

A arte da conquista nos diálogos platônicos — o *élenkhos* como cortejo amoroso

João Paulo de Oliveira Teixeira¹

Resumo

Este artigo tem por objetivo repensar a questão do *élenkhos*, através de uma análise do *Lísis*. Pretende-se, assim, caracterizar o *élenkhos* não só como uma arte de questionar o saber constituído da *pólis* e, em última instância, o saber humano em geral, mas como uma estratégia de conquista erótica e filosófica. O *élenkhos*, pensado dessa maneira, se torna então a tentativa de despertar, no interlocutor, a consciência de sua própria ignorância, fazendo assim com que o alvo do *élenkhos* passe a desejar a sabedoria, esse bem que, agora ele percebe, lhe falta. Desse modo, é impreciso classificar apenas os diálogos em que Sócrates debate com uma autoridade constituída como elênticos, antes deve-se classificar dessa mesma maneira os diálogos em que Sócrates debate com jovens interlocutores, como o *Lísis*, *Cármides* ou o *Alcibíades*. Assim sendo, a interpretação tradicional, que separa o *élenkhos* como um tema essencialmente socrático de *Eros* como essencialmente platônico, deve ser reavaliada. O artigo pretende, assim, repensar a importância do *élenkhos* no interior do pensamento platônico, não mais o associando sempre à figura do Sócrates histórico.

Palavras-chave: *Élenkhos*, *Eros*, Filosofia.

1. Pós-Doutorando em Filosofia pela UFMG. Email: jpote16@gmail.com

Abstract

This paper aims to rethink the *élenkhos* through an analysis of *Lysis*. It intends to characterize the *élenkhos* not just as an art of questioning the constitutive knowledge of the *polis* and, in the end, even the human knowledge in general, but rather as a strategy of erotic and philosophical conquest. *Élenkhos*, thought this way, becomes an attempt to make the interlocutor be aware of his own ignorance, and thus, the target of the *élenkhos* starts to wish the wisdom he lacks. For these reasons, it is inaccurate to classify only the dialogues wherein Socrates argues with an authority as elentic dialogues, but also the dialogues wherein Socrates argues with young interlocutors, as *Lysis*, *Chármides* or *Alcibiades* should be thought as elentic. Therefore, the traditional interpretation that separates the *élenkhos* as an essentially Socratic theme from Eros as an essentially Platonic theme must be corrected. The paper pretends thus to rethink the importance of *élenkhos* in Platonic philosophy, not more associating always the *élenkhos* to the image of the historical Socrates.

Keywords: *Élenkhos*, Eros, Philosophy.

Gregory Vlastos abre seu artigo sobre o *élenkhos* delimitando quais diálogos platônicos tratam da questão. Nessa delimitação, Vlastos exclui o *Lísis*². De fato, boa parte dos trabalhos sobre o *élenkhos* não citam essa obra. O objetivo desse artigo é repensar o papel do *Lísis* para uma compreensão mais acurada e completa do problema do *élenkhos* na obra platônica. Desejo demonstrar que não só ocorre o *élenkhos* no *Lísis*, mas, principalmente, que há ali uma descrição única do que seria o *élenkhos* e, portanto, fundamental para compreendermos esse problema em toda a sua profundidade.

1. O *élenkhos* na *Apologia*

Antes, porém, de analisarmos o diálogo em questão, convém lembrar, rapidamente, como o *élenkhos* se apresenta na *Apologia*. É nessa obra que Platão explica, de maneira direta, o que é o *élenkhos* e qual seu objetivo. Por essa razão, pois, é essa obra que determina como muitos intérpretes entendem essa questão. Esse artigo, portanto, começa pela concepção de *élenkhos* da *Apologia* como concepção básica da questão e observa o que o *Lísis* traz de novo para essa problemática.

Repitamos, em linhas gerais, a história. Querefonte pergunta ao oráculo de

2. Vlastos (1994), p.1.

Delfos se há algum homem mais sábio que Sócrates. A resposta é negativa. Sócrates se surpreende, afinal, tem consciência de que não é sábio, muito menos o mais sábio dos homens. Para compreender o significado desse oráculo, Sócrates passa a questionar os homens célebres e também os homens comuns sobre os seus saberes. Esse ato de por a prova o saber alheio entrou para a história da filosofia com o nome de *élenkhos*. Ocorre que, nessas discussões, Sócrates acaba por descobrir que o pretendo saber alheio é sempre falso. Seus concidadãos, assim como ele próprio, Sócrates, não sabem de nada. No entanto, Sócrates, ao menos, sabe que não sabe, já os concidadãos pensam que sabem de algo e, por essa razão, Sócrates é mais sábio do que eles, pois, ao menos, conhece sua própria ignorância, enquanto os outros nem isso conhecem. O significado profundo do Oráculo de Delfos, portanto, é o da nulidade do saber humano: “O mais sábio de vós, ó mortais, é aquele que, como Sócrates, reconheceu que o seu saber é, na verdade, inteiramente desprovido de valor³”.

Embora essa passagem, *Apologia* 21a-24a, seja uma das que Platão trata mais direta e explicitamente do tema do *élenkhos*, ela não é suficiente para compreendermos o todo da questão. Alguns aspectos do *élenkhos* ficam de lado aqui e só podem ser conhecidos através de outros diálogos. Na *Apologia*, a descrição do *élenkhos* ocorre no discurso de defesa de Sócrates contra uma acusação de impiedade. Daí o objetivo primeiro do *élenkhos*, aqui, ser religioso e só acidentalmente filosófico; Sócrates deseja demonstrar que sua filosofia e seu *élenkhos* não são atos de impiedade, pelo contrário, são eles uma missão dada pelos deuses e, portanto, um exercício de piedade. Aqueles que questionam a sua atividade, esses sim, seriam os verdadeiros ímpios. O aspecto propriamente filosófico e especificamente socrático-platônico do *élenkhos* é deixado de lado e, em seu lugar, recebemos uma surpreendente mensagem de ceticismo. Não temos aqui um Sócrates a incitar a busca do saber e da virtude, mas, antes, um Sócrates que parece mesmo duvidar da capacidade humana de obter tais coisas. Além disso, quando Platão trata, aqui, da questão do *élenkhos* por um viés propriamente filosófico, ele o trata apenas em seu aspecto gnosiológico. Suas perguntas filosóficas são: quem sabe mais que quem e sobre que tópicos? Quem sabe alguma coisa? Em que consiste o saber humano? Porém, qualquer intérprete, seja da filosofia de Platão ou da de Sócrates, concordará que as questões gnosiológicas não constituem o centro da filosofia de nenhum desses dois filósofos. Interpretar o *élenkhos* socrático tendo apenas a *Apologia* como base transforma Sócrates

3. *Apologia* 23b, sigo aqui a tradução de Manuel de Oliveira Pulquéio.

(ou Platão) num moderno *avant la lettre*, num Descartes em sua primeira meditação a demolir todas as verdades recebidas a fim de chegar a uma proposição ou a um conjunto de teses sumamente verdadeiras, que serão aceitas por todos e, a partir das quais, poderemos deduzir as demais verdades. Precisamos, aqui, recuperar o aspecto antigo da filosofia platônica e apresentar o *élenkhos* como o início de um novo modo de vida, mais do que como uma espécie de dúvida metódica⁴.

2. O *élenkhos* no *Lísis*

Para uma compreensão mais completa da atividade socrática, devemos analisar outros diálogos e aperfeiçoar a descrição do *élenkhos* com outros aspectos que não são tocados na *Apologia*. Creio que o *Lísis* e o *Sofista*, ao lado da já citada *Apologia*, são os diálogos nos quais Platão teoriza mais claramente sobre o *élenkhos*. Tratem, primeiramente, do *Lísis*. Trata-se uma obra que é muito menos citada que a *Apologia* ou o *Sofista* em trabalhos sobre o *élenkhos* e a razão para isso é simples: Sócrates não apresenta, aqui, o *élenkhos* como *élenkhos*, mas, curiosamente, como arte da conquista. Para entendermos melhor essa questão, analisemos diretamente a obra.

O caráter introdutório do *Lísis* é evidente não só pela maior simplicidade da teoria erótica apresentada nesse diálogo, comparada com o *Banquete* e o *Fedro*, ou pela qualidade aporética da discussão, mas também pelo seu conteúdo dramático, já que Sócrates discute, aqui, com adolescentes num ginásio. Esse caráter introdutório é causa de algumas das disparidades deste diálogo com o *Banquete* e o *Fedro*. Por exemplo, enquanto, no discurso de Diotima apresentado no *Banquete*, caminhamos em direção a um amor perfeito e intelectualizado, que já não possui mais espaço algum para os ciúmes e os sentimentos possessivos, no *Lísis*, Sócrates ensina os jovens a melhor se comportarem nos jogos de amor, descrevendo estratégias e o funcionamento do que poderíamos chamar de amor comum, onde os ciúmes e o esnobismo estão presentes.

Assim deve ser lido o diálogo entre Sócrates e Hipótales. Depois de se inteirar do conteúdo dos poemas que Hipótales faz em homenagem a seu amado Lísis, Sócrates o chama abertamente de risível e pergunta se este não tem medo de se gabar antes mesmo de alcançar a vitória. Hipótales, surpreso, parece não entender, já que os versos que compôs não referem-se a si mesmo, mas a Lísis.

4. Faço referência, aqui, a concepção da filosofia antiga como modo de vida, de Pierre Hadot (1999).

Sócrates responde “não é o que pensas, na verdade⁵” e passa a aconselhá-lo. Sócrates explica que as canções que Hipótales compunha referiam mais a ele mesmo que a Lísis, pois, caso conquistasse-o, teria conquistado um objeto admirável. Assim, caso Hipótales conquistasse Lísis, tudo o que ele elogia em Lísis e em sua família, como “riqueza, criação de cavalos, vitórias em Delfos, Istmo, e Neméia, em quadrigas ou corridas de cavalo⁶”, ou ainda o parentesco com Herácles e a estadia que um dos avós de Lísis ofereceu ao herói grego⁷, tudo isso engrandeceria também a ele, Hipótales, o conquistador de Lísis, o conquistador de tudo isso. A estratégia, porém, é ruim, pois excita o orgulho do objeto amado, tornando-o mais exigente e dificultando sua conquista. A estratégia ideal é exatamente a oposta a de Hipótales: o amante deve desprezar e mostrar-se superior ao amado.

O Sócrates do *Lísis*, portanto, reconhece as leis do desejo erótico comum, as descreve, aceita-as como parte da realidade e, na medida em que o amor faz bem ao amante, ensina-a aos jovens, considerando ridículos aqueles que as ignorem e que, por fazerem o papel do apaixonado romântico de joelhos frente a seus amados, acaba perdendo-o por essa mesma razão.

Poderíamos pensar que o que foi dito acima é apenas um momento inicial do amor, a ser abandonado posteriormente em nome de um amor mais nobre e maduro, tal qual será representado no amor não sensual nem possessivo do *Banquete*. Embora seja verdade que se trate apenas de um momento inicial e inferior do amor, não se pode interpretar tal momento como algo falso a ser abandonado posteriormente por uma concepção mais desenvolvida do amor. Na verdade, trata-se de algo crucial para Sócrates, conforme passo a demonstrar.

Depois de repreender Hipótales pelos seus poemas, Sócrates passa a dialogar com Lísis. O pequeno diálogo inicial entre Sócrates e Lísis (207d-210d) visa demonstrar que só é amado aquele que é útil em algo. Por isso, a criança ou o jovem, devem se esforçar para ser o mais útil possível, pois só assim conquistarão o amor não só de sua família como de seus vizinhos e concidadãos. Ora, nos diz Sócrates, não há ninguém mais útil que o sábio. Logo, Sócrates apresenta o sábio como o objeto último de desejo. Aquele que for como o sábio, será o mais útil e o mais amado de todos. Porém, o diálogo acaba por concluir

5. *Lísis* 205d, tradução minha. Nas demais passagens do *Lísis*, sigo a tradução de Carlos Alberto Nunes, com modificações.

6. *Lísis* 205c.

7. *Lísis* 205c-d.

que Lísis, que mal saiu da infância, ainda não é sábio e, portanto, não é útil e, poderíamos completar, concluindo o raciocínio e o movimento desse diálogo, não é digno de ser amado por ninguém, apenas, talvez, pela esperança de que um dia virá a ser útil. Ao concluir esse diálogo inicial com Lísis, Sócrates pensa em explicitar para Hipóteles como acabara de rebaixar o seu amante, mas não o faz porque sabe que esse amante, envergonhado, não deseja ser visto. Assim é descrita essa cena no diálogo:

(...) me veio à mente dizer que é necessário dialogar com os amados dessa maneira, humilhando e rebaixando, e não como você [Hipóteles] o faz, inflando a vaidade e estragando o amado⁸.

Trata-se, se repararmos bem, de uma descrição incomum, mas ainda assim precisa, do *élenkhos* socrático. Sócrates, ao mostrar a ignorância alheia, muitas vezes para todo um público, acaba por rebaixar e humilhar seu interlocutor. No caso em questão, Sócrates vai ao extremo e termina por fazer seu interlocutor concordar com a completa falta de valor que ele próprio possui. Ficamos sabendo, por essa passagem, que esses males, a humilhação e o rebaixamento, não são apenas um efeito indesejado e desagradável do introduzir alguém ao mundo filosófico (como, por exemplo, parece ser a descrição do prisioneiro da caverna liberto, com os olhos doendo em razão da forte luz do Sol das Ideias), mas, antes, o efeito desejado de um amante que deseja atrair e dominar o seu amado.

O amante deseja possuir o seu amado, já o amado, num primeiro momento, não possui um desejo erótico por seu amante e, por isso, deve ser conquistado. Para conquistar o seu amado, portanto, o amante deve despertar esse desejo no amado. Conquistar alguém é justamente despertar o desejo erótico dessa pessoa e direcioná-lo para si. Como fazer isso? A mecânica da estratégia socrática de conquista passa pelo conhecimento da mecânica do próprio desejo erótico. Éros é o desejo por algum bem que nos falta. Dessa maneira, para despertar o desejo alheio, o amante deve exhibir a seu amado um bem que ele possui e o seu amado não. Ao diminuir Lísis e demonstrar a ignorância desse, Sócrates deseja atraí-lo para o mundo filosófico, deseja mostrar e dar a Lísis um gostinho de algo que este não possui e do qual ele, Sócrates, tem as chaves.

Seu plano funciona magnificamente bem, pois Lísis, de maneira alguma um mau aluno, pede para que Sócrates repita a dose com Menéxeno, o amado desse, pois deseja ver Sócrates castigando-o⁹. Quer dizer, também Lísis deseja ver o

8. *Lísis* 210e.

9. *Lísis* 211c.

seu amado rebaixado para melhor dominá-lo e conquistá-lo. Logo após Sócrates testar também Menéxeno, Lísis intervém impulsivamente na discussão declarando a derrota de Menéxeno, cena que termina com Sócrates se dizendo “alegre pelo amor pela sabedoria daquele”¹⁰.

O *élenkhos* socrático, assim como a filosofia de Sócrates, não tem como objetivo a transmissão de um saber específico, mas, antes, de despertar o desejo pelo saber. O *élenkhos* não é uma introdução da filosofia apenas no sentido de um abandonar posições prévias e não analisadas, mas, principalmente, no sentido mesmo de um despertar o desejo pelo saber, um cortejo amoroso do filósofo ao não-filósofo. Dito de outro modo, a educação é o ato de tornar o outro melhor e tal se faz possível ao tornar os desejos do outro melhores. O *élenkhos*, então, é o começo da educação e da filosofia na medida em que excita no outro o desejo pelo saber, através do rebaixamento e humilhação causados pela ignorância que caracteriza esse não-filósofo.

Talvez não seja supérfluo lembrar aqui que o termo *aporia* é a negação de *poros*, que no *Banquete* é a divindade pai de *Eros*, o deus da plenitude, da riqueza, dos recursos. Levar o outro até a *aporia* é levá-lo até a percepção de sua própria falta, de sua pobreza. O objetivo do *élenkhos* é deixar o interlocutor sem recursos para que este possa desejar a plenitude da sabedoria que lhe falta¹¹.

3. Comparando o *élenkhos* da *Apologia* e o do *Lísis*

Agora que já tratamos do aspecto propriamente erótico do *élenkhos* no *Lísis*, podemos voltar à *Apologia* e observar como esse mesmo aspecto já se encontra presente também ali, muito embora escondido sobre todas as já referidas questões religiosas e gnosiológicas da obra.

Sócrates se refere ao oráculo de Delfos sobre sua pessoa para explicar ao júri ateniense quais são as causas por trás de sua má reputação em certos círculos, que data, pelo menos, de desde a apresentação da peça *As Nuvens*, de Aristófanes. A razão de tanto ódio e animosidade contra ele é, justamente, a sua pretensa arte da conquista, o seu *élenkhos*. Sócrates possui tantos inimigos justamente porque expõe, muitas vezes para um grande público, a ignorância das autoridades de então. Fazendo isso, ele humilha e rebaixa não só os indivíduos em questão, mas, também, a própria autoridade que a pólis reconhecia nessas pessoas. O exercício do *élenkhos*, portanto, abalava a autoridade dessas pessoas

10. *Lísis* 213d-e.

11. A relação intrínseca entre amor e *élenkhos* também é trabalhada por Reeve (2011), p.276-277.

e colocava em risco o poder que lhes era atribuído. A execução de Sócrates por partes dessas autoridades constitui, portanto, um desfecho quase que lógico das atividades de Sócrates.

Mas a *Apologia* não fala apenas do ódio como fruto do *élenkhos*, menciona também o amor e a admiração que tais discussões produziram, especialmente nos jovens que, de tão entusiasmados que ficavam, acabavam por imitarem Sócrates e saírem eles mesmos pelas praças de Atenas a questionarem seus cidadãos e autoridades. A pergunta que surge, aqui, portanto, é por que o *élenkhos* produz ódio em alguns e amor, admiração e respeito em outros? A variedade dessas respostas ao *élenkhos* é fruto da variedade dos interlocutores de Sócrates. As autoridades e as pessoas com algum *status* tinham algo a temer do *élenkhos*: o desmascaramento dessa autoridade e desse *status* como pura aparência sem substância, como uma mentira. Ora, a autoridade só existe, de fato, se há reconhecimento do povo pela autoridade, se o povo, de fato, vê como bom e desejável os bens que a autoridade possui e ele não. Ao escolher as autoridades como objetos de seu *élenkhos*, ou seja, de sua arte da conquista, Sócrates deseja retirá-los de seu papel de admirados e amados pelo povo, destruindo, assim, a aparência de bem e verdade de suas opiniões. Ele deseja desqualificar tais pessoas como objetos de amor e, por fim, deseja que elas se apaixonem por ele, Sócrates. Ou seja, Sócrates deseja trocar de lugar com elas, receber o amor e a admiração que elas recebem. Essas autoridades, podemos pensar, responderiam agressivamente à abordagem de Sócrates. Já os jovens, por não possuírem essa autoridade ou *status*, tinham menos a perder e, principalmente, a esperança de ganhar algo na medida em que Sócrates aparece como um sábio capaz de desmentir as autoridades, logo, como alguém com saber e poder e, portanto, alguém com o qual se possa aprender algo real, alguém que poderia ajudá-los a conquistar a honra que tanto desejam. Para os jovens, portanto, o *élenkhos* funciona como estratégia de conquista. Para aqueles que possuem alguma autoridade, porém, o *élenkhos* destrói essa autoridade e convida a pessoa em questão a se tornar, ela também, um amante e pupilo de Sócrates. É claro que, em muitos casos, esse convite não era aceito e a autoridade exigia o reconhecimento de Sócrates, se não no terreno da filosofia, ao menos no terreno dos fatos, num tribunal, onde Sócrates deveria ou se render ou ser morto.

4. Analisando a concepção de Vlastos do *Élenkhos*

Afirmo, portanto, que o *Lísis* é um diálogo fundamental para entender a questão do *élenkhos* em Platão, talvez, mesmo, o mais fundamental dos diálogos sobre essa questão, contrariando assim diretamente Gregory Vlastos que dizia que o *Lísis* não era nem mesmo um diálogo elêntico. O fato mesmo de Vlastos excluir o *Lísis* do conjunto dos diálogos elênticos aponta já para uma concepção do *élenkhos* determinada pela *Apologia* e por uma consciência de que o que é apresentado, no *Lísis* e em outros diálogos, é apresentado diferentemente na *Apologia*. Defendo, porém, que, essas diferentes concepções são apenas apresentações distintas de um mesmo objeto.

Desse modo, a concepção do *élenkhos* em Vlastos, mais determinada pela concepção da *Apologia*, entende o *élenkhos* como um analisar e refutar as opiniões alheias. Ora, na *Apologia*, Sócrates tinha um público-alvo preferencial: as autoridades constituídas, pois, se ele queria se provar o mais sábio dos homens, deveria refutar aqueles que eram tidos como os mais sábios, superando-os dessa maneira. Desse modo, quando Sócrates refuta as opiniões dos generais Nícias e Laques sobre a coragem, ou quando refuta a concepção de piedade do sacerdote Eutífron, Sócrates não está apenas refutando a opinião pessoal de indivíduos isolados, mas pessoas reconhecidas pela pólis como especialistas máximos sobre tais tópicos. Por essa razão, podemos dizer, Sócrates não refuta apenas a opinião pessoal desses interlocutores, mas a opinião de toda Atenas que reconhecia a autoridade dessas pessoas em tais tópicos. E, de fato, esse constitui um traço essencial do *élenkhos*, fundamental para compreendermos diálogos como os já citados *Laques* e *Eutífron*, mas também outros, como *Íon*, *Protágoras* ou *Górgias*. Porém, em outros diálogos, Sócrates não discute com autoridades e sim com adolescentes. Qual é o objetivo dele nesses diálogos? Ora, não pode ser simplesmente a análise e refutação da opinião desses, pois, esses adolescentes não possuíam autoridade alguma. Ao vencer uma discussão com eles, Sócrates provaria apenas ser mais sábio do que eles, mas não o mais sábio dos homens, tal como ele deseja provar na descrição do *élenkhos* na *Apologia*. Ora, como defendi acima, o objetivo de Sócrates em diálogos como o *Lísis* e também o *Alcibíades Maior* e o *Teeteto* é o da conquista desses jovens para a filosofia. O que nos espanta e tentei demonstrar acima é que a estratégia de conquista de Sócrates é idêntica a da análise e refutação das opiniões estabelecidas – trata-se, em ambos os casos, de rebaixar e humilhar o interlocutor, apontar a sua falta,

expor suas limitações e apresentar o conhecimento, especialmente o conhecimento do bem como objeto de desejo capaz de suprir essa falta apontada. Mais ainda, não podemos entender o *élenkhos* apresentado no *Lísis* ou no *Alcibiades Maior* através do paradigma da *Apologia*, mas podemos entender perfeitamente diálogos de análise e refutação das autoridades dentro do paradigma apresentado no *Lísis*: Sócrates também deseja conquistar essas autoridades e, por essa razão, submete-as ao mesmo tratamento que ele concede aos seus adolescentes.

Para afirmar que não ocorre *élenkhos* no *Lísis*, Vlastos aponta para a ausência de uma opinião própria do interlocutor que será refutada por Sócrates. As opiniões apresentadas no *Lísis*, nos diz Vlastos, são sempre de Sócrates e são sempre refutadas por Sócrates. Seus interlocutores são adolescentes com muita beleza, mas sem nenhum cérebro¹², incapazes de ajudar na discussão. Essas afirmações são apenas parcialmente verdadeiras. Há, sim, uma análise e refutação de opiniões alheias no *Lísis*, muito embora não sobre tópicos propriamente filosóficos. Primeiramente, todo diálogo é uma refutação da estratégia de conquista apresentada por Hipóteles no começo da obra. E, em segundo lugar, o diálogo inicial entre Sócrates e Lísis (207d-210e) é uma refutação da opinião de Lísis que seus pais o amam e desejam sua felicidade. Embora a opinião de Lísis não seja um tópico por si mesmo filosófico, o modo como Sócrates conduz essa questão, investigando o que torna alguém amado ou não, o é. No restante do diálogo, onde temas mais filosóficos são tratados, Lísis e Menéxeno são mais passivos que os habituais interlocutores de Sócrates, mas isso não quer dizer que não há nada deles na discussão. O próprio fato de assentirem às hipóteses de Sócrates mostra que eles também possuem um papel ativo no diálogo. De outro modo, Sócrates não precisaria de interlocutores e poderia apenas discursar sobre o tema. Esse comportamento mais passivo de Lísis e Menéxeno possui paralelos: esse é sempre o caso quando Sócrates discute com interlocutores mais jovens, como Alcibiades em *Alcibiades Maior* e Teeteto no diálogo que leva seu nome. Os jovens estão mais prontos a assumirem sua ignorância que uma autoridade constituída que ganha sua vida graças à crença geral de que ele sabe alguma coisa sobre o tópico no qual ele é autoridade. Por isso, no caso deles, não é muito importante saber se a hipótese a ser testada é deles ou se eles aceitaram analisar uma hipótese apresentada por Sócrates, o mais importante é, justamente, expor a ignorância deles e acender neles o desejo pela sabedoria. Daí essas características metodológicas do *élenkhos* não serem tão determinantes

12. Vlastos (1994), p.31.

quanto Vlastos imagina, especialmente em diálogos como o *Lísis* ou *Alcibíades*. Caso o sigamos estritamente, acabaríamos por perder o que o *Lísis* tem em comum com diálogos como o *Laques* ou o *Íon*, a relação entre *élenkhos* e a arte da conquista.

Vlastos reconhece que há algo mais na questão do *élenkhos* do que simplesmente refutar a opinião das autoridades em nome da divindade. Citando a *Apologia*, ele nos lembra de que Sócrates interpelava qualquer um, não só as autoridades: “qualquer um de vocês que eu por acaso encontre em um momento qualquer¹³”. Para compreender melhor esse Sócrates, ele recorre a outra passagem, agora do *Laques*, também bastante significativa:

Creio que você não compreende que quem se aproxima muito de Sócrates em uma discussão, ainda que comece discutindo algo diferente, não deixará de ser levado de um lado para o outro na argumentação, até que Sócrates o obrigue a prestar contas de si – do modo como vive agora e como viveu no passado. Quando chegar nesse ponto, Sócrates não o soltará mais, pelo menos enquanto não lhe prestar um serviço completo, examinando-o a fundo¹⁴.

Essa passagem é significativa por servir como um elo entre a concepção do *élenkhos* da *Apologia* e a do *Lísis*, o *élenkhos* como arte da conquista e o *élenkhos* como arte da fazer inimigos. Ao examinar seus interlocutores e apontar-lhes as faltas, Sócrates torna-os conscientes de suas limitações e acende-lhes o desejo pelos bens que lhes faltam. Caso os interlocutores sejam jovens, o orgulho desses será menor e eles muito provavelmente se sentirão atraídos por Sócrates, vendo nele alguém capaz de melhorá-los. Porém, caso os interlocutores já sejam adultos e também autoridades respeitadas, então o exame socrático implica um desmentido público das supostas qualidades desses e, conseqüentemente, em perda de prestígio, provocando, quase que inevitavelmente, novas inimizades. Em outras palavras, o *élenkhos* socrático é uma crítica aos desejos e à justificação racional que o desejante oferece de seus desejos; para o interlocutor é uma oportunidade tanto para reformar os seus desejos como para se sentir insultado.

5. *Élenkhos* platônico e *Éros* socrático

Se o que foi dito é verdade, se a principal razão do *élenkhos* não for epistemológica, uma purificação das opiniões recebidas, mas a de cotejar um outro

13. *Apologia* 29d.

14. *Laques* 187e-188a.

para a filosofia, então o papel do *élenkhos* na obra platônica deve ser reanalisada. Para os defensores de uma leitura desenvolvimentista de Platão, o *élenkhos* é um tema tipicamente socrático, geralmente presente nos diálogos iniciais e ausentes nos intermediários e nos de velhice¹⁵. Mesmo quem não é fiel a esse tipo de leitura tende a concordar que o *élenkhos* é tipicamente socrático e mais comum nos primeiros diálogos de Platão e que tal prática vai desaparecendo nos diálogos posteriores, aceitando, portanto, a classificação, em grosso modo, de que o *élenkhos* socrático acaba por ser substituído pela dialética platônica como método filosófico.

Seguindo aqui, porém, a leitura ingressiva de Charles Kahn, defendo que os chamados diálogos socráticos são tão platônicos como qualquer outro. Concordo, porém, que eles possuem um estilo diferente dos chamados diálogos de maturidade ou velhice. Como Kahn explica ao longo de sua principal obra¹⁶, esses diálogos mais simples e considerados iniciais tem a função de introduzir a obra platônica para um público ainda não-filosófico. O caráter elêntico de tais obras, portanto, não se deve a uma suposta fidelidade ao método socrático ou a uma fidelidade na representação de quem teria sido o Sócrates histórico, mas antes, a estratégia propriamente platônica de cativar os ouvintes não filósofos, demonstrando como a posição do senso comum ateniense e de suas autoridades estabelecidas é problemática e não se sustenta, dando sempre a entender que Sócrates é capaz de chegar a uma posição mais sólida, ainda que nunca definitiva. Essa, inclusive, parece ser a posição da *Apologia*. Já se observou como a descrição do *élenkhos* na *Apologia* é essencialmente negativa: Sócrates não parece buscar ali respostas positivas para suas questões, mas apenas demonstrar a ignorância alheia. Para compreendermos o *élenkhos* positivamente, devemos observar o *Lísis*. O objetivo do *élenkhos* é o próprio *élenkhos*, é a refutação e a humilhação do adversário, o provocar no interlocutor o desejo por algo maior que ele desconhecia, até então, e, portanto, não desejava. A arte da conquista é justamente esse apontar para uma falta, fazer o outro ter consciência de sua ignorância, provocando, assim, o desejo desse pelo bem que ainda não lhe pertence.

O objetivo aqui não é negar que o Sócrates histórico praticava o *élenkhos*, mas, antes, que não temos base histórica para dizer até que ponto os métodos apresentados nos diálogos pertencem a Sócrates ou a Platão ou em que o último incrementou no método socrático e, muito menos, para dizer que o mé-

15. Vlastos (1994) p.1-2.

16. Kahn (1998).

todo filosófico do Sócrates histórico se resume apenas ao *élenkhos*. Antes, tudo o que podemos dizer, é que Platão achou estrategicamente interessante o uso do *élenkhos* em seus diálogos introdutórios, não para melhor representar o Sócrates histórico, mas para cativar o seu público e introduzi-lo nas discussões filosóficas.

Pela mesma razão, não podemos nos assegurar até que ponto o tema de *Éros* é estritamente platônico. Primeiramente, essa questão aparece em algumas fontes não-platônicas sobre Sócrates¹⁷. E, em segundo lugar, o tema de *éros* e *élenkhos* se mistura no *Lísis*, diálogo tradicionalmente classificado entre os primeiros e, portanto, entre aqueles que, supostamente, exporiam uma doutrina mais socrática. E, por fim, pela afirmação, que se repete em algumas obras platônicas, de que Sócrates seria ignorante com relação a todas as coisas, com exceção da arte erótica¹⁸. Essa afirmação, inclusive, aparece no *Lísis* e possui nesse diálogo a mesma função do paradoxo da *Apologia*, onde Sócrates é, ao mesmo tempo, não sábio e o mais sábio dos homens.

Dominar a arte erótica é dominar a arte do *élenkhos*. Saber apontar as falhas e limites do outro implica num reconhecimento de nossas próprias falhas e limites. Reconhecer nossas próprias falhas e limites implica em reconhecer, no outro, essas falhas e limites. O saber propriamente humano, isto é, o reconhecimento da nulidade do saber humano é a própria arte erótica. Essas duas coisas são sempre mencionadas juntas porque elas são a mesma coisa. A formulação verbal é uma antítese apenas na forma: “sou ignorante em tudo mais, mas conheço a arte erótica” é sinônimo exato tanto de “sou ignorante em tudo” como de “conheço a arte erótica”.

Por tudo isso, o *élenkhos* é indissociável da aporia. O objetivo mesmo dele é esse, é levar o interlocutor ao reconhecimento de sua própria ignorância. Se Sócrates falhasse em produzir a aporia em seu interlocutor ele falharia em apontar para uma falta de seu interlocutor e, conseqüentemente, falharia em produzir o desejo pelo saber nele. Os diálogos introdutórios de Platão são quase todos elênticos e aporéticos porque é assim que se introduz alguém na filosofia, isto é, é assim que se desperta no outro o desejo pelo saber, demonstrando a falta ou ignorância alheia. Ou seja, eles não são elênticos por um suposto desejo de re-

17. No *Banquete* de Xenofonte, Sócrates diz que o que lhe é mais caro é dominar a arte de ser um proxeneta ou um alcoviteiro (cf. 3.10) e explica essa arte como a arte de agradar os outros e serve de intermediário entre casais amorosos (Cf. 4.56-64). Por fim, Antístenes chama Sócrates de alcoviteiro de si mesmo, na medida em que faz os outros apaixonarem por si (Cf. 8.4-5). O Sócrates conhecedor do amor reaparece ainda no *Alcibíades* de Ésquines (Cf. Hadot, 1999, p.57-58).

18. Cf. *Lísis* 204, *Banquete* 177d-e e no provavelmente espúrio *Teages* 128b.

presentar fidedignamente a figura histórica de um Sócrates sempre empenhado em discussões elênticas.

6. O *élenkhos* no *Sofista*

No *Sofista*, o Estrangeiro de Eleia busca encontrar a definição do sofista, mas, antes de encontrá-la, acaba esbarrando na figura do “autêntico sofista”, que se confunde com a figura do próprio Sócrates a refutar as teses que lhes são apresentadas, e, portanto, poderíamos dizer, se confunde com a figura do próprio filósofo. O Estrangeiro de Eleia chega a essa definição do sofista ao observar que há dois tipos de educação pelo discurso: 1) a admoestação, a repreensão terna dos pais aos filhos; 2) o *élenkhos*. Esse segundo tipo de educação discursiva difere do primeiro em sua premissa básica:

(...) toda ignorância é involuntária e aquele que se acredita sábio se recusará sempre a aprender qualquer coisa de que se imagina esperto; e apesar de toda punição que existe na admoestação, esta forma de punição tem pouca eficácia¹⁹.

O *élenkhos*, portanto, se diferencia da admoestação não como dois tipos equivalentes de educação discursiva, mas, antes, como um tipo superior de educação discursiva, mais eficaz, pois parte de uma premissa mais exata que a da admoestação. Para a educação ser eficaz, o pupilo deve estar cômico de sua ignorância, de sua falta, e, assim, desejar o bem exterior da sabedoria e, conseqüentemente, perseguir tal bem, tornando-se, assim, um filósofo, um amante da sabedoria. O *élenkhos* é, portanto, um despertar desse desejo. Porém, ele é também um tipo de purificação e assim é definido no *Sofista*. Por ele, o pupilo é purificado de suas falsas opiniões. Em razão dessa definição do sofista/praticante do *élenkhos* pela purificação, alguns comentadores sentem-se tentados a interpretar o *élenkhos* somente pelo viés epistemológico. Sócrates deseja purificar seus interlocutores de suas falsas opiniões para que, em seguida, possa dar a eles a verdadeira doutrina, o conhecimento das coisas. Vejamos, porém, como o Estrangeiro caracteriza, em sua sexta definição, o método do sofista:

Propõem, ao seu interlocutor, questões às quais acreditando responder algo valioso ele não responde nada de valor; depois, verificando facilmente a vaidade das opiniões tão errantes, eles as aproximam em sua crítica, confrontando umas com outras, e por meio desse confronto demonstram que a propósito do mesmo objeto, sob

19. O *Sofista* 230a.

os mesmos pontos de vista, e nas mesmas relações, elas são mutuamente contraditórias.

Até aqui, não há discordâncias: Sócrates questiona e coloca em xeque as opiniões de seu interlocutor e, posteriormente, as refuta, demonstra a contradição entre diferentes crenças do interlocutor. Continuemos, porém:

Ao percebê-lo, os interlocutores experimentam um descontentamento para consigo mesmos, e disposições mais conciliatórias para com outrem. Por esse tratamento, tudo o que neles havia de opiniões orgulhosas e frágeis lhes é arrebatado, ablação em que o ouvinte encontra o maior encanto e, o paciente, o proveito mais duradouro.

Aqui o *élenkhos* é descrito em seu caráter erótico. Ao serem refutados, os interlocutores “experimentam um descontentamento consigo mesmos” em razão da descoberta de faltas próprias das quais eles não estavam conscientes. Experimentam, ainda “disposições mais conciliatórias para com outrem”, justamente porque o seu refutador avisou-lhes de tais faltas. Em razão desse “tratamento” (o Estrangeiro de Eleia compara tal sofista a um médico ao longo de sua sexta definição), os interlocutores se purificam de suas falsas opiniões. Todos aqueles que ouviam tais discussões ficam encantados. O prazer desses ouvintes é duplo: além da lição ensinada, bem que compartilha com o interlocutor, ainda são poupados da humilhação de serem refutados em público. Esses ouvintes, portanto, também são conquistados (e aqui nos lembramos dos jovens da *Apologia* a seguir Sócrates e testemunhar suas conversas). O paciente nem sempre fica “encantado”, mas, tira sempre o “proveito mais duradouro”.

Na sequência, o Estrangeiro de Eleia retoma o aspecto epistemológico da questão. Vejamos:

Há, na realidade, um princípio, meu jovem amigo, que inspira aqueles que praticam este método purgativo; o mesmo que diz, ao médico do corpo, que da alimentação que se lhe dá não poderia o corpo tirar qualquer proveito enquanto os obstáculos internos não fossem removidos. A propósito da alma formaram o mesmo conceito: ela não alcançará, do que se lhe possa ingerir de ciência, benefício algum, até que se tenha submetido ao *élenkhos* e que por este *elenkhómenon*, causando-lhe vergonha de si mesma, se tenha desembaraçado das opiniões que cerram as vias do ensino e que se tenha levado ao estado de manifesta pureza a acreditar saber justamente o que ela sabe, mas nada além²⁰.

O interlocutor não pode receber a ciência até que seja purgado de suas falsas opiniões, isto é, até que tenha recebido o tratamento do *élenkhos*. Essas falsas opiniões “cerram as vias do ensino”. Apenas os puros, isto é, os que acreditam

20. *Sofista* 230b-d.

saber apenas aquilo que de fato sabem, estão aptos a receber a sabedoria. A interpretação epistemológica, portanto, tem alguma razão de ser, é claro. Seu erro não é tanto pelo que afirma, mas pelo que despreza. A passagem acima deve ser lida em seu todo, ou seja, levando em conta o aspecto erótico da questão. No trecho citado acima, a causa da purificação das opiniões falsas não é tanto a refutação em si, mas, antes, a vergonha da alma consigo mesmo em razão do *élenkhos* a que foi submetida. O importante aqui é o reconhecimento do erro, de sua própria vaidade, de uma supervalorização de si mesmo.

O *élenkhos* nos purifica das falsas opiniões que obstruem a via da ciência. É só depois desse método que estamos prontos a receber os benefícios da ciência. Mas o que isso significa propriamente? Aqui seguimos os ensinamentos de Dixsaut. A opinião, nos diz Dixsaut, é o grande alvo do *élenkhos*. Mas o que é a opinião e como Sócrates a ataca? Cito um longo mas precioso parágrafo da Dixsaut:

Quando se trata de uma opinião, o enunciado é inseparável do sujeito da enunciação. Esse sujeito é constituído por seus desejos e paixões, que é o que ele crê que ele mesmo é e que afirma através de todas as opiniões que sustenta. Pois é a opinião que é particular, e é graças às opiniões que sustenta que o sujeito crê constituir sua particularidade. Ora, cada um tem o discurso que tem em função do que acredita saber, mas é certa orientação preponderante do desejo que determina a figura própria de sua ignorância. 'É, com efeito, a direção que o desejo segue que determina a qualidade da alma de cada um, é ela que, na maioria das vezes, faz também com que cada um de nós se torne real' (*Leis X 904b8-c4*). A principal produtora da persuasão é, portanto, a predominância em uma alma de certo tipo de desejo. Toda opinião é uma crença que tem por origem os valores aos quais o sujeito adere, valores que são a expressão das pulsões irracionais que agem em sua alma; são elas que o persuadem e, antes de tudo, porque esse eu irrefletido que elas constituem é realmente ele mesmo. A raiz profunda da opinião é a ausência do conhecimento de si²¹.

As opiniões são crenças que nascem não do desejo racional de conhecer o real, mas dos desejos irracionais do apetitivo e do irascível. A função da opinião é a justificativa desses desejos. Ao refutar essas opiniões, Sócrates expõe os desejos do interlocutor como algo irracional e injustificável. O interlocutor, portanto, é convidado a mudar os seus desejos e objetos de desejo. Aqui, o resultado do *élenkhos* pode ser duplo: se o interlocutor for alguém com a alma ordenada, um homem justo, então será convencido do caráter injustificado de

21. Dixsaut (2012), p.74-75.

seus desejos e aceitará o convite socrático de mudar de desejos e opiniões. Trata-se, aqui, portanto, dos casos onde a estratégia de conquista socrática é bem sucedida. Porém, se o interlocutor possui uma alma desordenada, então os desejos irracionais prevalecem sobre o desejo racional de conhecer, agir e viver em acordo com o verdadeiro. Nesse caso o interlocutor pode desprezar o *élenkhos* e viver como se nada tivesse acontecido ou, então, criar mesmo uma inimizade com o seu educador. Talvez seja oportuno lembrarmos-nos, aqui, de uma passagem, que o sofista-purificador é um tipo de educador, que visa curar a alma da fealdade da ignorância, mas que há ainda um outro tipo de educador, o que visa curar a alma da enfermidade da injustiça. O sofista-purificador, portanto, precisa de pupilos justos, de boa vontade, prontos a reconhecerem se estiverem errados e dispostos a mudar de opinião e desejo caso isso aconteça. Com relação, porém, ao homem injusto, de alma não só feia mas doente, o sofista-purificador é inútil, pois ainda que consiga demonstrar a falsidade da opinião deles, isso não altera em nada o comportamento deles. Platão representou tal figura através de dois personagens em sua obra: Cálicles e Filebo. Ambos são representados como sujeitos que estão fora do domínio da filosofia, justamente por confessarem preferir os prazeres irracionais aos prazeres da filosofia. Ora, se tal é o caso, ainda que fique demonstrado racionalmente que o interlocutor deva escolher entre um ou outro prazer, ele não hesitará em escolher os prazeres irracionais, pois considera a satisfação dos prazeres irracionais superiores aos ditames da razão.

O alvo primeiro do *élenkhos*, portanto, são as opiniões, mas de modo algum ele se detém aí. Ao refutar as opiniões de alguém, Sócrates torna injustificados os desejos dessa pessoa. Seu interlocutor, portanto, é instado a mudar de desejos e de vida. Mais que isso, se a conquista de Sócrates é completa, o interlocutor é instado a seguir o modo de vida filosófico, de perseguição à sabedoria. É somente para esses que a ciência é útil, somente para os que desejam a sabedoria e que adéquam seus desejos a esse conhecimento. É por essa razão que a virtude não pode ser ensinada, como podemos ensinar os outros saberes, porque ela depende de uma disposição feliz da alma que lhe é anterior. Sócrates é um educador, não há dúvida. Mas o que ele faz quando está educando? Sócrates pratica seu *élenkhos*, que é também sua arte da conquista. Ele refuta as opiniões de seus pupilos e obriga-os a renegarem-nas. Mais ainda, provoca nesses pupilos o desejo pelo saber, atíça neles a vontade conhecerem a verdade. Exorta-os a modularem suas opiniões e desejos de acordo com o saber, com a verdade, e não de acordo com caprichos particulares que têm origem nas partes irracio-

nais da alma humana. Proporciona aos outros a *periagoge* necessária para uma boa vida. Exorta-os, por fim, a se tornarem o mais parecido possível com a divindade, justamente através do conhecimento.

O saber que constitui a virtude é impossível, divino, ultrapassa a capacidade humana. Por essa razão, se chamarmos de virtuoso apenas o sábio, não encontraríamos um único homem virtuoso. Para fugir dessa consequência, é necessário mudarmos o sentido de virtuoso. Ele é agora o homem que busca essa sabedoria, que deseja apreender esse saber o máximo possível. É também o homem que busca adequar seus desejos a esse saber, o homem que prefere os prazeres racionais aos irracionais. Educar não é ensinar, por que educar não é tornar alguém sábio, o que é impossível, mas tornar alguém amigo da sabedoria. Portanto, o *élenkhos* deve ser lido não epistemologicamente, não como um passo metodológico importante antes de adentrarmos nos domínios do saber, mas, antes, como um cortejo amoroso do filósofo ao não-filósofo, uma excitação do desejo pelo saber no outro. Ou melhor dizendo, se o *élenkhos* nos prepara para o saber é porque ele nos purifica das opiniões e desejos falsos que impedem que o saber tenha uma efetividade real.

Referências Bibliográficas

- DIXSAUT, M. "Refutação e dialética". In: DIXSAUT, M. e VLASTOS, G. *Refutação*. Tradução de Mafra, J. São Paulo: Paulus, 2012.
- HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* Tradução: Macedo, D. São Paulo: Edições Loyola, 1999.
- KAHN, C. *Plato and the Socratic Dialogue: the philosophical use of a literary form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- PLATÃO. *Apologia de Sócrates; Críton*. Tradução de Pulquéio, M. Lisboa: Edições 70, 1997.
- _____. *Diálogos*. Tradução de Bini, E. Bauru: Edipro, 2007.
- _____. *Diálogos*. Tradução de Souza, J., Paleikat, J. e Costa, J. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- _____. *Diálogos*. Tradução Nunes, C. A. Belém: EDUFPA, 197-.
- _____. *Górgias*. Tradução de Bruna, J. São Paulo, Difel: 1970.
- _____. *Protágoras*. Tradução de Teixeira, E. Fortaleza: UFC, 1986.

REEVE, C.D.C. "Eros e amizade em Platão". In: BENSON, H. *Platão*. Porto Alegre: Artmed, 2011, p. 276-288.

VLASTOS, G. *Socratic Studies*. Cambridge: Cambridge University, 1994, p.1-33.

XENOFONTE. *Banquete, Apologia*. Tradução de Pinheiro, A. São Paulo: Annablume, 2011.