

## 2. A PERGUNTA SOCRÁTICA E SUA IMPORTÂNCIA.

### 2.1) A pergunta e sua relevância.

Aristóteles atribui a Sócrates o não desprezível mérito de ter sido o primeiro filósofo a “fixar a atenção nas definições” (*Metafísica* A6, 987b). Refere-se o Estagirita seguramente às investigações que estariam registradas nos diálogos platônicos conhecidos como “socráticos” e à famosa questão endereçada a seus interlocutores: *τί ἐστιν*. Há de fato um padrão que se repete nesses textos: diante de uma indagação a respeito de determinada propriedade de um certo x (“a virtude é ensinável?”; “esta ação é piedosa?”), Sócrates faz recuar a questão para: “o que é x?”. Trata-se de uma questão de tal maneira forte e fundamental que não seria exagero dizer que ela se encontra na base mesma da filosofia e portanto da ciência ocidental.

Essa pergunta pode soar como algo simples ou até mesmo óbvio, mas o fato é que ela traz subentendida uma série de pressuposições filosóficas que expressam o propósito mesmo do projeto filosófico socrático-platônico. Ela subentende a aposta de que as coisas têm uma natureza ontológica estável; além disso, pressupõe que tais naturezas são acessíveis à inteligência humana; por fim, ela implica ainda que essas realidades são exprimíveis pela linguagem. Apenas com a apresentação da pergunta *τί ἐστιν*;, há ali compactada toda uma série de concepções filosóficas suficientemente fortes para que condensem toda uma visão de mundo – visão esta que poderíamos classificar como uma perfeita antítese das idéias expressas por Górgias em seu tratado *Sobre a natureza ou o não-ser*. Para a filosofia socrático-platônica, as coisas *são*; sendo, são *cognoscíveis*; e, sendo cognoscíveis, são *comunicáveis*. Saber e expressar *τί ἐστιν* é, conforme as investigações socráticas ali registradas, a condição de possibilidade de um discurso coerente e dotado de significado, e portanto de toda e qualquer filosofia e conhecimento sólidos.

Acrescente-se aqui que o princípio de prioridade da definição, pelo qual se estabelece a interdição de qualquer investigação que antes não defina a natureza do objeto investigado, tem sido severamente criticado por intérpretes modernos e contemporâneos, chegando a ser rotulado de “a falácia socrática” (SANTAS: 1972; BEVERSLUIS: 1974; BENSON: 1990). Um filósofo contemporâneo diria

que, com base na experiência, é possível e aliás corriqueiro que digam-se coisas relevantes a respeito de um ente sem que antes se estabeleça o que é esse ente, ao menos da forma como Sócrates cobra de seus interlocutores; isso tornaria inválida a interdição socrática. Essas objeções podem ser pertinentes, mas tal discussão não tem grande relevância para a presente pesquisa: importa-nos aqui, em primeiro lugar, interpretar o pensamento platônico. Platão acreditava na prioridade da definição, e seguiu acreditando nisso até seus últimos escritos; a esse problema devotou grande parte de seus esforços intelectuais. Além disso, ainda que a interdição socrática seja um escrúpulo epistemológico excessivo, é inegável a importância da questão das definições para a história da filosofia, do pensamento e da ciência ocidentais.

## **2.2) A atribuição aristotélica. A importância da pergunta extrapola os limites da filosofia socrático-platônica.**

É também muito significativo que Aristóteles faça questão de atribuir a Sócrates o mérito de descobrir a importância das definições. Como grande estruturador da lógica ocidental, o Estagirita conhecia a relevância do conceito definido para o discurso formalizado, e a esse assunto dedicou vários escritos (por exemplo: *Analíticos Posteriores* 2.13; *Metafísica* Z, 12). Das instâncias da lógica antiga, o conceito definido é o mais fundamental e, ao mesmo tempo, o mais problemático. Expliquemos: a lógica clássica se compõe de três elementos básicos: o conceito, a proposição e a inferência (MARITAIN: 2001). É o mesmo que dizer: em primeiro lugar, as noções elementares; em seguida, as predicções que se formam a partir da combinação dessas noções; por fim, as conclusões que se podem inferir de uma série de duas ou mais dessas predicções. Há aí um nível crescente de complexidade: conceitos se combinam em proposições, e as proposições, por sua vez, se combinam em inferências. E, no entanto, conforme cresce esse grau de complexidade, diminui o caráter problemático dos elementos.

A título de ilustração, tomemos como exemplo um silogismo extremamente simples:

- 1) Todos os humanos são mortais;
- 2) todos os gregos são humanos;

3) logo, todos os gregos são mortais.

A conclusão do silogismo tem caráter tautológico: a proposição “todos os humanos são mortais” já inclui em sua abrangência a proposição “os gregos são mortais”, da mesma maneira como atribuir uma característica a todos os membros de um conjunto já implica atribuí-la a seus subconjuntos. Se ambas as proposições são verdadeiras, então não é difícil inferir que a conclusão também o é.

Já as proposições “todos os gregos são humanos” e “todos os humanos são mortais”, consideradas em si mesmas, apresentam caráter um tanto mais problemático: são juízos universais, válidos para todos os indivíduos que instanciam os conceitos referidos. Aferir a veracidade das premissas é significativamente mais complicado do que inferir a partir delas uma conclusão.

Se formos mais ainda em direção aos fundamentos da questão e emprendermos uma análise do elemento mais básico, veremos que o problema se agrava. Definir um conceito é, de alguma maneira, estabelecer as fronteiras de todas as suas predicções possíveis, que estarão ali sintetizadas e como que compactamente contidas. É o mesmo que dizer: exprimir um conceito é estabelecer a esfera de todas relações possíveis com os demais conceitos. Talvez possamos afirmar: de certa forma, a definição de um conceito traz sintetizadas em si todas as relações lógicas que ele possa vir a estabelecer.

A definição do conceito é portanto um ponto nevrálgico da relação entre discurso e realidade. É o elo última onde a linguagem pretende ser espelho do mundo, e também a base onde se assentam as pretensões de consequência, veracidade ou coerência de um discurso.

O fato mesmo de Aristóteles atribuir a Sócrates o mérito de compreender a importância das definições mostra que a grande primeira questão levantada pelos peripatéticos extrapola as fronteiras da obra socrático-platônica e torna-se um problema crucial para o desenvolvimento da filosofia e da ciência ocidentais. Ainda que a interdição socrática seja contestável, é evidente a imensa importância das delimitações ontológicas dos objetos do discurso para o conhecimento em geral e para a filosofia.

Mas seria um equívoco crer que essa é uma questão restrita aos primeiros diálogos. Sob certo aspecto, a filosofia platônica será toda ela uma vasta investigação sobre a inteligibilidade do cosmo, e sobre a relação entre essa

inteligibilidade e o discurso humano – problema para o qual a questão das definições é ponto crucial. A grande proposta filosófica com que o pensamento platônico é mais comumente identificado – a teoria das formas – pode ser compreendida como uma tentativa de dar resposta a esse complexo problema. Até os diálogos da chamada última fase, essa questão estará ainda sendo problematizada em seus diversos níveis, e os herdeiros filosóficos do platonismo, entre os quais o próprio Aristóteles, darão continuidade a essa investigação. A *diairesis*, procedimento metodológico apresentado e vastamente utilizado nas últimas obras de Platão, estará ainda intimamente ligado a essa empreitada.

### 2.3) A pergunta tal como aparece nos diálogos.

A famosa questão dos primeiros diálogos platônicos é comumente compreendida pelos intérpretes, e pelo próprio Aristóteles, como uma busca por definição. Há aqui certas ressalvas que precisam ser feitas. A primeira delas é que a palavra grega *horismos* não é a preferencialmente usada nos primeiros diálogos: está ainda ausente a noção posterior de “definição”, com as várias distinções que comporta, mesmo se nos ativermos a suas concepções antigas. Outra importante observação é que os primeiros diálogos escritos por Platão não trabalham num nível abstrato, e a própria utilização de funções, como substituir o ente investigado pela variável “x”, é uma liberalidade por parte dos intérpretes. A questão posta aos interlocutores é inteiramente crua: “o que é a temperança?”, “o que é a amizade?” etc.

É claro que não há nada de objetivamente errado em dizer que o que ali se empreende é uma busca por definições, mas é preciso tomar certos cuidados quanto às acepções modernas e contemporâneas desse termo. Existe por exemplo a questão: o que se busca nos diálogos socráticos é a simples delimitação do objeto do qual se fala ou, especificamente, a expressão da sua essência? De início, essa distinção não parece clara nos textos; alguns exemplos levam a crer que na verdade há uma confusão entre essas duas formas de definição, como na ocasião em que Sócrates define “figura” como “aquilo que sempre acompanha a cor” (*Mênon*, 75b), para em seguida redefini-la como “o limite do sólido” (76a). Richard Robinson, em sua obra *Definition* (1950), chega a discernir doze tipos diferentes de definição aludidos ou buscados nas obras de Platão, o que nos dá

idéia de que essa noção teve de ser esclarecida aos poucos. Mas ressalte-se: seriam todos tipos diferentes de “definição real”; jamais ocorreu a Sócrates ou a Platão, afirma Robinson, inquirir a respeito de um *logos* que não correspondesse em algum nível ao modo de ser da coisa em si mesma<sup>1</sup>.

Resultado da relativa vagueza da pergunta é a dificuldade em satisfazê-la: o próprio Sócrates não parece deixar claro o que ele espera ouvir como resposta à sua indagação – fato que faz com que alguns intérpretes a considerem uma pergunta insolúvel, e portanto sem o propósito de ser objetivamente respondida, mas cujo propósito real seria estimular heurísticamente o pensamento (DELEUZE: 1988). Entre os diálogos que precedem a proposição da teoria das Formas, entretanto, há dois em que Sócrates parece apresentar algo como instruções e dizer mais claramente o que ele espera ouvir como resposta a *tí estin*. Tais diálogos são o *Eutífron* e o *Mênon*.

Em ambos, a mesma situação é descrita: ante a insistência dos interlocutores em responder a questão com uma listagem ilustrativa ou exaustiva das ocorrências de “x” (no caso, a piedade e a virtude), Sócrates lhes pede um *logos*, uma fórmula verbal que expresse o que todo “x” tem em comum. Ele rejeita aquilo que anacronicamente chamamos *denotata*: o propósito não é o de encontrar, como diríamos hoje, a extensão do conceito, mas sim, num sentido amplo, a sua definição. Eis o que é literalmente dito no *Eutífron* (tradução de Enrico Corvisieri):

Sócrates: Recorda, porém, que não te pedi para demonstrar-me um ou duas dessas coisas, dessas que são piedosas, mas que me explicasse a natureza de todas as coisas piedosas. Porque disseste, salvo engano, que existe algo característico que faz com que todas as coisas ímpias sejam ímpias, e todas as coisas piedosas, piedosas. Recordas-te?

Eutífron: Recordo-me.

Sócrates: Pois bem, esse caráter distintivo é o que desejo que me esclareças, a fim de que, analisando-o com atenção e servindo-me dele como parâmetro, possa afirmar que tudo o que fazes ou um outro, de igual maneira, é piedoso, enquanto aquilo que se distingue disso não o é. (6d-e)

No *Mênon*, fica ainda mais claro que Sócrates está em busca daquilo que hoje entendemos por “definição real”. Depois de caracteristicamente fazer recuar a questão “a virtude é coisa que se ensine?” (70a) para a questão “o que é a

<sup>1</sup> Registre-se uma discordância quanto a isso: Laura Grimm vê, no próprio *Mênon*, uma confusão entre definições reais e nominais (GRIMM: 1962).

virtude?” (71a-b), e depois de mais uma vez rejeitar as tentativas de *denotata* (72a-c), o filósofo manifesta inequivocamente esperar de Mênon uma fórmula que expresse não só características comuns, mas o caráter único (*eidos tauton*) a todas as virtudes. E, embora sua intenção seja suficientemente clara, é talvez digno de menção o fato de que a palavra grega *horismos* novamente não é aqui jamais usada. Eis as palavras de Platão (tradução de Maura Iglésias):

Sócrates: Se então eu dissesse depois disso: “nesse caso, diga-me isso aqui, Mênon: aquilo quanto a que elas nada diferem, mas quanto a que são todas o mesmo, que afirmas ser isso?” Poderias, sem dúvida, dizer-me alguma coisa?

Mênon: Sim, poderia.

Sócrates: Ora, é assim também no que se refere às virtudes. Embora sejam muitas e assumam toda variedade de formas, têm todas um caráter único, <que é> o mesmo, graças ao qual são virtudes, para o qual, tendo voltado seu olhar, a alguém que está respondendo é perfeitamente possível, penso, fazer ver, a quem lhe fez a pergunta, o que vem a ser a virtude. (72c)

E há ainda algo mais a ser notado aqui. No *Mênon*, Platão não apenas diz claramente o que uma definição é, mas também estabelece o critério para uma definição satisfatória: de acordo com o próprio desenvolvimento da discussão, a boa definição é aquela que apresenta uma fórmula predicável a todos os casos e apenas aos casos da coisa definida. Em outras palavras, uma predicação do tipo todo-e-apanas. Tal critério não é apresentado nessas anacrônicas palavras, mas uma cuidadosa análise de algumas passagens-chave do diálogo nos mostram, para além de qualquer dúvida, que ele está em uso.

Em 73d, Mênon diz: “Se é verdade pelo menos que procuras uma coisa única para todos os casos”; Sócrates responde: “Mas é certamente o que procuro”. Em seguida, Sócrates rejeita a definição de virtude como a capacidade de comandar os homens, e precisamente porque tal definição excluiria a virtude dos escravos, que obviamente não exercem comando sobre ninguém. É um claro caso em que malogra a tentativa de satisfazer o critério “todo”. A seguir, ele acrescenta à mesma definição uma limitação: virtude seria comandar com justiça, e não injustamente – com isso corrigindo uma falha no critério “apanas”. Em 78d, novamente a pretensa definição não consegue satisfazer o critério “apanas”, ao estabelecer que a virtude é a aquisição de coisas boas e nobres; Sócrates mais uma vez nota que a definição deveria ser tornada mais estreita com a inclusão da restrição “justamente”. Com o critério “todo” ainda em mente, ele propõe a

inclusão de outras virtudes, tal como a temperança, a piedade etc. Conforme se nota, Sócrates reiteradas vezes ajusta as tentativas de definição com o intuito de corrigir falhas em um ou outro critério, de modo a excluir as coisas que não pertencem ao conjunto traçado pelo *logos*, ou a incluir outras por ele negligenciadas. Por fim, em 79b, mais uma vez Sócrates afirma estar em busca da virtude como um todo.

#### **2.4) O *elenchus*. A ausência de um método para se encontrar a definição requerida.**

O *Mênon* e o *Eutífron* trazem portanto passos de grande importância para a evolução das investigações socrático-platônicas. São os diálogos em que a noção de definição ganha alguns esclarecimentos, entre os quais um critério para a sua obtenção. Mas é nosso propósito aqui ressaltar uma ausência fundamental: um método para se investigar ou para se apresentar uma definição. A pergunta é posta, segundo cremos, muito antes que houvesse instrumentos intelectuais capazes de torná-la respondível. Não é de se estranhar que ambos os diálogos sejam aporéticos.

Em seu clássico *Plato's early dialectic* (1966), Richard Robinson propõe que a totalidade da obra platônica seja dividida em três fases, mas tomando como critério não o conteúdo das coisas investigadas, e sim os métodos que conduzem as investigações. Os diálogos ditos socráticos, considerados pela cronologia tradicional como os mais antigos, seriam conduzidos pelo método conhecido como *elenchus*, comumente traduzido como “refutação”; os diálogos ditos “da maturidade” seriam aqueles em que se aplica o método das hipóteses; os últimos diálogos, por sua vez, seriam as investigações em que predominam o método das divisões, assunto de que esta dissertação tratará mais adiante. Tendo em mente tal proposta interpretativa, detenhamo-nos aqui para acrescentar algumas observações. Em todos os casos, os métodos utilizados receberão de Platão o nome de “dialética”; mas, se de fato todos eles envolverão uma interação dialógica que se baseará no confronto entre concepções divergentes e por vezes opostas, é preciso também reconhecer que tais métodos, embora possam ser articulados, têm propósitos e procedimentos diferentes. No caso específico do *elenchus*, a sua aplicação numa investigação dialética não almeja mais do que

evidenciar as inconsistências e insuficiências das opiniões irrefletidas dos interlocutores com que Sócrates conversava. Trata-se, evidentemente, de um método destrutivo, a *pars destruens* da filosofia, que vai purgar o investigador das falsas e apressadas pretensões de conhecimento, conduzindo-o ao espanto da ignorância capaz movê-lo na direção do saber. Nada no *elenchus* permite ainda que deduzamos algo sobre a natureza do *eidos tauton* investigado.

Como conclusão deste arrazoado introdutório, podemos reter que: 1) a pergunta *tí estin* subentende uma constante ontológica nas coisas chamadas pelo mesmo nome; 2) a mesma pergunta subentende que tal constante é cognoscível e exprimível pela linguagem; 3) uma lista ilustrativa ou exaustiva dos entes agrupados sob o mesmo nome não é suficiente como expressão dessa constante; 4) tal expressão assumiria a forma de um *logos*, um fórmula predicativa que seria aplicável a todos os entes definidos e apenas a eles; 5) embora haja inicialmente certa nebulosidade em torno do assunto, por fim estabelece-se que a fórmula deveria expressar não meras características distintivas, mas a própria natureza ou essência da coisa investigada; 6) identificar e exprimir tal constante essencial é fundamento e talvez o próprio termo da investigação filosófica, tal como até aqui apresentada na filosofia socrático-platônica; 7) a essa altura das investigações, ainda não foi apresentado um método sistemático para a obtenção de tal fórmula.