutável e coeso pela ordem e proporção (*República* 500c2-d1). Equiparar-se a Deus significa se tornar justo e piedoso com compreensão (*Teeteto* 176b2 *ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι*), o que, à luz da passagem na *República* só pode significar: restabelecer, através do pensar (*φρονεῖν*), a harmonia ordenada do mundo das idéias em si mesmo. Pois isto é justiça: fazer o seu e evitar transgressões. A ordenação do mundo das idéias o protege, como um mundo eterno, de qualquer alteração a favor de uma idéia ou contrária a outra, portanto, as idéias não cometem nem sofrem nenhuma injustiça (*οὔτ’ ἀδικοῦντα οὔτ’ ἀδικούμενα ὑπ’ ἀλλήλων*, *República* 500c3-4), a essência de seu Ser é a justiça e o gozo deste modo de ser é Eudaimonia. Assim, são as idéias que a alma vislumbra no além, segundo o *Fedro* *εὐδαίμονα φάσματα* (250c3), e o “modelo” ao qual o filósofo deve equipar-se, segundo o excursus no *Teeteto*, é o (*παράδειγμα*) *θεῖον εὐδαιμονέστατον* (*Teeteto* 176e3-4). Mas, se com isso se entende o mundo das idéias como um todo, como talvez com o *θεῖον παράδειγμα* (*República* 500e3), ou o sol do mundo das idéias, a idéia do Bem, que no sétimo livro é chamada *τὸ εὐδαιμονέστατον τοῦ ὄντος* (526e3-4), pode ter sido deixada em aberto – no entanto, a contraposição ao não-divino e desafortunado contra-paradigma (*τοῦ δὲ ἀθέου ἀθλιωτάτου*, 176e4) favorece mais essa segunda interpretação, e os dois paradigmas referir-se-iam aos últimos princípios, que “residem na Verdade” (*ἐν τῷ ὄντι ἐστώτων*, e3). Também o paradigma negativo tem sua validade final quando, a saber, é compreendido

como causa (ou modelo, exemplo, *παράδειγμα*) do Mal, que, segundo a convicção de Sócrates, não pode deixar de existir, já que deve sempre existir um contraposto ao Bem (176a5-6).

Será o assim entendido *φιλόσοφος* visto, por Sócrates, como medida? Certamente não no sentido de Protágoras. Muito mais é “Deus” a sua medida, a quem ele deseja equiparar-se. Mas até que ponto sua equiparação a Deus é fazer justiça *μετὰ φρονήσεως*, ele é o *φρόνιμος* respectivamente *σοφώτερος* (183c1 respectivamente 179b2), que pode ser *μέτρον*, embora no sentido não absoluto, mas em um sentido relativo – no sentido em que também o aristotélico *σπονδαῖος* é medida para o correto comportamento ético. Pois somente ele reconhece o *τί ἐστίν* do homem – em contraposição àqueles que contestam que uma tal “acumulação” (*ἄθροισμα*) de determinações, que nós denominamos “homem”, tenha, afinal, sua própria essência – e é capaz de arcar com as conseqüências corretas deste entendimento para sua conduta de vida (174b4-5).

O filósofo ingênuo, que não conhece o caminho para o júri, parece estar muito distante da conduta de conversa “maiêutica”, mas está orientado para o “paradigma mais divino e mais bem-aventurado”. O tom da conversa subitamente alterado no excurso¹³ denota uma cisão nítida – quase se acredita não se estar mais na mesma investigação. Que o Homem, que a Justiça e a Injustiça e todos tais conceitos tenham uma identidade rígida, que possa ser compreendida no pensamento, que todo e qualquer Ser tenha uma *φύσις* investigável (174a1) não é, agora, mais uma ilusão da *ἀνεπιστημοσύνη* (cf. 157b3), mas sim certeza intelectual e, ao mesmo tempo, moral. Além disso, vêm à tona últimas perguntas: sobre a existência do Mal no mundo, sobre a sua limitação a uma parte da

¹³ Bons comentários a respeito por O. Apelt: Platon, *Theätet*, traduzido e comentado por O.A., Leipzig 1923, 166 e ss.. Comentário 39.

realidade, ou seja, ao nosso mundo das transformações – por vezes, àquela realidade vista como a única por aqueles que consideram o homem como medida – e, ao mesmo tempo, sobre a sua necessidade e seu fundamento em um paradigma, que parece contraposto em mesmo peso ao paradigma divino. A visão sobre as coisas derradeiras força a uma decisão entre a equiparação ao paradigma da bem-aventurança ou ao paradigma do desfortúnio. Esta é a decisão sobre o destino da alma após a morte (177a4-5).

A impressão de ter sido transposto para um outro mundo espiritual surge quase que forçosamente graças à maestria literária e psicagógica de Platão. Ao mesmo tempo, o autor também dá, ao leitor, a possibilidade de transpor o fosso aparente e reconhecer a identidade de ambas as esferas. Sócrates e seu interlocutor não só dispõem de “muito ócio” (πάνυ πολλήν σχολήν ἔχοντες, 154e8), como também Sócrates declara que “nós” nos entendemos como filósofos (164c9-d1). O significado disso não pode ainda ser completamente avaliado na fase inicial da conversa, na qual ele faz esta reivindicação. Mas, olhando em retrospectiva a partir do excuro fica claro: a “maiêutica”, supostamente sem posição, repousa sobre um sólido fundamento metafísico. O critério para o julgamento da “Verdade” de um “parto” filosófico é o ensino das idéias metafísicas e a antropologia a ele indissolúvelmente ligada, a qual dá ao homem um fim último no ὁμοίωσις θεῷ. O interlocutor “correto” para o maiêutico é aquele que promete ser um verdadeiro filósofo na concepção definida na σοφία.

A dupla identidade de Sócrates no *Teeteto*, como um maiêutico sem posição e como representante da crença metafísica na possibilidade e necessidade da equiparação ao divino, mostra-nos, na verdade, apenas *uma* forma: a do dialético platônico, que dá, ao seu interlocutor, maior ou menor acesso aos fundamentos de seu pensamento. A “maiêutica” representa a atitude

irônica do dialético, que age como ensinante, mas, contudo, não quer ser considerado como professor que já tem a solução. O maiêutico é irônico, *εἴρων*, no sentido antigo: como auto-redutor. Questionado ele próprio “maieuticamente”, sobre por qual razão, afinal, ele deseja que Teeteto tenha a mesma visão que ele (185e8), ele precisaria – mesmo que indiretamente – admitir: “porque a minha visão corresponde ao Verdadeiro”. Continuando a ser questionado sobre por que ele apresenta essa pergunta e nenhuma outra e por que ele opera com conceitos como *οὐσία* e *τὸ μὴ εἶναι*, como *ταυτότης* e *ἐτερότης* ou *ὁμοιότης* e *ἀνομοιότης*, em algum momento ele teria que admitir: “porque esses conceitos me são fluentes como a *μέγιστα γένη* da dialética e porque eu sei que sua utilização pode favorecer a compreensão”. Mas, se ele assim se pronunciasse, ele seria o professor que já dispõe da solução e do caminho para a solução.

E por que ele não quer ser isso? Ele não o quer ser no interesse do genuíno despertar do pensar filosófico, que primeiramente se apossará daquilo que não é recebido pronto de um “professor”, mas que será conquistado pensando ativamente por si próprio.

O “maiêutico” necessita calar-se, desta forma, exatamente sobre a característica mais marcante da sua atividade: a ininterrupta apresentação das perguntas *que servem a um propósito*. Assim, o método socrático permanece *sistematicamente indeterminado* graças à metáfora da “ajuda no parto”. A “apresentação” (*προτίθεσθαι*) daquilo sobre o que vale ser perguntado, reconhecido, no *Mênon*, como um passo essencial na conquista do conhecimento (*Mênon* 80d7)¹⁴, falta em toda a longa reflexão (*Teeteto* 148e6-151d6) sobre a “arte” de Sócrates.

¹⁴ A respeito do “apresentar(-se)” aquilo a ser mais detalhadamente examinado na assim chamada aula de geometria no *Mênon*, veja *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie* (cf. comentário na nota de rodapé 7) p. 180 com comentário 2. Sobre a maiêutica no *Teeteto* compare também com *Das Bild des Dialektikers in Platons späten Dialogen* pp. 91-98 e 119-121.

A arte maiêutica sem pressupostos de Sócrates

A auto-negação irônica tem, portanto, uma justificava protréptico-didática. Mas isto não pode significar que o dialético pode esquecer, ou mesmo apenas negar temporariamente, as compreensões que sustentam a sua ação. Por esta razão Platão faz Sócrates falar “maieuticamente” ao jovem Teeteto e, em contrapartida, metafisicamente ao seu velho professor Teodoro.