

Princípios epistemológicos do *elenchus* socrático

Aldo Lopes Dinucci *

Data de submissão: 30 jan. 2009

Data de aprovação: 25 jun. 2009

Resumo

Neste artigo tratarei das seguintes questões: Quais são os princípios epistemológicos do *elenchus* socrático? Segue o *elenchus* de teste de definições o princípio da prioridade da definição? Seguirei aqui as linhas mestras traçadas pelos mais importantes comentadores do pensamento socrático em seus debates para chegar a uma conclusão quanto a esses temas.

Palavras-chave: Ética; Sócrates; filosofia clássica.

Abstract

In this paper I will deal with the following questions: Which are the principles of the Socratic *elenchus*? Does the *elenchus* of test of definitions follow the principle of priority of definition? I will follow here the master lines traced by the most important specialists on the Socratic thought in their discussions in order to come to a conclusion on these subjects.

Keywords: Ethics; Socrates; classical philosophy.

* Doutor em Filosofia Clássica pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), professor adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Sergipe e coordenador do Viva Vox, Grupo de Pesquisa em Filosofia Clássica e Helenística, empreendendo pesquisas em três campos específicos: éticas socráticas, retórica gorgiana e lógica e ontologia em Aristóteles.

Tomemos a distinção de Woodruff entre o *elenchus* puramente purgativo e o *elenchus* de teste definições. Para Woodruff (1986, p. 26-27), este, ao contrário daquele, inclui certos pressupostos epistemológicos:

Um argumento meramente purgativo não precisa nem mesmo pressupor princípios de lógica, já que seu objetivo é apenas convencer o interlocutor que suas crenças são incoerentes. Argumentos que testam definições, por outro lado, pressupõem ao menos a teoria socrática da definição, já que os interlocutores de Sócrates não trazem uma tal teoria para o *elenchus*, e já que Sócrates rejeita por sua própria conta propostas de definição mal formuladas.

Todos os que estudam o pensamento de Sócrates¹ concordam que realmente ao menos esse tipo de *elenchus* parte de certos princípios epistemológicos. O grande problema é saber quais são tais princípios. Um grande número de comentadores afirma que Sócrates segue o assim chamado princípio da prioridade da definição (PD), que pode ser assim enunciado:

(PD) Se A não sabe o que é a definição de F, então A não pode saber nada sobre F.

Tal princípio seria a conjunção destes dois outros: (P) Se A não sabe o que é a definição de F, então A não sabe, para qualquer x, que x é F; (Q) Se A não sabe o que é a definição de F, então A não sabe, para qualquer G, que a definição de F é G. Entre os comentadores que atribuem ou (P) ou (Q) ou (PD) a Sócrates podemos citar David Ross (1951), Richard Robinson (1966), Friedländer (1959), Guthrie (1969) e Irwin (1977).

Vlastos e Beversluis², por sua vez, criticam a atribuição de (PD) a Sócrates. Ambos fundam sua interpretação em duas teses aparentemente independentes, a saber: (1) não há razões textuais que obriguem a atribuir (PD) a Sócrates; (2) há razões textuais que obrigam a não atribuir (PD) a Sócrates (Beversluis, 1987, p. 215).

¹ Este Sócrates ao qual me refiro ao longo deste artigo é o personagem Sócrates dos assim chamados primeiros diálogos de Platão (*Apologia*, *Carmides*, *Criton*, *Eutífron*, *Eutidemo*, *Górgias*, *Hípias Menor*, *Íon*, *Lísias*, *Laques*, *Protágoras*, livro I da *República* e primeira parte do *Mênon*), diálogos que conteriam o pensamento do Sócrates histórico, que se caracterizaria, entre outras coisas, por seu caráter aporético e exclusivamente ético e por não conter teorias propriamente platônicas, como a tese do Mundo das Idéias, a tese da imortalidade da alma e a teoria da reminiscência.

² Beversluis, 1987; Vlastos, 1985. Além destes dois, outros fizeram objeção a tal atribuição, embora com menos sucesso: Leshner (1987), Nehamas (1986) e Woodruff (1986).

A primeira dessas teses é afirmada com base no seguinte: embora haja passagens nos primeiros diálogos que pareçam comprometer Sócrates com (PD), essas passagens pertencem aos diálogos de transição; além disso, as passagens que parecem prescrever (PD) a Sócrates implicam princípios menos gerais e mais plausíveis que (PD) (Beverluis, 1987, p. 221, nota 4; Vlastos, 1985, p. 23, nota 54).

Benson pretende atacar essas proposições, mostrando que (a) as passagens dos diálogos de transição não poderiam ser dissociadas de Sócrates, (b) que os princípios menos gerais e mais plausíveis necessitariam de uma explicação, e esta explicação seria (PD), e (c) que os argumentos de Vlastos e Beverluis referentes a esses temas não teriam apoio textual (Benson, 1995, p. 342).

Há cinco passagens dos diálogos de transição que parecem comprometer Sócrates com (PD), das quais citaremos uma das mais expressivas:

E, quem não sabe o que uma coisa é, como poderia saber que tipo de coisa é? Ou te parece ser possível alguém que, não conhece absolutamente quem seja Mênon, saiba se ele é belo, se é rico e ainda se é nobre, ou se é mesmo o contrário dessas coisas? (Platão, *Mênon*, 71 a 5-b 7)

As outras passagens são *Hípias Maior*, 286 c 8-d 2; 304 d 5-e 2; *Lísias*, 223 b 4-8; *Mênon*, 100 b 4- 6. Benson (p. 343, nota 9) adverte que nem todas essas passagens exigem (PD), pois para algumas bastam princípios mais fracos. A passagem do *Mênon* que acabamos de citar, porém, indubitavelmente exige (PD), pois nela Sócrates está nos dizendo que para se saber de que tipo é uma certa coisa, é preciso antes saber o que ela é, o que é explicado suficientemente por (PD).

Há também três passagens do *Eutífron* que devem ser aqui citadas quanto à aceitação ou não de (PD) por parte de Sócrates. A primeira delas é a seguinte:

Ensina-me, então, o que é a forma em si mesma, de modo que, olhando para ela e usando-a como paradigma, eu possa dizer o que é tal como ela, se o que é feito por ti ou por um outro qualquer é pio e que o que não é tal como ela é não-pio. (6 e 3-6)

Para Vlastos e Beverluis, Sócrates não está afirmando nessa passagem que o conhecimento da natureza da piedade seja necessário para o conhecimento de que certas ações sejam pias (Benson, 1995, p. 348), mas que o conhecimento da natureza da piedade basta para o conhecimento de

que tais ações sejam pias. Assim, Sócrates estaria tão somente comprometido como o seguinte princípio:

(A) Se A conhece o que é a definição de F, então A conhece, para qualquer x que é F, que x é F.

Benson concorda que Sócrates não está aqui comprometido diretamente com (PD) (1995, p. 349-350). Por outro lado, não há qualquer indicação de como, senão pelo conhecimento da definição da piedade, poderia Eutífron saber que este ou aquele ato é pio ou não. Assim, poder-se-á atribuir (PD) a Sócrates, pois (PD) oferece uma explicação de como Eutífron poderia saber que um ato é pio ou ímpio.

Beverluis (1987, p. 214) oferece, entretanto, um princípio explicativo para (A) que não (PD). Para esse comentador, se Eutífron não conhece o que é piedade, então não sabe que processar seu pai é um ato pio, pois:

(B) Se A não sabe o que é a definição de F, então A não sabe, para qualquer x que seja um caso controverso, que x é F.

A esse respeito, Benson (1995, p. 352) observa que a atribuição de (B) a Sócrates na passagem em questão não seria apropriada, pois:

[...] eu duvido que Sócrates poderia ter achado que as distinções que este princípio pressupõe fossem relevantes. Todas elas fundam-se num apelo à opinião comum [...]. Assim, um caso controverso de efeitade é um caso a respeito do qual não há uma concordância geral [...]. Um caso não-claro de efeitade é um caso a respeito do qual ninguém ou quase ninguém é capaz de decidir [...] um caso difícil de efeitade é um a respeito do qual todos ou quase todos crêem falsamente que não é um caso de efeitade. Em todo caso [...] o princípio relevante implica uma confiança geral na opinião comum. [...] Mas a desconfiança de Sócrates em relação à opinião comum é bem atestada.

Benson apresenta três passagens que provam a desconfiança de Sócrates sobre a opinião comum, das quais citamos duas a seguir:

Similarmente no caso das outras coisas [...] mas especialmente no que se refere apenas às coisas injustas, feias e belas, e coisas boas e más [...] deveria alguém seguir e temer a opinião dos muitos ou a opinião de alguém, se há alguém que conheça, diante do qual é necessário se envergonhar e temer mais que todos os outros? (*Crítón*, 47 c 8-d 3)

Eu penso que, se alguém deve decidir bem, deve decidir pelo conhecimento, não pelo número. (*Laques*, 184 e 8-9)³

Nessas passagens, Sócrates afirma que a opinião dos muitos não tem qualquer relevância quando se deve decidir sobre seja lá do que for. Além disso, observa Benson (1995, p. 353), não há qualquer evidência de que Sócrates aceite distinções tais como caso controverso/incontroverso, claro/obscuro, etc.

Outra passagem do *Eutífron* (4 d 9-5 d 1) que deve ser analisada quanto à adesão ou não de Sócrates a (PD) é a seguinte:

Eutífron: [meus parentes], conhecendo pouco [...] como os deuses vêem o ato pio e o ato ímpio, [dizem] que é ímpio para um filho processar seu pai por assassinato.

Sócrates: Eutífron, tu pensas que tens tão acurado conhecimento sobre os negócios divinos e sobre as coisas pias e ímpias que, sendo a situação como tu dizes, não temes que, processando teu pai, podes estar fazendo algo ímpio?

Eutífron: Sócrates, eu seria inútil e não diferente do homem comum se não conhecesse acuradamente todas estas coisas [...]

Sócrates: Diz-me, então, o que tu há pouco afirmaras saber claramente, que tipos de coisas tu afirmas serem pias e ímpias no caso de assassinato e todas as outras ações (*Eutífron*, 4 d 9-5 d 1).

Nessa passagem, Sócrates diz que Eutífron afirmara conhecer o que é o pio e o ímpio. Assim, Sócrates parece supor que o conhecimento das coisas pias implica o conhecimento do que é o pio. Sócrates pensa que, para que Eutífron justifique suas ações, ele deve saber que o processo é pio, e, se ele sabe que o processo é pio, sabe também quais coisas são pias e o que é o pio. Portanto, Sócrates está aí comprometido com (PD), pois Eutífron se vê, diante de Sócrates, realmente obrigado a responder a questão “O que é a piedade?”.

Há ainda outra passagem do *Eutífron* (15 d 4-e 1) que trata desta questão: “Se tu não conheces claramente o pio e o ímpio, não deves processar teu velho pai [...] mas deverias temer os deuses, pois poderias agir incorretamente [...] Agora, eu bem sei que pensas conhecer claramente o pio e o ímpio”. Vlastos argumenta, sobre esta passagem, que o conhecimento da definição “é suficiente, não necessário, para o conhecimento de que algo é F” (Vlastos, 1985, p. 23 nota 54. Cf. Benson, 1995, p. 356; Beversluís, 1987, p. 215). Benson, porém, argumenta que, nesse trecho, Sócrates está

³ E ainda: *Górgias*, 474 a 2-b 1.

dizendo que é preciso que Eutífron conheça o que é a piedade para saber se processar seu pai é um ato ímpio ou não – e não é sugerido de forma alguma que Eutífron pudesse saber como agir senão sabendo o que é a piedade. O conhecimento da definição é, portanto, condição necessária e não tão somente suficiente para o conhecimento de que algo é F.

Há também duas passagens, no *Laques*, a partir das quais Vlastos e Beversluis comprometem Sócrates com um princípio mais fraco que (PD). Eis a primeira: “Então, para começar, não nos é necessário saber o que é a virtude? Pois, se não soubermos absolutamente o que é a virtude, como poderemos saber como ela deve ser obtida?” (190 b 7-c 2). Sobre esse trecho, Beversluis (1987, p. 215) comenta:

Sócrates não anuncia a afirmação geral [...] de que, se não se conhece a definição de F, não se pode saber nada acerca de F ou que seja lá o que for é F. Sua afirmação é bastante específica: se não se conhece a natureza da virtude, não se pode aconselhar [...] ninguém sobre qual é o melhor meio de obtê-la.

Sócrates, desta forma, estaria comprometido apenas com o seguinte princípio mais fraco que (PD):

(C) Se A falha em saber o que é a virtude, então A não pode aconselhar sobre o melhor modo de obtê-la.

Esse princípio, observa Benson (1995, p. 357), é mais fraco que (PD), pois a partir dele o conhecimento da definição da virtude não é logicamente anterior ao conhecimento de algo sobre a virtude, mas é apenas anterior a saber qual o melhor meio de ensinar a virtude. Entretanto, essa passagem só pode ser bem compreendida se levarmos em conta o que é dito poucas linhas antes do trecho citado:

Pois, se acontecer que sabemos, sobre seja lá o que for, que, sendo adicionada a alguma outra coisa, torna a coisa com a qual é adicionada melhor, e, além disso, formos capazes de fazer essa adição, então é claro que conhecemos a própria coisa a respeito da qual aconselhamos sobre o melhor meio de obtê-la [...]. Se acontecer que sabemos que essa visão adicionada aos olhos os torna melhores e, além disto, podemos fazer essa adição [...] então é claro que conhecemos o que é a visão a respeito da qual nós aconselhamos sobre o melhor meio de obtê-la. Pois, se não sabemos o que é a visão ou o que é a audição, dificilmente poderemos ser conselheiros ou médicos dignos de atenção no que diz respeito aos olhos e aos ouvidos e qual o melhor modo de se obter a audição e a visão. (*Laques*, 180 e 3-190 b 1)

Assim, Sócrates não está apenas tratando do caso específico da virtude, mas também da visão e da audição e, pela primeira sentença, esse princípio pode ser estendido a qualquer outra coisa. As primeiras duas sentenças exigem que o conhecimento da definição seja logicamente anterior tanto ao conhecimento de como a efeidade seria melhor atingida quanto ao conhecimento de que possui-la tornaria uma coisa melhor. Assim, ao longo dessas duas passagens, Sócrates está comprometido com o seguinte princípio:

(D) Se A não sabe qual é a definição de F, então A não pode saber se x torna-se melhor quando se lhe adiciona F ou mesmo como seria possível adicionar F a x.

Aqui, mais uma vez, observa Benson (1995, p. 358-359), (D) requer uma explicação, que pode ser suprida por (PD).

Há ainda outra passagem que Vlastos e Beversluis citam em defesa de sua tese: “Eu não sei se possuo a temperança ou não; pois como eu poderia saber [se possuo algo] sobre o que nenhum de vós é capaz de descobrir o que é?” (*Carmides*, 176 a 6-b 1). Vlastos afirma que tal passagem não é suficientemente geral para implicar (PD). Benson argumenta que essa afirmação é, por um lado, acertada, e, por outro, equivocada. De acordo com esse último, Vlastos está certo em apontar que a passagem exige somente o seguinte princípio mais fraco que (PD):

(E) Se ‘Carmides’ não conhece o que é a temperança, então não sabe se ele próprio é temperante.

Tal princípio é menos geral que (PD), sendo restrito a *Carmides* e à temperança (Benson, 1995, p. 359-360). Mas (E), da mesma forma que os outros princípios mais fracos, requer uma explicação, que pode ser suprida por (PD).

Há ainda, nos diálogos socráticos, duas outras passagens que tratam dessa questão, passagens que foram ignoradas por Vlastos e Beversluis, mas notadas por Benson. A primeira diz: “Eu não irei respondê-lo se eu penso que a retórica é boa ou má, sem que eu responda primeiro o que ela é. Pois isso, Pólo, não seria justo” (*Górgias*, 463 c 3-6; Cf. 462 c 10-d 2). E a segunda: “Eu deveria estar surpreso se tu soubesses o que é um sofista. Mas se tu não sabes isso, então tu não sabes se a pessoa para quem estás confiando a tua alma é boa ou má” (*Protágoras*, 312 c 1-4). Assim, Sócrates trata da prioridade da questão “O que é x?” (sendo x, num caso, a retórica, noutro, um sofista) em relação à questão “Como é x?” Mas por que

Sócrates realiza tal distinção? Que outra razão senão porque vê a questão “O que é x” como epistemologicamente anterior à questão “Como é x?”? Por outro lado, embora Sócrates não generalize tal distinção (referindo-se tão somente aos termos “retórica” e “sofista”), essa distinção, limitada que seja, pede por uma explicação, que pode ser satisfeita por (PD).

Dessa forma, a tese de Vlastos e Beversluis, de acordo com a qual não há razões textuais para atribuir (PD) a Sócrates, não se sustenta: ainda que (PD) não apareça explicitamente em parte alguma dos diálogos socráticos, os princípios mais fracos que são revelados implicam (PD). Portanto, temos evidências textuais, implícitas que sejam, para (PD) ao longo dos diálogos socráticos.

Passemos agora à análise da segunda tese de Vlastos e Beversluis, segundo a qual há evidências textuais que nos impedem de atribuir (PD) a Sócrates. De acordo com Vlastos, (PD) é incompatível com o uso do *elenchus* socrático:

Como [argumenta Vlastos (1985, p. 24)] Sócrates poderia ter buscado por definições se ele aceitasse (PD)? Como ele poderia ter buscado saber o que é o F investigando exemplos de F, se ele acreditasse que, enquanto não conhecesse a definição de F, não poderia saber se F é verdadeiramente predicável daqueles exemplos?

Tal afirmação de Vlastos de que (PD) é inconsistente com o uso do *elenchus* depende das seguintes premissas:

- No *elenchus* de teste de definições parte do exame de exemplos e propriedades de F para que Sócrates e seus interlocutores possam adquirir conhecimento da definição de F;
- Para adquirir o conhecimento da definição de F pelo exame de exemplos e propriedades de F é preciso saber que esses exemplos e propriedades são exemplos de F;
- Sócrates e seus interlocutores não conhecem a definição de F.

Essa última afirmação possui bastante apoio textual, já que diversas vezes Sócrates afirma não possuir o conhecimento sobre aquilo que é investigado (Por exemplo: *Górgias*, 506 a 3-4; 509 a 4-6; *Apologia* 21 b 2-5; *Ménon*, 71 6-7; b 2-c 4). Assim, se Sócrates aceitasse (PD), o *elenchus* de teste de definições não poderia jamais se realizar, pois, de acordo com (PD), para saber que tal ou qual coisa é um caso de F, seria preciso pressupor o conhecimento daquilo mesmo que se busca, a saber, a definição de F.

Para evitar esse paradoxo, Benson (1995, p. 367) realiza uma distinção entre o objetivo imediato e o objetivo mediato do *elenchus* de teste de definições: o objetivo imediato do *elenchus* seria aquele que todos os

comentadores reconhecem como um dos principais objetivos de todos os testes elêncicos socráticos: eliminar falsas crenças; o objetivo mediato seria a aquisição do verdadeiro conhecimento.

Para provar que a eliminação de falsas crenças é objetivo imediato do *elenchus*, Benson cita as seguintes passagens:

Tenta, então, me dizer primeiro o que é esta coragem que é a mesma em todos estes casos. (*Laques*, 191 e 10-11)

Tenta me falar de um modo similar sobre a coragem: o que é esta qualidade que é a mesma no prazer e na dor e em todas as coisas nas quais nós dizemos que havia [a coragem] e que é chamado coragem? (*Laques*, 192 b 5-8)

Lembra-te então que eu não te pedi para que tu me ensinasses uma ou duas das muitas coisas pias, mas a própria forma pela qual todas as coisas pias são pias; pois tu disseste que é por uma forma que as coisas ímpias são ímpias e as coisas pias, pias. (*Eutífron*, 6 d 6-e 1)

Sócrates, responda-me: Todas aquelas coisas que tu dizes serem belas serão belas se o próprio belo for o que? (*Hípias Maior*, 288 a 8-9)

Benson observa que todos os interlocutores de *Sócrates* nessas passagens pensam conhecer a definição do objeto em questão (1995, p. 368-369): Eutífron declara saber o que é a piedade e a impiedade (4 e-5 a 2), Hípias diz conhecer o que é o belo (286 d 7-e 6), Laques afirma saber o que é a virtude e a coragem (190 b 7-d 8). A partir disto, Benson (1995, p. 369) declara:

Isso sugere que o objetivo imediato do encorajamento subsequente de Sócrates [...] não pode ser que os interlocutores adquiram conhecimento da natureza da efeitade. Eles pensam que já têm esse conhecimento. É claro que os interlocutores não crêem ser esse o motivo do encorajamento. Caso contrário, eles deveriam simplesmente responder que não precisam examinar as coisas F [...]. Se Sócrates pensa que eles falham em possuir o conhecimento que eles professam e, portanto, fundamentalmente busca ajudá-los a adquirir este conhecimento, ele deve primeiro desiludi-los da falsa idéia de que eles já o possuem.

A seguir, Benson averigua se o conhecimento prévio dos exemplos do objeto investigado é necessário para se atingir o objetivo imediato do *elenchus*. Nos casos em que o interlocutor conhece a definição, ele tanto saberá determinar quais são (e quais não são) os casos da coisa investigada,
Ano II, número 2 jul.-dez. 2009

quanto nada o impedirá de usar tal conhecimento para responder a questão “O que é F?”. Por outro lado, no caso de um interlocutor que não conheça a definição da coisa investigada, o conhecimento dos casos da coisa também não é necessário, pois, de acordo com a distinção de Sócrates entre opinião verdadeira e opinião falsa⁴:

[...] para se determinar que o interlocutor falha em conhecer qual é a relevante efeitade, Sócrates não precisa determinar que a resposta do interlocutor seja falsa, o que poderia exigir conhecimento de exemplos e propriedade relevantes [...] Sócrates irá apenas determinar que [...] as crenças sobre a efeitade são inconsistentes. Para isso, nem Sócrates nem seu interlocutor precisam saber se os exemplos que o interlocutor crê como sendo de F são de fato F. Nem precisam saber se as propriedades que o interlocutor crê que a efeitade possui são de fato possuídas por ela. (Benson, 1995, p. 378)

Benson defende sua tese salientando o caráter condicional de algumas das conclusões dos diálogos socráticos. Por exemplo, Nas duas seguintes passagens do *Carmides*: “A temperança não é a quietude nem é a vida temperante uma vida calma, ao menos de acordo com esse argumento, já que ser temperante deveria ser o mesmo que ser bom (160 b 7-9)”; “Portanto, a temperança não poderá ser a modéstia, se, por um lado, a temperança for boa, e, por outro, se a modéstia não for nem boa nem má”

⁴ Quanto ao conceito de opinião verdadeira, ao qual Platão, na maturidade, estabelece como acessível aos homens naturalmente não dispostos à filosofia, devendo ser transmitida pelos filósofos (os únicos que podem possuir o verdadeiro conhecimento das demonstrações das verdades eternas) através de recursos retóricos (Cf. *Fedro*, *República*), Vlastos o coloca como um dos fatores que distinguem Sócrates de Platão. A doutrina da opinião verdadeira implicaria para Vlastos um elitismo estranho ao Sócrates dos diálogos elênquicos: “Pois”, comenta Vlastos (1994, p. 176), “se a opinião verdadeira sem o conhecimento basta [...] para guiar a ação corretamente, então a maior parte dos homens e mulheres pode ser dispensada das penas e vicissitudes de uma submissão ao exame [elênquico]: pode-se colocá-los sob a guarda protetora de uma elite dirigente que os nutrirá de crenças verdadeiras, a fim de guiar sua conduta corretamente, sem os deixar se perguntar porque essas crenças são verdadeiras. Tem-se, a partir daí, boas razões para recusar a todos o acesso ao exame crítico das questões [acerca do bem e do mal]; a todos menos a elite, e se pode mesmo recusar [tal exame] aos membros da elite na medida em que eles não tenham concluído os estudos matemáticos [...]. Vemos assim Platão, no *Mênon* (98 b-c), bem engajado num processo que o conduzirá ao extremo oposto das convicções que ele havia partilhado com Sócrates nos diálogos socráticos: a doutrina do rei-filósofo se perfila no horizonte”. Entretanto, a doutrina da opinião verdadeira não aparece só a partir dos diálogos de transição: ela já é sugerida, como observa Irwin (1977, p. 143) em alguns dos diálogos socráticos (Cf. *Criton*, 47 a-d; *Górgias* 454 c-e; *Eutífron*, 11 b-e).

(161 a 11-b 1)⁵. Assim, Sócrates não conclui que as respostas de Carmides sejam falsas, mas que elas são inconsistentes, que são falsas se as outras respostas de Carmides são verdadeiras.

Vejam, por fim, se o conhecimento de exemplos e propriedades da coisa investigada é realmente necessário para a realização do objetivo mediato do *elenchus* de teste de definições, a saber, a aquisição da definição da coisa investigada. Que esse seja um dos objetivos do *elenchus* de teste de definições, podemos facilmente comprovar por várias passagens dos diálogos socráticos (Cf. *Carmides*, 166 d 3-6; *Górgias*, 453 b; 505 e; *Protágoras*, 360 e-368 c). Porém, a aplicação do *elenchus*, quando efetuando seus efeitos desejados, apenas elimina falsas crenças, revelando a ignorância e a ilusão do interlocutor, causando-lhe o espanto e despertando o desejo de conhecer: não há qualquer evidência de como Sócrates procederia à realização do objetivo mediato do *elenchus*, ainda que esse só seja alcançável mediante a realização do objetivo imediato. Ao longo de todos os diálogos socráticos, apenas duas coisas ocorrem: ou o interlocutor se nega a confessar sua ignorância (caso em que o *elenchus* tem efeito negativo) ou, confessando-a, elimina suas falsas crenças, tornando-se um amante da sabedoria. Entretanto, tendo alcançado um desses pontos, o diálogo se encerra. Assim, em nenhum diálogo o *elenchus* é de fato usado para responder à questão “O que é x?”, mas tão somente para descartar respostas equivocadas a essa mesma pergunta. Não há razão, portanto, para afirmar que Sócrates necessita de exemplos da efeidade para atingir uma definição, não havendo também razões para afirmar que há inconsistência no uso de Sócrates do *elenchus* e no seu concomitante comprometimento com (PD).

Referências

BENSON, Hugh H. The priority of definition and the Socratic elenchus. In: IRWIN, Terence. *Classical philosophy: collected papers*. Nova York: Garland Publishing, 1995. v. 2.

BEVERSLUIS, John. Does Socrates commit the Socratic fallacy? *Amer. Philos. Quarterly*, n. 24, 1987, p. 211 *et seq.*

⁵ Ver também: *Carmides* 162 b 9-10; d 4-6; 164 c 7-d 3; *Eutifron*, 15 c 8-9; *Laques*, 193 d 1-9; 199 e 3-11.

FRIEDLÄNDER, Paul. *Plato*. Trad. Hans Meyerhoff. Nova York: Bollingen, 1959. Vol. I-II.

GUTHRIE, W. K. C. *History of philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1969. v. 3.

IRWIN, Terence. *Plato's moral theory*. Oxford: Oxford University Press, 1977.

LESHER, James. Socrate's disavowal of knowledge. *Journal of The History of Philosophy*, n. 15, 1987, p. 275-288.

NEHAMAS, Alexander. Socratic intellectualism. *Proc. of Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, 1986, n. 2, p. 274-285.

PLATÃO. *República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 2 ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1972.

PLATÃO. *Carmides*. Trad. W. R. M. Lamb. 7 ed. Londres: Harvard University Press, 1990a

PLATÃO. *Laques*. Trad. W. R. M. Lamb. 7 ed. Londres: Harvard University Press, 1990b

PLATÃO. *Protagoras*. Trad. W. R. M. Lamb. 7 ed. Londres: Harvard University Press, 1990c

PLATÃO. *Gorgias*. Trad. W. R. M. Lamb. 13 ed. Londres: Harvard University Press, 1991a

PLATÃO. *Lisias*. Trad. W. R. M. Lamb. 10 ed. Londres: Harvard University Press, 1991b

PLATÃO. *Apologia*. Trad. Harold North Fowler. 18 ed. Londres: Harvard University Press, 1995a

PLATÃO. *Criton*. Trad. Harold North Fowler. 18 ed. Londres: Harvard University Press, 1995b

PLATÃO. *Eutifron*. Trad. Harold North Fowler. 18 ed. Londres: Harvard University Press, 1995c

PLATÃO. *Cratylus – Parmenides – Greater Hippias – Lesser Hippias*. Trad. Harold North Fowler. Harvard: Loeb, 1996.

PLATÃO. *Mênon*. Trad. Maura Iglésias. São Paulo; Rio de Janeiro: Loyola; Editora PUC-Rio, 2001.

ROBINSON, Richard. *Plato's earlier dialectic*. Oxford: Clarendon Press, 1966.

ROSS. W. D. *Plato's theory of ideas*. Oxford: Oxford University Press, 1951.

VLASTOS, Gregory. Socrates' disavowal of knowledge. *Philosophical Quarterly*, 1985, n. 35, p. 1-31.

VLASTOS, Gregory. *Socrate: ironie et philosophie morale*. Trad. Catharine Dalimier. Paris: Aubier, 1994.

WOODRUFF, Paul. The Skeptical side of Plato's method. *Revue Inter. de Philosophie*, n. 156-157, 1986, p. 22 *et seq.*

Bibliografia adicional

BARNES, Jonathan. Enseigner la Vertu? *Revue Philosophique*, n. 4, 1991, p. 573-589.

GRUBE, George. *Plato's thought*. 3 ed. Londres: Methuen & Co., 1970.

HINTIKKA, Jaakko. Socratic questioning. *Revue Inter. de Phil.*, v. 47, n. 184, 1993, p. 5-30.

IRWIN, Terence. *Plato's Gorgias*. Oxford: Clarendon University Press, 1979.

IRWIN, Terence. Coercion and objectivity in Plato's dialectic. *Revue Internationale de Philosophie*, 1986, p. 49-73.

IRWIN, Terence. *Plato's Ethics*. New York: Garland, 1995.

KAHN C. H. *Plato and the Socratic dialogue: the philosophical use of a literary form*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

KING, James. Elenchus, self-blame and the Socratic paradox. *The Review of Met.*, Vol. XLI, n. 1, sept. 1987, p. 105 *et seq.*

KLOSKO. Persuasion and moral reform in Plato and Aristotle. *Revue Inter. de Phil.*, v. 47, n. 184, 1993, p. 31-49.

KNEALE, William; KNEALE, Martha. *The development of logic*. Oxford: Clarendon Press, 1984.

LIDDELL, H. G. *et al.* (Org.). *A Greek-English lexicon*. 7 ed. Oxford: Clarendon Press, 1999.

NAKHNIKIAN. Elenctic Definitions. In: VLASTOS, Gregory. (Org.). *Philosophy of Socrates: a collection of critic essays*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1980. p. 125-157.

NOZICK. *Philosophical explanations*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

PLATÃO. *Eutidemo*. Trad. W. R. M. Lamb. 7 ed. Londres: Harvard University Press, 1990.

PLATÃO. *Sofista*. Trad. W.R. M. Lamb. 7 ed. Londres: Harvard University Press, 1990.

PLATÃO. *Ion*. Trad. E. H. Warmington. Londres: Harvard University Press, 1992.

ROBINSON, Richard. Elenchus: direct and indirect. In: VLASTOS, Gregory. (Org.). *Philosophy of Socrates: a collection of critic essays*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1980. p. 94-109.

SANTAS, G. X. *Socrates: philosophy in Plato's early dialogues*. London: Routledge & Kegan Paul, 1979.

VLASTOS, Gregory. The paradox of Socrates. *Queen's Quarterly*, n. 21, 1958, p. 7-35.

VLASTOS, Gregory. The Socratic elenchus: method is all. In: BURNYEAT, Myles. (Ed.). *Socratic studies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994.