

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**Frederico Krepe da Silva**

**Convergências entre a refutação socrático-platônica e o racionalismo crítico de Karl  
Popper**

**Juiz de Fora  
2022**

**Frederico Krepe da Silva**

**Convergências entre a refutação socrático-platônica e o racionalismo crítico de Karl Popper**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do grau de Mestre em Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Fábio da Silva Fortes

**Juiz de Fora  
2022**

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração automática da Biblioteca Universitária da UFJF, com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

Silva, Frederico Krepe da.

Convergências entre a refutação socrático-platônica e o racionalismo crítico de Karl Popper / Frederico Krepe da Silva. -- 2022.

150 f.

Orientador: Fábio da Silva Fortes

Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2022.

1. refutação. 2. Popper. 3. élenkhos. 4. Platão. I. Fortes, Fábio da Silva, orient. II. Título.

FREDERICO KREPE DA SILVA

Convergências entre a refutação socrático-platônica e o racionalismo crítico de Karl Popper

Dissertação apresentada ao PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA da Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em FILOSOFIA. Área de concentração: FILOSOFIA

Aprovada em: 24 do mês de março do ano de 2022

BANCA EXAMINADORA

**Prof. Dr. Fábio da Silva Fortes** - Orientador

Universidade Federal de Juiz de Fora

**Prof. Dr. Humberto Schubert Coelho**

Universidade Federal de Juiz de Fora

**Prof. Dr. Rodrigo Pinto de Brito**

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Juiz de Fora, 31/03/2022.



Documento assinado eletronicamente por **Fabio da Silva Fortes, Professor(a)**, em 31/03/2022, às 15:28, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).



Documento assinado eletronicamente por **Humberto Schubert Coelho, Professor(a)**, em 31/03/2022, às 19:30, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

---



Documento assinado eletronicamente por **RODRIGO PINTO DE BRITO, Usuário Externo**, em 08/04/2022, às 11:56, conforme horário oficial de Brasília, com fundamento no § 3º do art. 4º do [Decreto nº 10.543, de 13 de novembro de 2020](#).

---



A autenticidade deste documento pode ser conferida no Portal do SEI-Ufjf ([www2.ufjf.br/SEI](http://www2.ufjf.br/SEI)) através do ícone Conferência de Documentos, informando o código verificador **0729200** e o código CRC **F7AA1045**.

---

Dedico este trabalho à memória de todos os que morreram, de forma direta ou indireta, na pandemia de Covid-19. Em especial, à memória de Mauro César Krepe.

## **AGRADECIMENTOS**

Agradeço, em primeiro lugar, aos meus pais, Almerinda e Fernando, que nunca mediram esforços para que eu pudesse me educar com qualidade, mesmo nos momentos mais difíceis.

Agradeço também ao meu orientador, Fábio, que me mostrou o quão fascinante pode ser a filosofia platônica e me deu grande apoio ao incentivar e orientar um trabalho como este.

Agradeço à minha companheira de vida, Priscilla, pelo apoio, compreensão e conforto quando eu mais precisava. Seu apoio foi essencial para o desenvolvimento deste trabalho.

Agradeço aos meus amigos, que sempre me apoiaram na minha jornada pela filosofia durante todos esses anos.

Agradeço, por fim, ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFJF como um todo pelo suporte e compreensão diante de um momento tão conturbado como o que estamos passando.

Sobre esse assunto, Sócrates, creio estar de acordo contigo, que se nesta vida não for impossível saber a esse respeito algo definitivo, é extremamente difícil. Mas também será prova de fraqueza deixar de analisar por todos os modos o que foi refutado, e não abandonar o assunto enquanto não sentirmos cansaço. Neste passo vemo-nos ante o dilema: aprender e descobrir o que se trata, ou, no caso de não ser isso possível, adotar a melhor opinião e a mais difícil de contestar e nela instalando-nos à guisa de jangada, procurar fazer a travessia da vida, na hipótese de não conseguir isso mesmo com maior facilidade e menos perigo numa embarcação mais firme, ou seja, com alguma palavra divina. (*Phd.* 85c-d)

Todos nós temos nossas filosofias, estejamos ou não conscientes desse fato, e nossas filosofias não valem grande coisa. Mas o impacto de nossas filosofias sobre nossas ações e nossas vidas é muitas vezes devastador. Isso torna necessário que testemos melhor nossas filosofias por meio da crítica. Esta é a única desculpa que sou capaz de oferecer pela continuada existência da filosofia (POPPER, 1974, p.42)

## RESUMO

Para Karl Popper, a refutação é um dos elementos centrais para a compreensão da atividade científica como distintiva das outras. Além disso, a importância desse conceito se estende para a formulação de seu racionalismo crítico. Vendo a refutação e a crítica como elementos centrais na atividade científica e da racionalidade humana, é possível compreender que Popper esteve, em certa medida, influenciado pelo espírito socrático-platônico. Com efeito, nos diálogos de sua fase de juventude, Platão apresenta Sócrates utilizando-se de um método de questionamento que muitas vezes resulta na refutação de seus interlocutores. Esse suposto método é associado ao termo grego *élenkhos*. Deste modo, a partir dos textos epistemológicos ou que fazem referência ao racionalismo crítico de Popper e dos diálogos platônicos de juventude, oferecemos uma tentativa indicar pontos de convergência entre os dois filósofos tendo a noção de refutação como categoria de análise central. Concluímos que uma aproximação pode ser feita entre a refutação socrático-platônica e a epistemologia de Popper e seu racionalismo crítico, especialmente a partir da imagem de um “*ethos* crítico” forjada pelos diálogos platônicos que apontam Sócrates como um modelo de racionalidade crítica e modéstia intelectual.

**Palavras-chave:** refutação, Popper, *élenkhos*, Platão.

## ABSTRACT

For Karl Popper, refutation is one of the central elements for understanding the scientific activity as distinctive from others. Furthermore, the importance of this concept extends to the formulation of his critical rationalism. Understanding refutation and criticism as core elements in the scientific activity and in the human rationality, it is possible to understand that Popper was, to a certain extent, influenced by the Socratic-Platonic spirit. Indeed, in his early dialogues, Plato presents Socrates using a method of inquiry that often results in the refutation of his interlocutors. This supposed method is associated with the Greek term *élenkhos*. Thus, based on the epistemological texts or texts that refer to Popper's critical rationalism and the Platonic early dialogues, we offer an attempt to highlight some convergences between the two philosophers, having the notion of refutation as a central analysis category. We conclude that an approximation can be made between the Socratic-Platonic refutation and the epistemology of Popper and his critical rationalism, especially from the image of a “critical ethos” forged by the Platonic dialogues that point to Socrates as a model of critical rationality and intellectual modesty.

**Keywords:** refutation, Popper, *élenkhos*, Plato

## LISTA DE ABREVIACOES DAS OBRAS PLATÔNICAS CITADAS

*Ap.* – *Apologia* (*Apologia de Sócrates*)

*Euthd.* – *Euthydemus* (*Eutidemo*)

*Grg.* – *Gorgias* (*Górgias*)

*Men.* – *Meno* (*Mênon*)

*Phd.* – *Phaedo* (*Fédon*)

*Phdr.* – *Phaedrus* (*Fedro*)

*Sph.* – *Sophista* (*Sofista*)

*Tht.* – *Theaetetus* (*Teeteto*)

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>12</b>
<b>CAPÍTULO 1 – A CENTRALIDADE DA REFUTAÇÃO NO PROJETO EPISTEMOLÓGICO E CIENTÍFICO DE KARL POPPER.....</b>	<b>23</b>
1.1 POPPER E O PROBLEMA DA INDUÇÃO .....	27
<b>1.2 A POSSIBILIDADE DE REFUTAÇÃO COMO CRITÉRIO DE DEMARCAÇÃO CIENTÍFICO.....</b>	<b>31</b>
1.3 A DISTINÇÃO POPPERIANA ENTRE VERDADE E CERTEZA E A NOÇÃO DE VEROSSIMILHANÇA.....	44
<b>CAPÍTULO 2 – O ÉLENKHOS E A REFUTAÇÃO SOCRÁTICO-PLATÔNICA NOS DIÁLOGOS DE JUVENTUDE DE PLATÃO.....</b>	<b>49</b>
2.1 AS RAÍZES ETIMOLÓGICAS DO ÉLENKHOS E SEU USO ENQUANTO PRÁTICA SOCRÁTICA NOS DIÁLOGOS DE JUVENTUDE .....	51
2.2 REFLEXÕES “METADIALÉTICAS” SOBRE A REFUTAÇÃO EM PLATÃO .....	53
2.2.1 <i>Apologia de Sócrates</i> .....	54
2.2.2 <i>Górgias</i> .....	60
2.2.3 <i>Mênon</i> .....	65
2.2.4 <i>Sofista</i> .....	68
2.3 O ÉLENKHOS ENQUANTO MÉTODO FILOSÓFICO.....	73
<b>CAPÍTULO 3 - ANÁLISE DO ÉLENKHOS A PARTIR DO GÓRGIAS.....</b>	<b>80</b>
3.1 A REFUTAÇÃO DE GÓRGIAS (447A- 461B).....	81
3.2 A REFUTAÇÃO DE POLO (461B-481B).....	91
3.3. O FRACASSO DA REFUTAÇÃO DE CÁLICLES (481B-527E) .....	100
<b>CAPÍTULO 4 - O RACIONALISMO CRÍTICO E SUAS RELAÇÕES COM A ATITUDE FILOSÓFICA SOCRÁTICO-PLATÔNICA.....</b>	<b>112</b>
4.1 O RACIONALISMO CRÍTICO DE POPPER.....	114
4.2 O RACIONALISMO CRÍTICO, AS FONTES DO CONHECIMENTO E A AUTORIDADE DA CRÍTICA.....	125

4.3 O RACIONALISMO CRÍTICO ENQUANTO HERDEIRO DO ESPÍRITO SOCRÁTICO-PLATÔNICO.....	128
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>141</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>144</b>

## INTRODUÇÃO

Por conta de seu caráter fundador de uma variedade de questões filosóficas, o pensamento de Platão pode ser compreendido como o ponto de partida para uma série de debates e formulações que perpassam praticamente toda a história da Filosofia ocidental. Muito do que se discutiu ao longo de mais de dois mil anos de história da Filosofia tem como base concepções teóricas e questões inseridas na obra platônica. Entendimento semelhante é expresso na célebre afirmação do filósofo e matemático britânico Alfred North Whitehead (1861-1947), que afirmou ser a tradição filosófica europeia nada mais do que uma série de notas de rodapé à filosofia de Platão (WHITEHEAD, 1978, p.39).

A concepção de Whitehead pode parecer um tanto hiperbólica, mas é incontroverso que a filosofia platônica teve uma influência considerável nos mais diversos sistemas e pensamentos filosóficos, algo que ecoa até os dias de hoje. Dentre as áreas em que a influência platônica se faz mais presente na contemporaneidade, podemos citar a filosofia da linguagem, a filosofia da matemática e a epistemologia (LECLERC, 1990). Se voltarmos nosso olhar para o campo da epistemologia, nota-se que uma concepção que articula um forte diálogo com Platão é a de Karl Popper (1902-1994), pensador austríaco que teve grande destaque no século XX na epistemologia e na filosofia da ciência, estendendo sua influência até outros campos, como a filosofia política e outras áreas.

Os debates e problemas discutidos por Popper se inserem em um contexto de diversas mudanças no espírito científico, que se acentuaram a partir do fim do século XIX e o início do século XX. A visão de mundo construída a partir da consolidação da revolução científica e do estabelecimento dos princípios básicos da física clássica elaborados por Isaac Newton (1643-1727) começara a ruir. Além disso, o modelo de conhecimento seguro, inspirado pela física newtoniana, também começava a ser questionado junto com a suas formulações teóricas, dando lugar a outras formulações, com destaque para as contribuições de Planck (1858-1947), na mecânica quântica, e Einstein (1879-1955) com a sua teoria da relatividade geral, apontando que o que se tinha de conhecimento mais seguro na época, a física clássica, não era tão seguro quanto se imaginava. É nesse contexto de questionamento da visão de mundo dominante e do modelo de ciência que Popper iniciou seus trabalhos filosóficos.

Ainda que sua construção teórica se debruce sobre os problemas e as dificuldades de sua época, Popper não ignorou a dívida que tinha com os antigos, especialmente com os

primeiros filósofos gregos (mais precisamente, dos pré-socráticos a Platão). Entendidos como uma espécie de modelo da racionalidade e da crítica, os primeiros filósofos são interpretados por Popper como responsáveis pelo empreendimento humano da filosofia e da ciência que floresce posteriormente na sociedade. Esse reconhecimento se faz presente, por exemplo, no ensaio *De volta aos pré-socráticos*, apresentado inicialmente como uma palestra em 1958, publicado pela primeira vez em 1963 no livro *Conjecturas e refutações* e, posteriormente, incorporado à obra *O mundo de Parmênides*, dedicada exclusivamente a ensaios que refletem sobre a “aurora” da filosofia grega. Neste ensaio, Popper (2014a) afirma categoricamente que a contribuição primordial dos primeiros filósofos gregos foi a inauguração de uma tradição de discussão crítica sistemática. De acordo com sua leitura sobre esse período da filosofia, o ambiente de crítica sistemática teria permitido com que ousadas teorias cosmológicas sobre o universo pudessem ter sido criadas e debatidas em um clima de suficiente liberdade para serem questionadas por outros filósofos com suas concepções próprias de mundo, como se vê, claramente, na passagem abaixo:

É esplêndida a história inicial da filosofia grega, em especial a que vai de Tales a Platão. É quase bela demais para ser verdade. Em cada geração, encontramos pelo menos uma nova filosofia, uma nova cosmologia de impressionante originalidade e profundidade. Como isso foi possível? Não se pode, é claro, explicar a originalidade e o gênio. Mas podemos tentar lançar certa luz sobre eles. Qual era o segredo dos antigos? Sugiro que era uma tradição – a tradição da discussão crítica. (POPPER, 2014a, p.19)

Para além da filosofia convencionalmente chamada de “pré-socrática”, percebemos que a dívida com a filosofia grega se torna mais presente quando observamos a influência de Sócrates e Platão nas concepções de Popper. A partir do olhar epistemológico, podemos nos referir, logo de imediato, às relações estabelecidas entre Platão e Popper citando a possível aproximação entre a formulação platônica das Formas ou Ideias e a teoria popperiana de um mundo objetivo de conhecimento, ou terceiro mundo. Na concepção de Popper (2006a), nossa realidade consiste em três mundos interligados que se influenciam mutuamente. Temos o “mundo 1”, dos objetos físicos, o “mundo 2”, dos estados mentais, conscientes ou inconscientes, e o “mundo 3”, produto da criação humana ou do espírito humano<sup>1</sup>. Essa concepção busca instituir uma dimensão dos conteúdos objetivos do conhecimento que seja independente das crenças e vontades dos sujeitos que conhecem, operando um papel de

---

<sup>1</sup> “Nossa realidade consiste, portanto, de acordo com essa terminologia, em três mundos interconectados e que, de algum modo, se interinfluenciam e também se sobrepõem. (...) Esses três mundos são: o mundo 1, físico, dos corpos e dos estados, eventos e forças físicas; o mundo 2, psíquico, das vivências e dos estados psíquicos inconscientes; e o mundo 3, dos produtos espirituais.” (POPPER, 2006a, p.21)

regulação objetiva do processo epistemológico. Sobre a importância desse terceiro mundo para o conhecimento, informa-nos Popper (1975) que

o conhecimento é totalmente independente de qualquer alegação de conhecer que alguém faça; é também independente de crença ou disposição de qualquer pessoa para concordar; ou para afirmar, ou para agir. O conhecimento no sentido objetivo é *conhecimento sem conhecedor*: é *conhecimento sem sujeito que conheça*. (p.111, grifo do autor).

Sem adentrarmos em uma discussão mais detalhada sobre as Formas ou Ideias platônicas, o que não é nosso objetivo no presente trabalho, pensamos ser conveniente apenas mencionar, à guisa de introdução, a compreensão de Cherniss (1936), que entende as Formas ou Ideias como tendo sido introduzidas por Platão como hipóteses de entidade ontológicas independentes, que dariam conta de uma necessidade de estabelecimento de princípios para a compreensão de problemas de seu tempo pertencentes a diversas ordens: ética, epistemológica e ontológica. Isso levaria a uma unificação das dimensões ética, epistemológica e ontológica da vida humana. Nesse caso, poderíamos observar um ponto de convergência entre ambos. Ademais, é também o próprio filósofo austríaco que destaca a relação que pretende manter com o pensamento de Platão, ao afirmar que, quando se diz sobre o que ele chama de terceiro mundo, se “tem, admitidamente, muito em comum com a teoria das Formas ou Ideias em Platão” (POPPER, 1975, p.108).

No entanto, a diferença mais importante, em comparação com a concepção platônica das Formas ou Ideias, pelo menos como é assinalada por Popper (1975, p.124), é que, enquanto as Formas ou Ideias platônicas são imutáveis e fixas, a concepção do terceiro mundo de Popper comportaria objetos que mudam, sujeitos às correções operadas pela ação humana no processo epistemológico<sup>2</sup>. O “mundo 3” é “o mundo dos produtos objetivos do espírito humano (POPPER, 2006a, p.20)<sup>3</sup>. O grande papel de Platão em relação ao terceiro mundo, pelo menos segundo Popper (1975, p.123), seria o de ter sido o primeiro a descobrir essa realidade objetiva dos conteúdos do conhecimento. Platão teria descoberto não só o terceiro mundo como também parte da sua influência nos sujeitos que conhecem. É importante

---

<sup>2</sup> “... há um grande vácuo entre seu terceiro mundo [o platônico] e o meu; meu terceiro mundo é feito pelo homem e mutável. Contém não só teorias verdadeiras, mas também falsas, e especialmente problemas abertos, conjecturas e refutações.” (POPPER, 1975, p.123)

<sup>3</sup> “O que chamo de ‘mundo 3’ é o mundo dos produtos objetivos do espírito humano; isto é o mundo dos produtos da parte humana do mundo 2. O mundo 3, o mundo dos produtos do espírito humano, contém coisas tais como livros, sinfonias, esculturas, sapatos, aviões, computadores; e também, sem dúvida, coisas materiais que ao mesmo tempo pertencem ao mundo 1, como, por exemplo, panelas e cassetetes. Para a compreensão dessa terminologia é importante que todos os produtos planejados ou deliberados da atividade espiritual humana sejam classificados de mundo 3.” (POPPER, 2006a, p.20)

destacar que aqui é possível reconhecer uma certa aproximação com a filosofia de Platão somente se a entendermos não segundo uma concepção fechada ou excessivamente sistemática das Ideias, mas, sim, se as recolocamos no quadro mais aberto de investigação em torno de um universo inteligível de objetos do conhecimento. Enquanto Platão situava as Formas ou Ideias, com suas características próprias, como a universalidade e a imutabilidade, Popper situava as criações do intelecto humano, assumindo um universo inteligível em constante mudança.

Apesar de a proximidade entre Popper e Platão ter sido identificada pelo próprio pensador austríaco no que diz respeito à aproximação entre a formulação platônica das Formas e o Terceiro Mundo, como delineamos acima, nesta dissertação propomos a aproximação entre os dois filósofos por outro caminho. Tentaremos estabelecer uma aproximação entre as reflexões filosóficas de Popper e Platão a partir de outra faceta de suas investigações epistemológicas, ainda pouco explorada: aquela que diz respeito à relação entre a refutação socrático-platônica em relação com as concepções de ciência e racionalidade adotadas por Popper.

Ao observarmos as vertentes teóricas que estão na base da formação das concepções epistemológicas popperianas, o filósofo austríaco (POPPER, 2002, p.30-39) parece ter três em especial: o marxismo, a psicanálise – especialmente a vertente desenvolvida por Alfred Adler (1870-1937) –, e a física einsteiniana. O marxismo, do qual Popper fora adepto em sua juventude, mostrou-lhe como uma teoria que se propõe científica poderia ser desvirtuada, já que, mesmo que certas concepções teóricas fossem desmentidas pela realidade, nada poderia abalar a crença de que aquele tipo de teoria seria científica. A psicanálise, por sua vez, ofereceu-lhe um movimento análogo, por se constituir como uma teoria que explicava muitas coisas sem necessariamente o provar, fugindo de tentativas de refutação. Em contraste com as duas concepções anteriores, a teoria de Einstein apontava para explicações precisas do mundo, mas com um diferencial: o físico assumia que os testes empíricos poderiam refutar sua teoria. Todo esse conjunto proporcionou a Popper uma espécie de comparação entre uma atitude verdadeiramente científica, a de Einstein, com atitudes pretensamente científicas<sup>4</sup>.

Essa diferença entre a postura de Einstein e as posturas dogmáticas identificadas por Popper no âmbito do marxismo e da psicanálise aponta para outra concepção filosófica de base que ele carrega em sua epistemologia: a filosofia socrático-platônica. Essa influência

---

<sup>4</sup> As três vertentes teóricas destacadas funcionam como uma influência se vistas em conjunto. Com o marxismo e a psicanálise, Popper teria visto formas de pensamento e, conseqüentemente, práticas dogmáticas, não-científicas; enquanto isso, em contraste, teria visto um modelo de racionalidade crítica da ciência na física einsteiniana.

socrática é indicada por Popper logo no início de sua autobiografia intelectual, onde se apresenta como um “discípulo de Sócrates” (POPPER, 2002, p.2), alegando que a atitude crítica do pensador grego, considerado o pai da filosofia, seria um dos elementos que teria movimentado toda a sua atividade intelectual ao longo dos anos de pesquisa<sup>5</sup>.

Todo esse conjunto de concepções filosóficas destacadas, de uma forma ou outra, demonstra a importância de uma postura falibilista diante do conhecimento, ao contrário de uma postura infalibilista e dogmática, o que teria levado Popper, e também nos leva, a Sócrates e Platão. O infalibilismo caminha com uma espécie atitude dogmática diante do conhecimento, que pressupõe um certo grupo de teorias e concepções tão fortemente asseguradas que não podem conter qualquer equívoco. O infalibilismo, portanto, trabalha com uma noção mais firme acerca da certeza no processo do conhecimento. Já o falibilismo parte do pressuposto de que tudo pode estar eventualmente errado e que não podemos ter certezas definitivas sobre nossas teorias e crenças, já que todo processo de conhecimento humano é falível. Nesse caso, o mais correto seria uma atitude de reserva diante da pretensão humana de conhecimento, já que não seria possível uma fundamentação firme o suficiente para garantir um grau de certeza incontestável.

A atitude crítica e a visão falibilista sobre o conhecimento que Popper traz para o centro de suas concepções epistemológicas têm um matiz marcadamente socrático. Como evidência disso, podemos mencionar a caracterização que o próprio Popper faz do falibilismo na introdução da obra *Os dois problemas fundamentais da teoria do conhecimento*<sup>6</sup>, onde temos a afirmação de que “o falibilismo, naturalmente, não é outra coisa senão a ignorância socrática” (POPPER, 2013a, XXV).

Além disso, não só o falibilismo, mas a própria ciência é considerada por Popper como “ignorância socrática” em seu conjunto. Com efeito, segundo Popper, a pretensão de conhecimento seguro da ciência não seria tão diferente da pretensão de conhecimento com que Sócrates tinha que lidar em Atenas. No fim das contas, até a categoria de conhecimento mais bem estabelecida seria falível, o que faz com que uma atitude socrática se faça

---

<sup>5</sup> É importante destacar a ambiguidade que podemos encontrar quando falamos em Sócrates, já que o pensador grego nunca escreveu nada e tudo o que temos dele é fruto do que foi-nos legado por seus alunos, sendo Platão a principal fonte. Por isso é tão difícil uma distinção certa entre um pensamento socrático diferente do platônico. Quando Popper fala em Sócrates, se refere aos trabalhos considerados como de juventude em Platão, especialmente a *Apologia de Sócrates*, tratada como “a obra filosófica mais bela já escrita.” (POPPER, 2006b, p.51)

<sup>6</sup> Primeira obra escrita por Popper, mas publicada somente em 1978.

necessária em todo o processo do desenvolvimento científico (POPPER, 2013a, XXIV)<sup>7</sup>. Outro elemento que permite, de antemão, assinalar o conceito popperiano de ciência como uma forma de “ignorância socrática” pode ser encontrado no ensaio *O que é a dialética?*, presente no livro *Conjecturas e refutações*. Embora o ensaio se proponha a debater a dialética moderna hegeliana e seus desdobramentos, temos uma distinção importante em relação à dialética platônica que cabe menção aqui. Nas palavras de Popper (2018a, p.509), o significado do termo “dialética”

remonta a Platão; mas, mesmo na sua obra, ocorre numa variedade de acepções diferentes. Pelo menos, um dos seus antigos significados é muito próximo daquilo que atrás descrevi como ‘método científico’. E isso uma vez que é usado para descrever o método de elaborar teorias explicativas e de as discutir criticamente, o que passa pela questão de saber se elas são ou não capazes de explicar as observações empíricas, ou, usando a terminologia antiga, se são ou não capazes de ‘*salvar as aparências*’ (p.509, grifo do autor).

É verdade que o termo “dialética” é carregado de muitos significados, mesmo em Platão, mas é possível aqui também identificarmos um esforço de aproximação. Aparentemente, temos a afirmação de que a dinâmica dialética das perguntas e respostas seria próxima do desenvolvimento enxergado na ciência moderna, em que teorias são propostas e discutidas, sendo que o método de crítica consistente e sistemática se encarregaria de descartar algumas teorias e manter outras. Essa discussão crítica é presente em inúmeros diálogos socráticos e seria próxima do método científico de acordo com a concepção popperiana de ciência.

Assim, poderíamos nos perguntar: a convergência entre o pensamento socrático-platônico e Popper ocorreria, também, no que diz respeito à chamada refutação socrática ou refutação socrático-platônica? Como sabemos, esse procedimento é identificado com o termo *élenkhos* (ou na forma latina *elenchus*) e representa o expediente socrático presente com destaque nos diálogos de juventude de Platão<sup>8</sup>. Essa prática, exercida por Sócrates, consistia em, mediante uma série de perguntas que visam testar a coerência de uma tese assumida pelos interlocutores de Sócrates, vir a identificar possíveis contradições ou inconsistências. Caso essa tese se mostrasse contraditória ou inconsistente, o interlocutor deveria abandoná-la em vista de mudar sua posição, buscando outra melhor e que conseguisse

---

<sup>7</sup> “Portanto, até mesmo a teoria mais bem-confirmada pode nunca ser certa: nossas teorias *são falíveis e permanecem falíveis*, mesmo depois de terem sido brilhantemente confirmadas.” (POPPER, 2013, XXIV)

<sup>8</sup> Há intensa disputa acerca do modo de leitura dos diálogos platônicos, mas um dos poucos pontos de consenso diz respeito à divisão em três grupos: juventude, intermediários e tardios. Para mais informações sobre a cronologia de Platão, ver Lopes (2018) e Brandwood (2013).

passar incólume pela crítica socrática. O método da refutação repousa, portanto, sobre o entendimento de que toda opinião se origina em valores e crenças assentidas pelos indivíduos e que todas devem estar sujeitas a exame crítico. Esse não somente seria um primeiro passo da dialética, mas seria, de fato, um de seus elementos mais importantes, já que seria uma das principais características da relação entre Sócrates e Platão, que é a noção de que o saber verdadeiro tem que partir de uma consciência acerca da própria ignorância (DIXSAUT, 2012, p.84).

É verdade que Popper (2014b) já destacava explicitamente que o racionalismo crítico grego “atingiu o seu auge no método de refutação de Sócrates, o *elenchus*[...]” (p. 330-331), mas em que grau ele próprio incorporou essa noção em sua perspectiva metodológica?

Partindo do pressuposto, já delineado nesta introdução, de que existe uma convergência entre a filosofia de Popper e a filosofia platônica no que diz respeito às questões epistemológicas, propomos esclarecer a presença de elementos do *élenchos* socrático-platônico em Popper, rastreando os fundamentos que servem de ponto de diálogo entre os dois autores, assim como apontando as diferenças para a adequada compreensão desta relação. Para isso, devemos buscar uma compreensão básica da filosofia da ciência e do conhecimento em Popper, um entendimento do *élenchos* e o seu papel na dialética de juventude de Platão e, por fim, a forma com a qual podemos construir uma ponte que conecta esses dois pontos, aparentemente distantes, na tradição filosófica.

De forma específica, esta dissertação busca responder às seguintes questões: a) Qual o papel da refutação na epistemologia e na concepção de ciência popperiana e em que sentido ela se aproxima ou não da metodologia da refutação socrática dos diálogos de juventude de Platão? b) Que tipo de convergência podemos perceber entre a refutação socrático-platônica e as concepções de Popper sobre o conhecimento científico e a epistemologia?

Para se alcançar os objetivos aqui apresentados, esta dissertação pretende se desenvolver metodologicamente enquanto análise filosófica dos conceitos e compreensões mencionados através da análise bibliográfica. Em um primeiro momento, buscamos esclarecer, na obra de Popper, quais são as suas concepções centrais acerca do conhecimento científico e seu projeto de ciência, tentando analisar as imbricações entre refutação e ciência. Para isso, buscamos explorar, em Popper, sua obra principal de epistemologia e filosofia da ciência, compreendida em *A lógica da pesquisa científica* (1934), *Os dois problemas fundamentais da teoria do conhecimento* (1978), *Conjecturas e refutações* (1964) e *Conhecimento objetivo* (1972). Além dessas, pretendemos acrescentar comentários e observações a partir de outras obras do autor, desde que estejam em diálogo com que se

pretende discutir na dissertação, em especial, suas concepções epistemológicas iniciais e suas ideias acerca do racionalismo crítico. Nesse caso, destacamos, para além das obras citadas, a sua *Autobiografia intelectual* (1974), e *A sociedade aberta e seus inimigos* (1945), obra de filosofia política, mas que oferece a principal definição do que Popper entende por racionalidade e racionalismo crítico.

Com o intuito de estabelecermos o modo como a refutação socrática nos diálogos de juventude de Platão opera dentro das reflexões anteriormente apresentadas, serão examinados aqueles diálogos em que, mais explicitamente, observamos reflexões acerca do tema da refutação. Embora Platão não tenha dedicado nenhum diálogo específico à reflexão em torno do *élenkhos*, o tema é abordado particularmente na *Apologia de Sócrates*, no *Górgias*, no *Mênon* e no *Sofista*. Em cada um desses diálogos e na *Apologia* podemos destacar algum tipo de contribuição que pode ser pensada em sentido metadialético. Na *Apologia*, temos Sócrates enfrentando o tribunal e relatando as origens de sua prática de perguntas e respostas, refletindo sobre seus impactos na *pólis* e nos cidadãos de Atenas; no *Górgias*, temos três embates de Sócrates com Górgias, Polo e Cálicles, assim como observações acerca da importância da refutação na busca pela verdade; no *Mênon*, temos uma discussão acerca da importância do erro na busca do conhecimento; no *Sofista*, por sua vez, embora esta seja uma obra tardia de Platão, encontramos uma reflexão que se aproxima de uma definição daquilo que chamamos de “método socrático” ou da “refutação socrática”. Uma vez que a obra platônica em que mais se registra a ocorrência do termo *élenkhos* e seus correlatos é o *Górgias* (BRANDWOOD, 1976), nos debruçaremos com mais detalhes sobre este diálogo, aprofundando nosso comentário sobre o uso da refutação em seu contexto dialógico. Se, em um primeiro momento, trabalhamos com o diálogo no sentido de explorar as premissas da refutação socrática, em outro momento, buscamos aprofundar a interpretação do *Górgias* para captarmos o método socrático em movimento no jogo de perguntas e respostas, notadamente engendrado por Platão, entre Sócrates e seus interlocutores.

Assim, no capítulo 1 desta dissertação, pretendemos ampliar a explicação acerca da filosofia de Popper, detalhando sua proposta epistemológica, suas concepções acerca do papel da refutação enquanto elemento indispensável para o avanço do conhecimento e como estas estão relacionadas com a sua visão acerca da ciência moderna e da metodologia científica. Particularmente, é nossa meta refletir sobre as bases epistemológicas e científicas de Popper, apresentando suas principais características, mostrando como é possível sustentar a ciência moderna a partir de uma concepção falsificacionista, que trabalha com a refutação como elemento distintivo na demarcação entre a ciência e outras atividades humanas.

Em seguida, no capítulo 2, voltamo-nos para a filosofia de Platão na tentativa de expandir a nossa compreensão acerca da refutação socrático-platônica. Almejamos oferecer uma explicação aproximativa acerca do que consiste este procedimento, através da apresentação e comentário de passagens relevantes na obra platônica, passagens onde o próprio filósofo nos oferece algum tipo de observação em sentido metadialético sobre a refutação. Por mais que Platão nunca tenha tratado a refutação como tema central de um diálogo específico, o filósofo nos apresenta algumas reflexões sobre essa prática em diálogos como a *Apologia de Sócrates*, *Górgias*, *Mênon* e *Sofista*, objetos de nossa análise neste capítulo. Na sequência, discutimos a refutação socrático-platônica enquanto um possível método filosófico, considerando as análises e reflexões oferecidas por comentaristas contemporâneos.

No capítulo 3, apresentaremos uma análise dos usos (e da prática) do *élenkhos* no diálogo *Górgias*, tentando captar a refutação socrática em movimento no contexto dialógico, ampliando nossa compreensão do tema, avançando da discussão metadialética (capítulo 2), para o efetivo emprego do método nesse diálogo específico. Como mencionamos antes, esse diálogo é aquele em que a prática do *élenkhos* e mesmo a ocorrência desse termo, é particularmente evidente no *corpus Platonium*. Com efeito, nesse diálogo, vemos Platão, por meio do personagem Sócrates, operando uma série de refutações das opiniões apresentadas por seus oponentes. Debruçamo-nos sobre a aplicação destas refutações, tendo em vista as concepções epistemológicas presentes no diálogo.

Por fim, no quarto e último capítulo desta dissertação, apresentamos uma discussão sobre o racionalismo crítico de Popper, apontando suas principais características, suas divergências com outras formas de racionalismo e as possíveis convergências com a refutação socrático-platônica. Partimos da hipótese de que o célebre conhecimento da própria ignorância pode ser identificado como um elemento de aproximação importante e que permite a conexão entre a dialética de juventude de Platão e a epistemologia de Popper, constituindo esta uma de suas principais influências. Pensamos ser possível oferecer uma reflexão que entenda a atitude crítica descrita por Popper enquanto elemento central da ciência e do avanço do conhecimento como socrática por excelência. Sendo assim, a refutação socrático-platônica não só é capaz de exercer certa influência em Popper, mas está incluída como base de toda a sua construção acerca do conhecimento e da ciência.

Por fim, é importante ressaltar que devemos considerar alguns paradigmas de interpretação quando trabalhamos com a leitura dos diálogos de Platão. Isso parte do fato de que o filósofo grego escreveu em um período em que a escrita como recurso filosófico

começava a ser empregada de forma sistemática. Além disso, Platão escreveu em forma de diálogos, e não tratados, o que torna um pouco mais difícil a interpretação, já que não se apresentava como personagem em nenhum deles. Tentar extrair um “pensamento de Platão” é uma tarefa que envolve uma imersão nos diálogos em seus mais variados aspectos, sempre com um olhar crítico para a espécie de movimento dialético presente em cada contexto. Diante disso, em torno da interpretação de Platão, podemos destacar dois paradigmas principais: o **unitarista** e o **desenvolvimentista**.

A perspectiva **unitarista** interpreta as diferentes posições expressas nos diálogos de Platão com o olhar que entende fases de apresentação de uma doutrina filosófica unificada, subjacente nas diversas obras. Essa perspectiva não precisa necessariamente compreender uma concepção rígida de doutrina filosófica, pré-concebida em Platão, mas compreende que algum núcleo unificador se faz presente em toda a obra platônica e que este núcleo é exposto de forma gradativa e pedagógica ao longo dos diálogos das mais variadas fases dos escritos de Platão. As possíveis mudanças captadas ao longo da obra de Platão são mais um avanço na exposição de certas doutrinas do que necessariamente o desenvolvimento ou recuo em relação a determinada compreensão filosófica.

Em sentido diverso, pensa a perspectiva **desenvolvimentista**, que lida com os diálogos enquanto um processo de desenvolvimento do pensamento filosófico de Platão, apresentando doutrinas distintas e, até mesmo, em certos casos, contraditórias, sendo necessário então uma organização dos diálogos de forma cronológica para ser possível identificar as faces do pensamento de Platão, suas alterações ao longo do tempo, quais doutrinas foram mantidas e quais teriam sido abandonadas. Essa concepção acaba reconhecendo em Platão um movimento maior na formulação de certas ideias, comportando avanços e recuos expressos e detalhados nos diálogos.

Afirmar a superioridade de um paradigma em relação ao outro é uma tarefa que exige bastante esforço interpretativo<sup>9</sup>. O distanciamento que nos é imposto em relação à obra platônica não nos permite elaborar determinadas teorias que possam estabelecer de forma relativamente definitiva um paradigma de interpretação como superior ao outro, o que acaba por nos forçar a realizar uma escolha acerca do paradigma adotado no trabalho presente. No entanto, diante do que foi apresentado nos parágrafos acima, destacamos que adotamos uma concepção desenvolvimentista da obra de Platão. Tal concepção nos possibilita efetuar um

---

<sup>9</sup> Entendemos que o debate acerca dos paradigmas de leitura de Platão ultrapassa o objetivo da presente dissertação e é de extrema importância e complexidade. Por isso, decidimos por um posicionamento diante da apresentação entendendo que a questão é muito mais ampla e com mais nuances do que a breve apresentação aparenta.

trabalho de interpretação da obra platônica que consegue destacar certos movimentos conceituais que nos permitem realizar um maior diálogo entre as diferentes obras tratadas, especialmente aquelas que se situam em grupos cronológicos diferentes, além de permitir uma leitura que reconheça o caráter aberto, portanto pouco sistemático, do pensamento deste que talvez seja o maior filósofo da tradição ocidental.

## **CAPÍTULO 1 – A CENTRALIDADE DA REFUTAÇÃO NO PROJETO EPISTEMOLÓGICO E CIENTÍFICO DE KARL POPPER**

Karl Raimund Popper nasceu em 28 de julho de 1902 em Viena e morreu em 17 de setembro de 1994 em Londres. Em sua vida longa, passou por todo o conturbado século XX e assistiu a uma grandiosa mudança na sociedade, tanto no contexto de grandes mudanças no pensamento filosófico e científico, como nas grandes mudanças políticas e sociais que agitaram o século.

No campo da epistemologia e filosofia da ciência do século XX, é tido como uma das principais referências, tendo desenvolvido uma proposta original de ciência, na tentativa de superar os impasses e dificuldades que essa enfrentava naquele contexto. Na primeira metade do século, debateu com a concepção científica do Círculo de Viena, também conhecida como positivismo lógico ou neopositivismo. Na segunda metade do século, voltou-se para um debate com as novas discussões da epistemologia e com seus críticos. Além da filosofia da ciência e da metodologia científica, Popper também trouxe contribuições importantes para outras áreas do conhecimento filosófico, com destaque para a filosofia política e a filosofia da mente.

O começo de sua vida intelectual está imerso em um contexto de grandes mudanças na ciência, em especial na Física. No início do século XX, a ciência assiste à queda dos pressupostos básicos que sustentavam a física clássica, em especial o paradigma newtoniano. Aos poucos, como indica Poincaré (1995 [1905], p.115-126), o que se tinha como relativamente seguro em termos de pressupostos na física é contestado a partir de novos problemas científicos. Esse questionamento no bojo da física, de certa forma, também é um questionamento que diz respeito ao que a humanidade concebia como a espécie mais segura de conhecimento, o que acabou por acarretar questionamentos também no que dizia respeito à epistemologia e à ciência como um todo. Parte considerável da obra de Popper é uma tentativa de entender o que estava por trás dessas mudanças e qual seria o papel desempenhado pela filosofia em sua compreensão, orientando o fazer científico.

Para além do contexto epistemológico e científico, Popper também estava imerso em um mundo que experimentou grandes transformações políticas e sociais. Em seus 92 anos, viveu duas grandes guerras que devastaram a Europa, assistiu à emergência e queda de

regimes políticos socialistas na Rússia e no Leste Europeu; assistiu também à ascensão e queda do nazifascismo na Europa, inclusive em seu país, a Áustria, o que lhe obrigou a fugir de seu país de nascença por conta de sua origem judaica, buscando refúgio na Nova Zelândia. Em sua juventude, Popper viveu uma época conturbada politicamente, mas presenciou também uma experiência de grande entusiasmo com o conhecimento na Viena do início do século XX.

Como bem aponta Hacoheh (2016), a Viena do início do século XX vivia uma emergência das artes, das ciências e da contestação; esses fatores contribuíram de forma bastante impactante para as concepções filosóficas de Popper. Esse espírito aberto e iluminista é projetado nas ideias de uma ciência aberta e uma sociedade aberta, lugares do debate crítico pujante e livre. Em especial, duas experiências pessoais são destacadas pelo próprio filósofo (POPPER, 2002, p.30-39) como fundamentais para sedimentar sua proposta epistemológica futura: a primeira delas diz respeito ao curto período em que foi militante da juventude do Partido Comunista da Áustria (POPPER, 2002, p.32); a segunda diz respeito à sua experiência com a psicanálise, especialmente quando trabalhou para o psicanalista Alfred Adler em sua clínica infantil em Viena no auxílio de crianças carentes (POPPER, 2002, p.40).

Sua breve experiência como militante comunista, assim como sua imersão na prática psicanalítica, experienciada na clínica de Adler, mostraram-lhe a necessidade de uma melhor compreensão daquilo que se pode entender por ciência. Tomemos como exemplo sua relação com o marxismo. A noção marxista de que a história comporta leis de desenvolvimento da sociedade tem a pretensão de ser científica, mas ela acaba por resultar em uma crença quase profética por parte de muitos de seus adeptos. Uma noção de finalidade na história pode dar margem a certas concepções políticas autoritárias, exigindo praticamente uma atitude acrítica daqueles que a suportam, com consequências sociais bastante desagradáveis (POPPER, 2002, p.33).

Todo esse conjunto de experiências, contrastadas com o sucesso do método científico, fizeram com que Popper tivesse que lidar com uma espécie de dilema. O que ele enxergava em relação ao marxismo e à psicanálise era o oposto do que ele via com a ciência de sua época, ainda que essa estivesse atravessando grandes mudanças. Com efeito, as experiências na clínica psicanalítica e na sua militância comunista pareciam contrastar com os avanços experienciados pela física de sua época, especialmente a partir do trabalho desempenhado por Albert Einstein. O trabalho de Einstein teve um impacto absolutamente definitivo na visão de ciência adotada por Popper, marcando uma espécie de ponto de partida para as suas reflexões em vários pontos. Dias (2014) relata quatro pontos fundamentais de influência de Einstein na

filosofia de Popper: 1) a crítica à indução; 2) o caráter hipotético das teorias científicas; 3) a importância da atitude crítica e 4) a distinção entre a atitude crítica e a atitude filosófica.

Essa influência de Einstein na epistemologia de Popper é reforçada quando nos debruçamos sobre um pequeno artigo escrito pelo físico alemão em 1919 chamado *Indução e dedução na física*. Nesse artigo, Einstein lançava algumas pedras fundamentais que foram desenvolvidas posteriormente por Popper. A primeira a ser destacada diz respeito à indução. Einstein afirma que:

o progresso realmente grande da ciência natural surgiu de uma maneira que é quase diametralmente oposta à indução. A compreensão intuitiva dos aspectos essenciais do enorme complexo de fatos leva o pesquisador a construir uma ou várias leis fundamentais hipotéticas. A partir da lei fundamental (sistema de axiomas), o pesquisador extrai as suas consequências, de maneira tão completa quanto possível, por um método puramente lógico-dedutivo (EINSTEIN, 2005[1919], p.663).

Ao contrário do que poderia imaginar uma certa visão tradicional da ciência, Einstein entendia que o progresso das teorias científicas ocorreria de forma oposta à da indução. O verdadeiro poder no processo de construção teórica seria oriundo da “compreensão intuitiva” que levaria o cientista a construir leis fundamentais **hipotéticas**. Na visão de Einstein, o modelo da teoria científica começaria da compreensão intuitiva dos fatos, avançaria para a construção de leis fundamentais hipotéticas e terminaria na derivação de consequências dessas leis. Além disso, esse progresso só seria possível justamente pelo caráter hipotético das teorias científicas. Uma teoria

pode, assim, ser identificada como errônea, caso haja um erro lógico em suas deduções, ou como incorreta, se um fato não estiver de acordo com as suas consequências. **Porém a verdade de uma teoria nunca pode ser provada.** Pois nunca se sabe se, mesmo no futuro, não se encontrará uma experiência que contradiga as suas consequências; e, ainda, sempre se pode conceber outros sistemas de pensamento capazes de conectar os mesmos fatos dados (EINSTEIN, 2005, p.664, grifo nosso).

Einstein entendia as teorias científicas como hipotéticas, pois sua verdade não poderia ser provada em definitivo. Uma teoria bem sustentada pelas observações pode vir a ser falha no futuro e ser substituída, retirando a certeza do campo da teoria científica, abrindo espaço para um certo falibilismo em relação às teorias científicas. A influência de Einstein é reconhecida por Popper na mesma época em que esse breve artigo de Einstein foi escrito, embora não possamos estabelecer uma relação direta nesse ponto, já que Popper não a reconhece explicitamente. Entretanto, podemos fazer menção às práticas científicas empreendidas e às predições teóricas bem-sucedidas, especialmente em relação ao eclipse de 1919, que foram testadas com sucesso e abriram caminho para uma nova teoria da gravitação

e uma nova cosmologia, um avanço científico em relação a Newton. Assim, poderíamos ainda citar uma palestra dada por Einstein em Viena, o que teria deixado o filósofo austríaco, em suas palavras, “atordoado” (POPPER, 2002, p.37), o que indica o impacto da prática científica de Einstein nas ideias do jovem Popper.

A combinação de uma crítica à indução com a afirmação do caráter provisório das teorias científicas encontra eco no desenvolvimento da crítica popperiana à indução e na introdução do critério de demarcação falsificacionista na ciência. Einstein parece, portanto, sedimentar em Popper um conjunto de pressupostos que se faz presente nos fundamentos de sua visão epistemológica, como será mostrado no decorrer do capítulo.

Todo esse conjunto de pressupostos sedimenta a distinção entre atitude crítica e atitude dogmática<sup>10</sup>. É a partir de uma concepção da racionalidade da ciência e da epistemologia que Popper desenvolve uma ideia mais geral acerca da racionalidade humana, que nos oferece os fundamentos da epistemologia e da ciência. Assim, também serve de pressuposto básico para outras abordagens, que avançam para outras áreas, interesses posteriores desenvolvidos em sua obra e que não serão objeto de investigação no presente trabalho<sup>11</sup>.

Outro princípio norteador da filosofia de Popper é a compreensão das teorias filosóficas e científicas enquanto resultado da busca humana pela solução de problemas. Em um sentido geral, a humanidade lida com diversos aspectos de sua vida em uma incessante busca por soluções de problemas que aparecem pelo caminho. Em suas palavras,

toda teoria racional, seja científica ou filosófica, é racional à medida que tenta *solucionar determinados problemas*. Uma teoria só é abrangente e sensata quando relacionada a uma dada *situação problemática* e só pode ser racionalmente debatida mediante o debate dessa relação. (POPPER, 2010a, p.214, grifo do autor).

Essa formulação conduz Popper a um entendimento da racionalidade como voltada para a solução de problemas. Uma teoria só pode ser entendida como tal, se estiver conectada à tentativa de solução de problemas em dada realidade. É o choque entre a consciência, subjetiva, e a realidade, objetiva, que faz com que problemas sejam reconhecidos e as teorias, filosóficas ou científicas, sejam formuladas.

---

<sup>10</sup> Esta distinção será tema do último capítulo, mas podemos trazer para o debate, como sustenta Pereira (1993), o fato de que o vasto leque de interesses presente nas obras de Popper contém essa visão acerca da centralidade da crítica como base e elo fundamental.

<sup>11</sup> Seguramente, a filosofia de Popper não deve ser compreendida enquanto um sistema, pelo menos se entendermos a noção de uma filosofia sistemática como algo próximo ao que elaboraram os grandes filósofos sistemáticos da modernidade, especialmente os do idealismo alemão. Entretanto, podemos perceber certas conexões entre as diversas áreas da sua filosofia entrelaçadas por princípios que se fazem presentes em todo o momento em sua obra.

Debatendo sobre a existência ou não dos problemas filosóficos<sup>12</sup>, Popper (2018b) aponta que suas origens não estão necessariamente na filosofia, mas na atividade humana cotidiana, na matemática, nas formas de conhecimento existentes em cada época. Os problemas são transversais às disciplinas, atravessando dilemas que podem se encaixar em diversas áreas como as conhecemos em suas variadas divisões. Nesse sentido, observamos a filosofia auxiliando na resolução de problemas científicos, os quais demandam uma resposta filosófica ou questões que desencadeiam consequências ou postulam análises genuinamente filosóficas.

Em suma, teorias são respostas a problemas da realidade vivenciados pelos humanos e suas respostas podem atravessar um vasto campo de interesses, chegando às questões filosóficas. Assim, partindo do que foi apresentado acima, trabalhamos com a ideia de que a compreensão epistemológica de Popper se constrói, tal como expresso em suas obras, a partir de uma tentativa de responder a dois problemas principais da teoria do conhecimento e da filosofia da ciência: o **problema da indução** e o **problema da demarcação**.

### 1.1 POPPER E O PROBLEMA DA INDUÇÃO

Parte importante do trabalho teórico na ciência envolve explicar a validade das asserções científicas. Explicar a validade de uma determinada asserção científica é oferecer os motivos para que algumas asserções sejam aprovadas e outras descartadas. Para isso, a forma com que chegamos a essa conclusão é relevante, sendo que ela é justamente o que pode nos garantir sua validade.

Os argumentos acerca da validade de uma determinada asserção podem ser compreendidos a partir de dois grupos: os dedutivos e os indutivos. Um argumento dedutivo parte de premissas gerais que, se verdadeiras, transmitem a verdade para a sua conclusão. Na dedução, toda a informação presente na conclusão já está implícita nas suas premissas antecedentes. A indução parte do raciocínio oposto, do particular para o geral. Na indução, partimos de observações particulares, que nos permitem saltar para uma conclusão geral. Isso faz com que a conclusão seja algo inteiramente novo, não presente nas observações particulares (HEGENBERG, 1969, p.55-56).

A lógica indutiva entende que o conhecimento científico começa pela observação de eventos particulares, generalizados como leis universais a partir de sucessivas ocorrências. Segundo Popper (2013b, p.27-30), a lógica indutiva é compreendida a partir da relação entre

---

<sup>12</sup> Debate travado especialmente com Ludwig Wittgenstein (1889-1951) e seus adeptos.

enunciados singulares e universais. Partimos de enunciados singulares, como descrições de experimentos ou observações, e inferimos enunciados universais, tais como hipóteses ou teorias. O grande questionamento em relação à indução é justamente saber se o salto dado dos enunciados singulares para os enunciados universais é válido.

Nesse caso, o problema da indução consiste no fato de que, por mais que tenhamos inúmeros enunciados singulares, não se justificaria, em todos os casos, inferir um enunciado universal destes. As ciências empíricas formulam proposições universais que precisam ser válidas para um número amplo de eventos. Se os enunciados universais da ciência não se justificam, todo o empreendimento científico corre perigo. Na definição de Popper,

por “problema da indução” designa-se aqui a questão da validade ou da justificação das proposições universais das ciências empíricas. Dito de outro modo: enunciados factuais, que se baseiam na experiência, podem ser válidos universalmente? (POPPER, 2013a, p.3)

Podemos exemplificar isso a partir famoso exemplo popperiano dos cisnes brancos. Ao observarmos inúmeros casos particulares de cisnes brancos, nenhum número de observações é o suficiente para garantir a segurança de uma conclusão geral de que todos os cisnes são brancos. Nas palavras de Popper (2013b), “independentemente de quantos casos de cisnes brancos possamos observar, isso não justifica a conclusão de que *todos* os cisnes são brancos (p.27, grifo do autor). Ao afirmar uma lei geral do tipo “todos os cisnes são brancos” a partir de observações particulares de cisnes brancos, damos um salto explicativo que não está justificado. Essa dificuldade é algo com que Popper lida para buscar uma melhor fundamentação para o conhecimento científico, já que a lógica indutiva apresenta problemas nessa tarefa.

O olhar histórico sobre o problema da indução nos remete às reflexões de David Hume (1711-1776) na tentativa de responder se os conhecimentos humanos são justificados. Hume (2004 [1748]) observava que o que entendemos por relação de causa e efeito, na verdade, é fruto do hábito e do costume. Nós não temos elementos para além da experiência para fundar as relações de causa e efeito que supomos perceber no mundo. Por exemplo: quando vemos uma bola de bilhar acertar a outra, inferimos que o contato com a primeira bola causou o movimento da segunda, mas o que vemos, na verdade, é uma bater na outra. No fim das contas, inferimos a noção de que uma causou o movimento da outra, pois nos acostumamos com essas relações ao longo de toda a nossa experiência diante destes fenômenos. Pelo fato de termos visto uma bola de bilhar bater na outra inúmeras vezes, assumimos que ali se estabeleceu uma relação de causa e efeito meramente pelo hábito. Em suma, é o nosso hábito

de observar alguns eventos ocorrerem na sequência de outros que nos faz enxergar uma relação de causa e efeito.

Esse questionamento levantado por Hume gerou dificuldades para compreensão da indução enquanto princípio que norteia o conhecimento científico. Um número ilimitado de repetições de um determinado fenômeno não garantiria uma generalização segura para uma asserção universal em termos de uma teoria ou lei científica. Ao focar a reflexão sobre o problema humeano da relação de causa e efeito resultando na impossibilidade da indução, Popper (1975, p.15-17) divide-o em dois: o **problema lógico** e o **problema psicológico**. O **problema lógico** consiste no fato de que jamais podemos tirar conclusões universais a partir de experiências particulares, o que atinge diretamente a lógica indutiva. Já o **problema psicológico** consiste no fato de que o que nos induz a tirar conclusões universais de experiências particulares é o hábito ou costume, que faz com que determinadas expectativas sejam construídas na psicologia humana sobre o comportamento de determinados fenômenos, o que poderia acarretar certo psicologismo na fundamentação do conhecimento<sup>13</sup>.

Dentro de sua obra epistemológica, Popper procura oferecer uma resposta para o problema da indução, na tentativa de superar as dificuldades que ele acarretava. A resposta que Popper oferece a esse problema parte do princípio de que ele é intransponível. Portanto, a tentativa de dissolução do problema tenderia ao fracasso. A única saída seria contornar o problema, buscando algo que garantiria uma certa segurança no processo de validação do conhecimento e que não terminasse em um ceticismo radical ou em irracionalismo.

Em que consiste a resposta de Popper? Partindo do pressuposto de que não podemos superar as dificuldades impostas pelo problema, como ele é contornado? Ao buscar responder o problema lógico, Popper aceita as dificuldades impostas. Entretanto, opera-se uma inversão na compreensão desse problema. Se é verdade que não podemos afirmar a veracidade de uma asserção teórica universal a partir de observações particulares, entretanto, podemos determinar a sua falsidade. Popper (1975, p.18) reconhece que nenhuma quantidade de testes superados por uma teoria pode determinar sua veracidade, pois esta pode sempre ser falsa se no futuro vier a ser refutada<sup>14</sup>. E o inverso? Podemos determinar a falsidade de uma asserção teórica a partir da experiência empírica? Sim, podemos. É essa resposta que garante a superação do problema da indução.

---

<sup>13</sup> Psicologismo aqui é entendido como a fundamentação do conhecimento por meio da psicologia humana.

<sup>14</sup> “Nenhuma quantidade de asserções de teste verdadeiras justificaria a alegação de que uma teoria explanativa universal é verdadeira.” (POPPER, 1975, p.18)

No processo científico, temos quatro formas de submeter uma teoria a teste. A primeira é a busca por coerência interna: os fundamentos da teoria precisam ser logicamente válidos para que esta consiga sobreviver. A segunda é a sua forma lógica, para determinar se é uma teoria que possibilita consequências empíricas. A terceira é a comparação com outras teorias, para saber se a teoria em questão tem um conteúdo explicativo maior do que as concorrentes. Por fim, as aplicações empíricas das conclusões da teoria (POPPER, 2013b)<sup>15</sup>. É nesse último momento que temos a possibilidade de determinar se uma teoria resistiu ou não ao teste empírico. Uma teoria, ao contrário do que o senso comum supõe, não pode ser confirmada em sua última instância, mas pode, com muito mais segurança, ser refutada e descartada. Assim, a segurança que *não* podemos ter da confirmação de uma teoria científica, *temos*, entretanto, quando se trata de sua refutação. Quando uma teoria científica sobrevive ao teste empírico, essa sobrevivência é temporária, mas quando ela não sobrevive, é indício de que a teoria falhou em predizer algo sobre o mundo, o que indica que deve ser substituída ou corrigida para que novos testes sejam feitos e a teoria sobreviva na nova tentativa.

Em resumo, a resposta que Popper oferece para o problema da indução parte de dois princípios: a) nenhuma quantidade de testes superados por uma teoria garantem a alegação de que seja verdadeira; b) a falha da teoria em superar os testes empíricos pode nos indicar a sua falsidade enquanto uma asserção universal. Se retomarmos o exemplo dos cisnes, podemos exemplificar com maior clareza essa questão: nenhum número suficientemente alto de observações de cisnes brancos nos permite concluir que todos os cisnes sejam efetivamente brancos, mas uma única observação de um cisne negro impõe que a asserção “todos os cisnes são brancos” seja considerada falsa e tenha que ser abandonada. Enquanto não é racionalmente justificável raciocinar cientificamente a partir de exemplos particulares para estabelecer uma lei universal, é perfeitamente justificável raciocinar a partir de eventos particulares para determinar a falsidade de uma teoria.

A resposta de Popper faz com que a ciência possa ser garantida como um empreendimento racional e objetivo. Essa garantia é assegurada, pois se consegue superar os impasses da indução fugindo de uma fundamentação psicologista da ciência, já que o centro

---

<sup>15</sup> “Poderemos, se quisermos, distinguir quatro diferentes linhas ao longo das quais se pode submeter à prova uma teoria. Há, em primeiro lugar, a comparação lógica das conclusões umas às outras com o que se põe à prova a coerência interna do sistema. Há, em segundo lugar, a investigação da forma lógica da teoria com o objetivo de determinar se ela apresenta o caráter de uma teoria científica ou se é, por exemplo, tautológica. Em terceiro lugar, vem a comparação com outras teorias, com o objetivo sobretudo de determinar se a teoria representará um avanço de ordem científica, no caso de passar satisfatoriamente as várias provas. Finalmente, há a comprovação da teoria por meio de aplicações empíricas das conclusões que dela se possam deduzir.” (POPPER, 2013b, p. 31-32)

do processo de validação não está nem na indução e nem no mecanismo de formação de crenças subjetivas. Como Neiva (1998) comenta,

se os enunciados universais não podem ter base empírica, a ciência é, então, uma quimera, à qual nos acostumamos porque reduzimos o conhecimento científico, que deveria ser objetivo, à qualidade de subjetivo, psicológico, ou seja, efeito de hábitos adquiridos. (p.115)

Vejamus que a repetição de eventos particulares não pode nos oferecer garantia da verdade de uma teoria científica, o que faz com que esta tenha seu estatuto conjectural afirmado. Uma teoria científica nada mais é do que uma hipótese, uma conjectura acerca de um problema da realidade e, por conta de seu caráter conjectural, é sempre provisória. Diante disso, percebemos um modelo de ciência “dedutivista radical” na filosofia da ciência desenvolvida por Popper (2013a)<sup>16</sup>. A ciência se desenvolve a partir de um modelo hipotético-dedutivo. Primeiro lançamos uma hipótese acerca de um problema no mundo, para depois deduzirmos dela algumas consequências que serão testadas empiricamente. Não o inverso, começando pela observação particular e terminando em leis gerais. A resposta ao problema da indução reposiciona o papel do teste empírico em uma teoria científica.

Outro elemento a ser destacado, esse com maior destaque, é a importância que a refutação tem nesse entendimento que busca superar o problema da indução. Ela é deslocada para uma posição de centralidade, vindo a se tornar um dos principais elementos do projeto de ciência popperiano. A refutação é o que nos permite estabelecer o conhecimento científico como mais rigoroso do que outras formas de conhecimento justamente porque ela garantiria um grau de certeza superior ao de pretensas corroborações empíricas de uma determinada teoria. Quando uma consequência empírica de uma teoria é refutada, temos o indício de que há algo de errado em sua tentativa de descrição sobre os fenômenos que tenta explicar. É a refutação que ocupa lugar central na proposta de Popper ao problema da demarcação da ciência, o que veremos a seguir.

## 1.2 A POSSIBILIDADE DE REFUTAÇÃO COMO CRITÉRIO DE DEMARCAÇÃO CIENTÍFICO

---

<sup>16</sup> “Pode-se chamar de ‘*dedutivismo*’ radical a concepção defendida aqui segundo a qual todos os métodos de fundamentação científica baseiam-se estritamente na dedução lógica e não há nenhuma *indução* de qualquer tipo que seja enquanto método científico” (POPPER, 2013a, p.9, grifo do autor)

Estabelecida a resposta oferecida por Popper ao problema da indução, passemos a outra questão que orienta o seu projeto epistemológico, o problema da demarcação. Em que consiste o problema da demarcação? Na delimitação que Popper (2013b) faz, trata-se de “estabelecer um critério que nos habilite a distinguir entre as ciências empíricas, de uma parte, e a Matemática e a Lógica, bem como os sistemas ‘metafísicos’, de outra” (p.33). Em suma, é a pergunta “O que é a ciência?”. Uma outra formulação oferecida por Popper (2013a) sobre essa questão é: “Em que as ciências *empíricas* se diferenciam das ciências *não empíricas* e dos domínios *extracientíficos*?” (p.411, grifo do autor). As tentativas de resposta a esta pergunta procuram delimitar o que há de característico na atividade científica que permite com que seja estabelecida como tal, diferenciada de outras formas de conhecimento ou de atividades humanas, como é o caso das pseudociências.

Na compreensão do filósofo austríaco, o problema da demarcação é o mais importante, pois a principal razão para que a lógica indutiva tenha sido defendida como basilar para a atividade científica é a de que esta ofereceria um critério simples e evidente para a demarcação da atividade científica. Dos dois problemas (da indução e da demarcação),

o da demarcação é, a meu ver, o mais importante. Pois, a principal razão por que os epistemologistas de tendências empiricistas propendem para o “método da indução” está, aparentemente, em crerem que só tal método pode oferecer um critério adequado de demarcação. (POPPER 2013a, p.33)

De certa forma, a resposta oferecida ao problema da demarcação pode ser compreendida como uma continuação da sua crítica ao indutivismo, com seus desenvolvimentos alcançando um critério de demarcação para a ciência que estabeleça uma caracterização mais adequada para o conhecimento científico diante da impossibilidade da indução. A ciência era até então entendida como o conjunto de observações, ou verificações, particulares que suscitariam teorias ou leis universais. Portanto, nesse quadro, os problemas da indução e da demarcação estariam entrelaçados, e, tendo em vista essa conexão, se supunha que a indução deveria ser o critério distintivo do que é ciência, rejeitando toda a construção teórica que fugisse desse princípio.

No entanto, como bem notou Magee (1973, p.20), há uma diferenciação fundamental entre o critério construído por Popper e a posição da chamada “concepção tradicional de ciência”, alvo das suas críticas. Esta concepção faz referência a certo senso comum da atividade ciência, descrito também no último parágrafo, mas também aponta para a visão científica representada pelo Círculo de Viena, conhecido também por expressões como “positivismo lógico”, “empirismo lógico” ou “neopositivismo”. Isso fica evidente quando observamos a menção de Popper aos “epistemologistas de tendências empiricistas”. Quando

critica o problema da indução e da demarcação, é prioritariamente com esse grupo de filósofos que Popper está debatendo. Assim, não é nenhum exagero afirmar que a filosofia de Popper nasce no debate com os pressupostos filosóficos e científicos deste grupo.

A revolução científica provocada pelas mudanças na física no início do século XX não influenciou somente a filosofia de Popper. Como Schmitz (2019) apresenta, essas mudanças na física foram decisivas para o estabelecimento do Círculo de Viena. Seus pressupostos filosóficos herdados do empirismo e da análise lógica ajudaram na tentativa de achar lugar para a filosofia na sua relação com a ciência, assim como na criação de uma nova concepção de ciência a partir das inovações científicas da época.

Embora não possa ser considerado como um participante do movimento positivista lógico, Popper nutria relações próximas com seus membros. Por exemplo, *A lógica da pesquisa científica*, primeira obra de Popper, foi publicada na revista editada pelos membros do Círculo de Viena, a *Erkenntnis*, em 1934. É por esse motivo e pelo intercâmbio de ideias com os membros do Círculo, que Stadler (2007) considera Popper como alguém posicionado na periferia do grupo, não atuando como participante do círculo principal, mas dialogando sempre que possível com seus representantes.

A concepção de ciência do positivismo lógico, criticada por Popper, tinha dois objetivos claros: uma proposta de unificação das ciências e a expulsão da metafísica do meio científico. Nas palavras presentes em seu manifesto:

quer a Sociedade caracterizar sua orientação fundamental: ciência livre de metafísica. [...] A concepção científica do mundo não se caracteriza tanto por teses próprias, porém, muito mais, por sua atitude fundamental, seus pontos-de-vista e sua orientação de pesquisa. Tem por objetivo a *ciência unificada*. [...] Daí se origina a busca de um sistema de fórmulas neutro, um simbolismo liberto das impurezas das linguagens históricas, bem como a busca de um sistema total de conceitos. Aspira-se à limpeza e à clareza, recusam-se distâncias obscuras e profundezas insondáveis. Na ciência não há “profundezas”; a superfície está em toda parte: tudo o que é vivenciado forma uma rede complexa, nem sempre passível de uma visão panorâmica e frequentemente apenas apreensível por partes. Tudo é acessível ao homem; e o homem é a medida de todas as coisas. A concepção científica do mundo desconhece *enigmas insolúveis*. O esclarecimento dos problemas filosóficos tradicionais conduz a que eles sejam parcialmente desmascarados como pseudoproblemas e parcialmente transformados em problemas empíricos sendo assim submetidos ao juízo das ciências empíricas (HAHN; NEURATH; CARNAP, 1986 [1929], p. 9-10, grifo dos autores).

O manifesto do Círculo de Viena<sup>17</sup> visa a uma transformação dos problemas filosóficos em problemas empíricos, portanto, científicos, identificando muitos daqueles como pseudoproblemas. Como podemos notar, a linguagem tem um papel fundamental nessa tarefa, já que ela seria responsável por desnudar os supostos pseudoproblemas. O trabalho da filosofia seria, portanto, uma espécie de tradução desses “pseudoproblemas” em problemas empíricos, científicos, acabando com qualquer papel designado à metafísica. Em suma, uma espécie de “terapia linguística”.

Muitos filósofos se envolveram na crítica à metafísica, portanto, isso não é uma exclusividade dos participantes do Círculo de Viena. Entretanto, estes últimos ultrapassaram, em muito, os seus predecessores ou contemporâneos, ao afirmarem que a metafísica seria um resultado infeliz de uma etapa que já teria sido ultrapassada pelo pensamento humano. Em sua visão, os enunciados metafísicos seriam desprovidos de sentido e se constituíam como um atraso para a atividade científica e filosófica (SCHMITZ, 2019, p.16). Daí, temos o papel da verificação e da indução como critérios de significado e demarcação científica.

Para expurgar a metafísica da ciência, os positivistas lógicos propunham uma ciência marcadamente indutivista, cujo critério de demarcação estaria sustentado na verificação empírica<sup>18</sup>. O método da indução seria o método da ciência e este só poderia subsistir em torno da verificação empírica enquanto critério de demarcação. Não haveria nenhuma pressuposição apriorística das regularidades estudadas pela ciência, estas seriam constatadas depois do exame empírico da realidade (HAHN; NEURATH; CARNAP, 1986 [1929], p.15).

Por sua vez, esse critério de demarcação estava fundado em uma teoria verificacionista do sentido. A teoria verificacionista que serve como base para o critério demarcação de mesmo nome na ciência baseia-se em uma compreensão linguística de que as asserções da ciência empírica devem ser julgadas a respeito de sua verdade e falsidade pela observação empírica. Tais asserções precisariam ser logicamente possíveis de serem verificadas ou falseadas, caso contrário não poderiam ser estabelecidas como significativas. O enunciado de uma sentença, para a teoria verificacionista do sentido, envolveria indicar em quais condições se poderia comprovar sua veracidade ou falsidade (SCHLICK, 1936). Portanto, o sentido de uma sentença estaria no fato de ela poder ser verificada.

---

<sup>17</sup> Os membros do Círculo de Viena se organizavam institucionalmente a partir da Sociedade Ernst Mach. Portanto, o manifesto, conhecido pelo título, *A concepção científica do mundo*, é um manifesto de lançamento da sociedade com uma síntese das principais ideias defendidas pelo grupo.

<sup>18</sup> Stadler (2007, p.25) mostra que o verificacionismo e a ideia de uma ciência fisicalista unificada não eram universalmente admitidos por um tempo no Círculo de Viena. Entretanto, trabalharemos com estes dois aspectos, em destaque o verificacionismo, pois estes eram temas em disputa com a filosofia de Popper.

Assim, caso uma sentença não possa ser estabelecida como verificável, estamos diante de uma sentença sem sentido. Podemos ver como este critério é útil para a tentativa de livrar a ciência da metafísica. Uma teoria científica precisaria indicar as condições de sua verificabilidade e, portanto, uma teoria metafísica ou filosófica, seria uma teoria em que este critério estaria ausente. Nas palavras de Schlick (1936):

uma questão genuína é aquela para a qual uma resposta é logicamente possível. Este é um dos resultados mais característicos do nosso empirismo. Significa que, em princípio, não há limites para o nosso conhecimento. As fronteiras que devemos reconhecer são de natureza empírica e, por conseguinte, jamais serão definitivas. Tais fronteiras podem ser expandidas mais e mais. Não existe nenhum mistério insondável no universo (p.352, tradução nossa)<sup>19</sup>.

Portanto, o critério tradicional, calcado no verificacionismo, se assenta em uma noção de que as teorias só podem ser científicas se forem encontradas possibilidades de verificações empíricas do que afirmam, estabelecendo, assim, uma conexão entre teorias e a sua base empírica. Problemas que carecem disso seriam pseudoproblemas. Nenhuma teoria metafísica anterior teria, por conseguinte, um papel a ser desempenhado nesse processo, tornando-se, portanto, irrelevante para a ciência. Esse elemento é destacado por Blumberg e Feigl (1931), que apontavam, como exemplo, que geógrafos realistas ou idealistas poderiam debater a existência ou não de uma determinada montanha na África, mas sempre decidiriam a sua questão empiricamente por fatos, independentemente de suas diferenças metafísicas. Em última instância, as crenças anteriores de cada um não poderiam fazer nada em relação à existência da montanha ou não. Apenas a verificação empírica seria capaz de julgar as afirmações de cada um.

Em suma, o caminho teórico – em termos gerais – da visão científica do Círculo de Viena parte da lógica indutiva e, especialmente, da verificação, para que as teorias sejam demarcadas como científicas. Na visão indutivista e verificacionista, um acúmulo de observações aumenta o grau de certeza de uma proposição teórica e a capacidade que esta tem de ser verificada é o critério de demarcação da ciência. Nesse aspecto, o modelo de ciência criticado por Popper é o campo da indução, da verificação e da certeza. Entretanto, estes três aspectos encontrariam problemas para demarcar a atividade científica.

---

<sup>19</sup> “A genuine question is one for which an answer is logically possible. This is one of the most characteristic results of our empiricism. It means that in principle there are no limits to our knowledge. The boundaries which must be acknowledged are of an empirical nature and, therefore, never ultimate; they can be pushed back further and further; there is no unfathomable mystery in the world.”

Quais seriam as dificuldades encontradas pelo critério de demarcação discutido anteriormente? A primeira dificuldade, já discutida na seção anterior, é que a indução não poderia ser usada como critério para a ciência, pois ela efetivamente não existiria. Não seria possível extrair uma teoria científica universal de uma série de observações particulares. Nenhum número de observações particulares seria o suficiente para que as observações pudessem avançar em direção a leis gerais e universais.

Além disso, outro problema a ser destacado é que o critério de demarcação que fundamenta a observação empírica em um critério verificacionista do sentido acabava por deslocar o problema da ciência ao invés de resolvê-lo. Por apoiar a demarcação da ciência em um critério de significado, o critério verificacionista não resolveria o problema da demarcação e ainda o deslocaria para uma questão linguística acerca dos sentidos das asserções científicas, o que criaria mais um problema: qual seria o critério de significação? Nesse caso, seria o verificacionismo, mas Popper (2002, p.39-40) percebe que o verificacionismo teria mais um problema: ele precisaria encontrar um critério para distinguir o que é uma teoria do significado e uma teoria da demarcação científica. No fim das contas, criaria mais um problema, em vez de resolver a questão da demarcação.

Popper (2010b), destaca ainda outras dificuldades criadas pelo critério de demarcação verificacionista. A busca por uma definição precisa, para que esta possa dar segurança ao empreendimento científico, só faria com que o trabalho científico se debruçasse cada vez mais sobre problemas de definição. Ainda, cada definição acarretaria uma série de outras palavras que exigiriam definições posteriores em um regresso infinito, o que poderia simplesmente paralisar a atividade científica em meio a uma discussão linguística.

O verificacionismo ainda encontraria outro problema, já que, por si só, não apresentaria nenhum critério satisfatório de demarcação em comparação com outras atividades. A simples observação, ou verificação empírica, não conseguiria se diferenciar de outras atividades. Como observou Popper, a verificação também era um expediente utilizado por outras propostas teóricas com dificuldades para se afirmarem como científicas. Este seria o exemplo da astrologia, da psicanálise e da teoria marxista da história. Segundo Popper, as três teorias citadas também encontravam verificações empíricas a todo o momento e, nem por isso, tinham seu caráter científico bem estabelecido ou reconhecido. Como o filósofo destaca, citando o exemplo da psicanálise e do marxismo,

o elemento mais característico desta situação parecia-me o incessante caudal de confirmações, de observações que “verificavam” as teorias em questão. E este ponto era constantemente salientado pelos seus partidários. Um marxista não podia abrir um jornal sem descobrir, em cada página, provas

confirmativas da sua interpretação da História. Não apenas nas notícias, mas também na sua apresentação — que revelava a tendência de classe do jornal — e, sobretudo, como é óbvio, naquilo que o jornal *não* dizia. Os psicanalistas freudianos enfatizavam que as teorias eram constantemente confirmadas pelas suas “observações clínicas”. (POPPER, 2018c, p.88, grifo do autor)

O exemplo apresentado acima reforça o fato de que a verificação pode ser utilizada para confirmar qualquer construção teórica, pois ela é posterior e guiada pelo viés de confirmação daqueles interessados em preservar o caráter científico da teoria em questão. No fim das contas, teorias pretensamente científicas usam, também elas, a verificação como elemento confirmador de suas premissas e princípios, o que não as diferenciaria de outras teorias genuinamente científicas. A pretensa força da verificação seria, na verdade, a sua grande fraqueza, já que uma teoria que encontra variadas formas de verificação e que responde a todos os problemas, tem dificuldades em estabelecer os parâmetros necessários para a sua refutação, reforçando uma atitude dogmática e acrítica na ciência.

Assim, em suma, o problema de uma teoria que se pretende científica não é se ela consegue obter confirmações empíricas a partir do acúmulo de observações, mas sim a sua capacidade de prever fenômenos de forma adequada. Como é afirmado por Popper (2018d, p. 364), uma teoria é preferível quando apresenta um elevado conteúdo empírico, tendo um poder explicativo e preditivo maior, o que acarreta um maior rigor em seus testes. É somente assim que teorias se colocam sob o escrutínio do método científico e podem ser rejeitadas. Somente a partir deste princípio que podemos traçar uma linha que distingue a ciência do que não é ciência. Ainda segundo Popper (2018d p.382), a racionalidade científica não está no hábito de apelar para provas empíricas em apoio a seus dogmas, algo que até os astrólogos fazem, mas em um processo de crítica sistemática como um crivo bastante rigoroso para teorias científicas.

Ao buscar o exemplo para o caráter distintivo da ciência, Popper (2018c, p.89-90) retorna a Einstein, ilustrando sua explicação. A teoria gravitacional de Einstein levava à conclusão de que a luz deveria ser atraída por corpos pesados do mesmo modo que os corpos materiais. Como consequência disso, um teste empírico poderia ser desenhado<sup>20</sup>. A luz de uma estrela fixa distante deveria ser desviada quando passasse pelo Sol. Este fenômeno não poderia ser observado à luz do dia, mas durante um eclipse seria possível medir a distância da

---

<sup>20</sup> Nesse caso, podemos perceber de forma detalhada o processo hipotético-dedutivo. Temos uma construção teórica, uma hipótese, para depois derivarmos uma consequência empírica que precisa ser testada empiricamente. Em suma, este seria todo o processo da atividade científica: um processo de construção teórica aliado a testes rigorosos. A origem da hipótese pode ser oriunda de observações ou não. O que delimita a teoria é a capacidade de se pôr à prova em testes empíricos.

estrela e o possível desvio de sua luz ao passar pelo Sol. Foi exatamente isso que foi feito, o que corroborou a teoria de Einstein anos depois.

É notório destacar que uma previsão deste tipo envolve um risco muito grande. Se a observação mostrar algo diferente do que a teoria prevê, a própria teoria pode ser posta em xeque e descartada. No entanto, para Popper, é essa capacidade de ser desafiada pela realidade e a possibilidade de sucumbir aos fatos observacionais que faz com que teorias possam ser consideradas científicas. Assim, uma teoria científica, ao contrário do que se propunha anteriormente, não deveria ser confirmada pela realidade, mas deveria ter a possibilidade de ser refutada por ela. Tal é o critério de demarcação para a ciência, a sua *capacidade de ser falseada* (POPPER, 2018c)<sup>21</sup>.

Desse modo, a proposta de Popper para a superação do indutivismo como raciocínio científico padrão e da verificação como critério de demarcação admitia a experiência como fator preponderante de mediação, mas, assim como a sua resposta ao problema da indução, o filósofo operava uma mudança em relação ao papel que ela deveria ocupar. As teorias científicas não resultariam mais, portanto, do acúmulo de observações empíricas, mas são as experiências que deveriam regular as construções teóricas. A experiência não pode, pois, confirmar uma teoria, como se acreditava; antes, ela deve ser planejada e executada de modo a tentar *refutá-la*:

não exigirei que um sistema científico seja suscetível de ser dado como válido, de uma vez por todas, em sentido positivo; exigirei, porém, que sua forma lógica seja tal que se torne possível validá-lo através de recurso a provas empíricas, em sentido negativo: *deve ser possível refutar, pela experiência um sistema científico empírico*. (POPPER, 2013b, p. 38, grifo do autor)

A “forma lógica” da teoria, como afirmado acima, resulta de um raciocínio dedutivo e não mais indutivo. Uma hipótese é proposta para um determinado problema, o que gera uma consequência testável, que consiste no componente empírico da ciência. É justamente essa possibilidade da refutação – *falsificacionismo* – pelo teste que demarca o que é científico ou não.

A verificação empírica já não é mais entendida como central para compreensão de uma teoria como científica, mas sim a capacidade que uma teoria tem de ser refutada pelo teste empírico. A observação pode nos informar se uma teoria passou ou não no teste empírico, garantindo sua sobrevivência temporária. Se o teste empírico resultar em uma

---

<sup>21</sup> “O critério do estatuto científico de uma teoria é a sua falsificabilidade, ou refutabilidade, ou testabilidade” (POPPER, 2018c, p.91, grifo do autor)

contradição em relação às previsões e pretensões explicativas de dada teoria, isso poderia ser indicativo de que a própria teoria esteja errada. A possibilidade de ser refutada como critério de demarcação ataca de forma central teorias que se pretendem científicas, mas que acabam por propor demasiadamente explicações acerca do mundo. Teorias que tentam explicar um vasto leque de fatos a partir de poucos princípios encontram dificuldades para passar por este critério, pois não se constituem de modo que se lhes possam propor testes refutatórios.

Conclui-se disso que, para o critério de demarcação de Popper, uma boa teoria científica não seria aquela que consiga explicar tudo quanto é possível, mas sim aquela que possa afirmar a impossibilidade da ocorrência de certos fenômenos. Em outras palavras, uma boa teoria científica deve, antes de mais nada, demonstrar a impossibilidade de ocorrência de certos eventos. Ao prever tal impossibilidade, uma teoria introduz o elemento dos seus “falseadores potenciais”, que, caso ocorram, exigem o abandono da teoria ou sua reformulação com vistas à superação deste problema:

uma teoria será chamada de “empírica” ou “falseável” sempre que, sem ambiguidade, dividir a classe de todos os possíveis enunciados básicos nas seguintes duas subclasses não vazias: primeiro, a classe de todos os enunciados básicos com os quais é incompatível (ou que rejeita, ou proíbe): — a essa classe chamamos de classe dos *falseadores potenciais* da teoria; e segundo, a classe de enunciados básicos que ela não contradiz (ou que ela “permite”. (POPPER, 2013b, p.75, *grifo do autor*)

Portanto, podemos dividir os componentes dos enunciados empíricos (enunciados básicos) de uma teoria científica em dois: os permissivos e os proibitivos. Os primeiros são enunciados preditivos, consequências naturais de uma teoria científica, mais próximos daquilo que entendemos por verificação empírica. Os segundos são aqueles cruciais para que uma teoria sobreviva. Ao proibir a ocorrência de certos eventos, as teorias científicas estabelecem, de forma clara e objetiva, o critério pelo qual serão refutadas, os enunciados proibitivos. Em suma, os enunciados permissivos preveem a ocorrência de determinados acontecimentos enquanto os proibitivos indicam a impossibilidade de outros. Quando algo que é proibido pela teoria ocorre, é sinal de que sua consequência empírica foi refutada, o que exige reformulações teóricas ou o abandono da teoria quando esta refutação se torna sistemática.

Exemplificando o que falamos acima, podemos voltar à teoria de Einstein. Sua teoria previa que a luz deveria ser desviada quando passasse perto de um corpo com uma grande massa (enunciado permissivo) enquanto proibia o contrário, que a luz *não fosse desviada* quando passasse perto de um corpo com uma grande massa (enunciado proibitivo). O enunciado proibitivo é o refutador em potencial de uma teoria. Se, no experimento decorrente

da teoria de Einstein, a luz não se desviasse, sua teoria teria sido refutada, atestando a veracidade do enunciado proibitivo ou refutador potencial.

Acerca desse último ponto, ainda é importante destacar que uma teoria científica só pode ser dada como falseada quando descobrimos um efeito que possa ser reproduzido intersubjetivamente – de forma independente, a partir de vários observadores – e que contradiga sua previsão empírica de forma sistemática. Uma simples observação que contradiz a previsão pode não ser o fim do caminho para um sistema teórico, não dando motivos para seu falseamento, que só deve ser dado como certo se uma hipótese que descreva esse efeito falseador for proposta e sobreviver ao teste empírico (POPPER, 2013b)<sup>22</sup>.

O comentário acima é importante, pois, em outro momento, já na segunda metade do século XX, depois do debate com o positivismo lógico do Círculo de Viena, Popper (1979) reforça esse ponto, em um aparente recuo em relação à sua visão acerca da refutação. Admitindo ser possível, e até esperado, certo grau de perseverança e dogmatismo entre os cientistas, para que não abandonem de pronto teorias que não passaram nos primeiros testes<sup>23</sup>. Nesse caso, tais formulações tomam corpo quando Popper já estava debatendo com outras formulações científicas, especialmente as de Thomas Kuhn (1922-1996). Nesse caso, fica um debate em aberto, se Popper teria recuado em defesa de um dogmatismo leve ou se sempre defendeu essa posição desde os seus primeiros escritos em defesa do critério de demarcação falsificacionista.

Mesmo assim, no fim das contas, o falseamento total ou parcial de uma teoria acaba sendo o destino que podemos antecipar para nossas hipóteses a partir de uma perspectiva falsificacionista como a de Popper. Inclusive, os cientistas deveriam ficar contentes com o falseamento de uma hipótese, pois isso indicaria possíveis insuficiências de suas teorias, o que abriria o caminho para suas respectivas reconstruções com vistas ao progresso do conhecimento. O caráter demarcador da atividade científica não é a verificação por observações empíricas, mas a *possibilidade de ser refutada* por estas observações. A possibilidade de refutação é transformada no elemento que demarca a ciência de outras atividades. Mais ainda, são as refutações que permitem com que a atividade científica prossiga e o conhecimento humano avance em direção à verdade.

---

<sup>22</sup> “Só a diremos falseada [a teoria] se descobirmos um *efeito suscetível de reprodução* que refute a teoria. Em outras palavras, somente aceitaremos o falseamento se uma hipótese empírica de baixo nível, que descreva esse efeito, for proposta e corroborada. A essa espécie de hipótese cabe chamar de *hipótese falseadora*.” (POPPER, 2013b, p.76, grifo do autor)

<sup>23</sup> “Sempre acentuei, todavia, a necessidade de algum dogmatismo: o cientista dogmático tem um papel importante para representar. Se nos sujeitarmos à crítica com demasiada facilidade, nunca descobriremos onde está a verdadeira força de nossas teorias.” (POPPER, 1979, p.68)

Nesse quadro, avanço do conhecimento é pensado a partir de um processo que envolve, em simultâneo, conjecturas ousadas e tentativas rigorosas de refutação. Assim, o conhecimento tem sempre uma característica conjectural, pois o estatuto de nossas teorias acaba por ser provisório, o que faz com que nossas hipóteses sempre possam tentar ser refutadas. Portanto, o papel criativo da ciência se desloca para a proposta de conjecturas que busquem responder a problemas que foram encontrados a partir da refutação prévia. Deste modo,

para que o progresso em Ciência continue e a sua racionalidade não enfraqueça, nós precisamos não só de refutações bem-sucedidas como de sucessos inegáveis. Ou seja, temos que conseguir produzir, em um razoável número de vezes, teorias que comportem novas previsões, particularmente previsões de novos efeitos, novas consequências testáveis, sugeridas pela nova teoria e nunca anteriormente pensadas (POPPER, 2018d, p.403)

Teorias que se mantêm depois dos testes são temporariamente corroboradas e teorias refutadas sistematicamente vão perdendo força até serem superadas por outras conjecturas que serão novamente testadas e que trabalham para explicar um leque maior de fenômenos e sejam eficientes na superação dos testes falhados pelas conjecturas anteriores. O processo científico, para Popper, é uma constante formulação e substituição de teorias, que são geralmente derrubadas em testes rigorosos e que dão lugar a novas propostas teóricas que buscam explicar mais e melhor acerca do fenômeno estudado, passando pelos testes que as teorias anteriores não conseguiram passar.

Assim, a epistemologia de Popper (2018e) trabalha com a noção de que as teorias buscam a verdade, mas apenas de um modo conjectural, provisório, aproximativo. Essa perspectiva diferencia-se de outras duas: da essencialista e da instrumentalista. A perspectiva essencialista pressupõe o conhecimento das coisas a partir da descoberta de suas essências e a perspectiva instrumentalista pressupõe as teorias como meras criações humanas que não dizem respeito necessariamente à realidade, mas à forma com que falamos dela. Diante dessas três alternativas, a concepção de Popper entende que não conseguimos captar as essências das coisas e que, mesmo que nossas teorias sejam criações, instrumentos para trabalharmos com a realidade, elas ainda visam a uma aproximação com a verdade. Em termos científicos, não seria possível a existência de explicações últimas. O que podemos é criar hipóteses que tentem alcançar a verdade:

Poderíamos formular esta “terceira perspectiva” das teorias científicas de forma breve, dizendo que elas são *conjecturas genuínas* – suposições altamente informativas acerca do mundo que, apesar de não verificáveis (isto é, suscetíveis de ser demonstradas como verdadeiras), podem ser submetidas

a rigorosos testes críticos. São sérias tentativas de descobrir a verdade. (POPPER, 2018e, p.209, grifo do autor)

A perspectiva de Popper não rejeita a tentativa científica de alcançar a verdade, mas entende que esse trabalho não tem fim. Além disso, entende também que as conjecturas científicas são criações humanas suscetíveis a testes críticos rigorosos, o que possibilitaria uma maior aproximação com a realidade. Assim, teorias são construções oriundas de problemas, aos quais oferecem explicações, mas são essencialmente provisórias, pois novos problemas surgem, o que demanda novas explicações e, conseqüentemente, novas teorias. Nesse caso, se reforça a característica conjectural do conhecimento. As teorias que se mantêm são temporariamente corroboradas ao passo que as teorias refutadas vão sendo abandonadas por teorias novas. O esquema apresentado por Popper (1975, p.263) é o seguinte:

$$P_1 \rightarrow TT \rightarrow EE \rightarrow P_2$$

Primeiro, nos colocamos diante de um problema ( $P_1$ ); para responder a esse problema, criamos uma teoria (TT), que tenta lidar com o fenômeno em busca de uma explicação racional sobre seu funcionamento e especificidades; em seguida, propomos experimentos (EE) que colocam nossa teoria sob crítica sistemática. A partir de então, temos novos problemas ( $P_2, P_3, P_4, \dots$ ). Se o experimento for corroborado, nossa teoria se mantém de forma provisória. Se o experimento for refutado, é um indicativo de que nossa teoria possa ter compreendido errado algum elemento explicado, o que exige uma nova teoria explicativa e novos testes empíricos em uma sequência sem fim.

Essa dinâmica descrita acima, decisiva para a construção e teste de teorias, é importante também para compreendermos o avanço do conhecimento. O desenvolvimento teórico apresentado pelo esquema ocorre não pela acumulação de conhecimento e observações, mas pelo repetido choque entre uma teoria e a realidade. Também entre teorias contrárias que vão sendo substituídas umas pelas outras, quando estas se mostram melhores que as primeiras, sendo capazes de explicar mais acerca de determinado fenômeno, disso resultando conteúdos cada vez maiores de verdade (POPPER, 2018d)<sup>24</sup>.

Mais um ponto a ser destacado sobre o avanço no desenvolvimento das teorias científicas é a mudança que Popper opera na relação entre o desenvolvimento das teorias científicas e a compreensão acerca da probabilidade. Uma lógica indutiva e um critério de

---

<sup>24</sup> “...quando falo em desenvolvimento do conhecimento científico, não estou a pensar numa acumulação de observações, mas, sim, no repetido derrubamento das teorias científicas e sua substituição por outras melhores ou mais satisfatórias.” (POPPER, 2018d, p.362)

demarcação verificacionista nos levariam a compreender a teoria científica como portadora de uma probabilidade cada vez mais alta de estar certa em razão do número de observações empíricas, como se a observação de um determinado fenômeno nos levasse a acreditar que a chance de sua ocorrência futura aumentasse a cada repetição. Entretanto, para Popper, o caráter propriamente científico de uma teoria em relação à probabilidade seria o inverso disso. Uma teoria científica não deve ter alta probabilidade, mas sim uma probabilidade baixa. Nesse caso, é

preferível a teoria que nos diz mais, ou seja, a teoria que apresenta um índice mais elevado de informação ou *conteúdo* empírico, que é logicamente mais forte, que tem o maior poder explicativo e preditivo, e que pode, por conseguinte, ser *mais rigorosamente testada*, mediante a comparação de factos previstos com observações. (POPPER, 2018d, p.364-365, grifo do autor)

A teoria que mais nos informa sobre determinado fenômeno acaba assumindo riscos maiores, o que diminui o seu grau de probabilidade. Podemos ilustrar isso com um exemplo simples. Se for dito que amanhã irá chover ou não, essa afirmação tem o grau mais alto de probabilidade, 1, já que ela será verdadeira em qualquer caso. Agora, se for afirmado que irá chover, reduzimos o grau de probabilidade pela metade, 0,5. Se dissermos que amanhã irá chover em determinada localidade, acrescentamos uma afirmação que deve ser contrastada com a realidade, o que faz nossa probabilidade de acerto cair para 0,25 e assim por diante. Vejamos que à medida que vamos acrescentando informações que carregam consigo um maior conteúdo empírico e, conseqüentemente, maior risco, diminuimos o seu grau de probabilidade em troca de um maior detalhe nas previsões. Esse exemplo ilustra como Popper observa a sua proposta acerca da teoria científica em contraposição ao indutivismo e verificacionismo. Quando fazemos previsões derivadas de uma teoria, incluímos uma série de refutadores potenciais e o grande desafio e poder explicativo de uma teoria está em superar esses refutadores. Portanto, teorias científicas devem ter um alto conteúdo explicativo, a custo de um grau de probabilidade menor. É aí que reside o poder de uma teoria científica.

Essa reflexão sobre a probabilidade se encaixa perfeitamente no critério falsificacionista de demarcação. Uma teoria com uma série de falseadores potenciais, que se submete à crítica direta empreendida pelos testes empíricos, é uma teoria que precisa ser bem desenvolvida. Seu sucesso é um sucesso improvável e reside aí o poder preditivo de uma teoria. Mesmo com alto risco, a teoria consegue superar os testes e se manter de pé em um contexto de testes cada vez mais rigorosos.

O desenvolvimento científico e o progresso do conhecimento científico ocorrem quando essas teorias arriscadas são refutadas e novas teorias são propostas. Estas novas teorias precisam explicar o que a teoria antiga explicava, com o adendo de superar os problemas encontrados por elas nos testes empíricos. O teste empírico que derrubou uma teoria não pode derrubar a nova caso esta queira avançar com o conhecimento, este é o critério de progresso que Popper (2018d) apresenta. Uma boa teoria precisa ultrapassar o que o autor chama de “testes cruciais” para ser inovadora de verdade<sup>25</sup>.

Podemos notar que a refutação ocupa, mais uma vez, um papel de centralidade. Ela é o critério que permite afirmar a falsidade de uma teoria, demarcar o que é ciência e ainda é o elemento primordial para o avanço do conhecimento científico. Uma refutação nos informa sobre as deficiências das teorias científicas, o que exige teorias com maior potencial preditivo. Com isso, a refutação estabelece um caráter aproximativo da verdade em relação às teorias científicas, o que Popper desenvolve com a noção de verossimilhança, desenvolvida para lidar com a relação entre as teorias científicas e a verdade.

### 1.3 A DISTINÇÃO POPPERIANA ENTRE VERDADE E CERTEZA E A NOÇÃO DE VEROSSIMILHANÇA

Além do que foi discutido na crítica ao indutivismo e na introdução do falsificacionismo como critério de demarcação científico, temos uma importante reflexão, que amplia a discussão anterior, que é a distinção que Popper faz entre verdade e certeza. A compreensão de Popper acerca do tema da verdade é fruto de uma interpretação do trabalho do filósofo polonês Alfred Tarski (1901-1983), que teria oferecido um instrumental linguístico para permitir a sobrevivência da teoria da verdade como correspondência. Para Popper (2013a, XXVIII), Tarski teria oferecido uma explicação da correspondência entre enunciados e fatos a partir da construção de uma “metalinguagem” que seria capaz de falar tanto de fatos como de enunciados sobre os fatos. Essa proposta permite com que asserções da ciência possam ser classificadas como verdadeiras ou falsas.

No entendimento de Popper, as asserções científicas, em um nível mais básico, podem ser classificadas como verdadeiras ou falsas em um caráter objetivo, ainda que provisório, o

---

<sup>25</sup> “...eu *afirmo* que nós sabemos como é que uma boa teoria científica deveria ser e — mesmo antes de ela ter sido testada — que espécie de teoria seria melhor ainda, na condição de que ultrapasse determinados testes cruciais.” (POPPER, 2018d, p. 364, grifo do autor)

que acarreta o fato de que as teorias científicas teriam sempre um caráter aproximativo. A metáfora utilizada é a de um alpinista escalando uma montanha:

A posição da verdade no sentido objetivo – de correspondência com os fatos – e o seu papel como princípio regulador podem ser comparados aos do cimo de uma montanha habitualmente envolvido em nuvens. Um alpinista pode não ter simplesmente dificuldade em lá chegar – ele pode não saber se lá chegou, por ser incapaz de distinguir, no meio das nuvens, entre o cume principal e um pico secundário. No entanto, isso não afeta a existência do cume. (...) Ainda que possa ser impossível para o alpinista ter alguma vez a certeza de haver atingido o cume, ser-lhe-á frequentemente fácil aperceber-se de que não o alcançou (ou de que ainda não o alcançou) – por exemplo, quando se vê obrigado a retroceder perante uma escarpa pendente. De modo análogo, casos haverá em que estaremos inteiramente seguros de não haver atingido a verdade. Por aqui se conclui que, embora a coerência ou consistência não constitua um critério de verdade – pela simples razão de que mesmo sistemas demonstravelmente consistentes podem ser, de fato, falsos –, a incoerência ou inconsistência já comprova a falsidade. Assim sendo, se tivermos sorte, poderemos descobrir a falsidade de algumas das nossas teorias. (POPPER 2018d, p.378)

Tal como o alpinista do exemplo, o cientista procura a verdade, mas essa procura é difícil, nebulosa. Ele poderia achar que alcançou a verdade, mas isso se constituiria uma ilusão, já que ele não teria condições de saber se, de fato, a alcançou. Em contrapartida, com sorte, podemos descobrir a falsidade de nossas teorias (aqui, no caso, da crença de ter-se alcançado o cume). Desse modo, a certeza caminha muito mais ao lado do erro do que da verdade. Por isso que, diante dessa concepção de verdade, Popper trabalha com a noção de *verossimilhança*. O caráter aproximativo da verdade, como descrito anteriormente, sugere a noção de um “grau de melhor (ou pior) correspondência com a verdade, ou de uma maior (ou menor) semelhança ou similaridade com a verdade: ou (...) a ideia de (graus de) *verossimilhança*.” (Popper, 2018d, p.388, grifo do autor).

Essas reflexões nos remetem à seguinte questão: podem as teorias científicas se constituir como verdadeiras? Diante do que foi apresentado, as teorias, constituídas como conjuntos de afirmações sobre o mundo, poderiam ser verdadeiras, mas sempre estariam envoltas em um grau de dificuldade, restando um caráter aproximativo. Portanto, as consequências empíricas, os resultados observacionais, podem ser estabelecidos como verdadeiros, desde que de uma forma provisória. Esse caráter provisório remete diretamente à noção de que as teorias podem, no sentido exposto, ser verdadeiras, mas não certas.

Além da formulação acerca da verdade e da verossimilhança, temos a reflexão acerca da impossibilidade da certeza (POPPER, 2006b). Embora possamos estabelecer verdades científicas (ainda que provisoriamente), não podemos estabelecer certezas. Essa distinção é

elucidativa para entendermos a sua compreensão sobre a racionalidade humana. Para Popper, nossas teorias e explicações sobre o mundo podem ser consideradas verdadeiras, sem qualquer prejuízo para sua posição, embora vistas como verdadeiras em um sentido provisório:

Não podemos, racionalmente, ter a certeza como meta. Quando percebemos que o conhecimento humano é falível, também percebemos que *jamais* podemos estar *totalmente certos* de que não cometemos um erro. Seria possível formular isso da seguinte maneira: há verdades incertas – até mesmo proposições verdadeiras que consideramos falsas –, mas não certezas incertas. (POPPER, 2006b, p.15, grifo do autor)

Enquanto nossas teorias podem ser consideradas verdadeiras, pelo menos em seu entendimento de verdadeiro como a correspondência entre os fatos da realidade e o que dizemos sobre eles, elas não podem ser consideradas certas. Nunca podemos ter a completa certeza acerca de uma formulação teórica. Verdades incertas são proposições verdadeiras que podem ser refutadas no futuro, por isso são incertas. Agora, não é possível a existência de certezas incertas, uma contradição em termos.

Essa compreensão nos ajuda a entender o papel da crítica enquanto modelo de racionalidade. Conhecer algo envolve o reconhecimento daquilo que não sabemos acerca dele. A refutação nos indica que o único conhecimento que temos como certo é daquilo que não sabemos e é justamente esse tipo de conhecimento que impulsiona a busca humana pelo desconhecido. Como aponta Carvalho (1995), a proposta de Popper representa uma filosofia que nos encoraja na nossa busca pela verdade, mas desestimula um recuo para o terreno da certeza, ensinando-nos que temos que projetar conjecturas, ainda que ousadas, enquanto renunciamos à presunção indevida de sermos possuidores da verdade.

Popper vê a razão humana com um olhar crítico em seu mais alto grau. A segurança do nosso conhecimento não pode ser garantida por nossos acertos, sempre provisórios, mas pode ser ampliada a partir dos nossos erros, que são os mais sólidos indicativos de como nossa compreensão de mundo precisa ser modificada diante de uma realidade que lhe faz resistência (POPPER, 2018d, p.383)<sup>26</sup>. Tendemos a confirmar nossas expectativas em relação ao mundo, mas isso não acontece. Apenas as preservamos, sempre provisoriamente,

---

<sup>26</sup> “Com efeito, é unicamente em função desse objetivo, a descoberta da verdade, que nós podemos dizer que, apesar de sermos falíveis, temos esperança de aprender com nossos erros. Só a ideia de verdade nos permite falar judiciosamente de erros e de crítica racional, e é ela que torna possível a discussão — ou seja, a discussão crítica em busca de erros, com o sério propósito de eliminar tantos quantos pudermos, em ordem a aproximarmos-nos da verdade. Deste modo, a própria ideia do erro — e de falibilidade — implica a ideia de uma verdade objetiva como padrão que podemos não atingir.” (POPPER, 2018d, p. 383).

esperando uma futura refutação a partir da crítica. É nessa dinâmica do erro e do avanço para a superação do erro que a racionalidade humana opera.

Toda essa construção teórica acerca do processo do desenvolvimento científico, assim como o critério de demarcação apresentado por Popper, se embasam em uma compreensão específica acerca da racionalidade humana. Quando lida com o problema da indução, Popper sugere, como vimos, que mostrar a falsidade de observações particulares se constitui como terreno mais seguro no que diz respeito ao conhecimento científico e o conhecimento humano no geral. Nesse caso, temos uma racionalidade impedida de confirmar definitivamente nossas teorias sobre o mundo, mas capaz de garantir sua falsidade com muito mais segurança.

A compreensão implícita em todo o processo apresentado, assim como em todo o empreendimento de filosofia da ciência de Popper, é a de uma racionalidade falível, o falibilismo, em contraposição a uma perspectiva infalibilista. O principal elemento para compreendermos esta distinção entre falibilismo e infalibilismo é a relação da razão humana com o erro. A razão humana, na perspectiva popperiana, é limitada e muitas vezes está errada, sendo esta constatação a única garantia que podemos ter quanto a ela. Uma compreensão que percebe a razão como segura o suficiente para afirmar teorias sobre o mundo com alto grau de certeza é uma compreensão que não considera seus próprios limites.

Nesse sentido, a certeza caminha lado a lado com as pseudociências, segundo o raciocínio falsificacionista. Uma teoria que se diz certa a todo o momento ou que se propõe demasiadamente explicativa, abre espaço para uma categoria de raciocínio fundada na base do dogmatismo teórico total, que impede o conhecimento de progredir, operando uma espécie de blindagem teórica em certas concepções de mundo. Essa blindagem teórica consiste em inúmeras verificações *ad hoc* que visam salvar tais teorias da refutação. A racionalidade caminha ao lado da crítica e da percepção do erro. A refutação é a expressão dessa noção de racionalidade nas teorias científicas. Portanto, temos uma perspectiva da racionalidade mais como uma atividade crítica sistemática do que como uma fundação última e segura do conhecimento.

Propondo uma breve pausa na explicação da epistemologia popperiana, pretendemos, nos próximos capítulos, trazer à tona elementos da epistemologia platônica, da qual buscaremos a noção de refutação, noção a partir da qual, à frente, retomaremos a discussão do pensamento de Popper. A refutação (ou *élenkhos*) constitui, com efeito, um elemento central na prática socrática nos diálogos de juventude de Platão, que, conforme mostraremos a frente, pressupõe um modelo de conhecimento que guarda convergência com o racionalismo popperiano.

Depois dessa incursão na epistemologia platônica, retornaremos a Popper e sua compreensão acerca da racionalidade com intuito de realizarmos uma síntese do que foi exposto até agora.

## CAPÍTULO 2 – O *ÉLENKHOS* E A REFUTAÇÃO SOCRÁTICO-PLATÔNICA NOS DIÁLOGOS DE JUVENTUDE DE PLATÃO

Platão, na *Apologia de Sócrates*, nos apresenta um tipo de sabedoria presente em Sócrates. Diferentemente de um entendimento de sabedoria como o vasto conhecimento acumulativo sobre diversos assuntos, Sócrates se mostra sábio por saber reconhecer a própria ignorância<sup>27</sup>. Esse fato nos revela que a característica distintiva da verdadeira sabedoria consistia, na perspectiva socrática, em ter conhecimento da própria ignorância, o que é uma das principais características que operam uma distinção de Sócrates em relação aos seus interlocutores nos diálogos de juventude de Platão.

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

Elemento associado à própria prática de questionamento nos diálogos platônicos é a refutação socrática. O questionamento de Sócrates pode levar à refutação de um ou mais interlocutores como resultado para o fato de que a suposta sabedoria de seus interlocutores não se sustenta diante da crítica. O procedimento, que é frequentemente empreendido nos diálogos de juventude de Platão, mantém uma estreita ligação com o termo grego *élenkhos* e seus correlatos (em especial o verbo *elénkhō*), presente na obra platônica adquirindo um

---

<sup>27</sup> Sócrates parece operar uma mudança na noção comum do sábio tanto em relação à filosofia grega, como em relação à sua *pólis*. Uma sabedoria socrática em um sentido diverso ao de um saber acumulativo, enciclopédico, em relação aos primeiros filósofos, que não almejava saber a causa que governa o mundo (CORDERO, 2011, p.152). Além disso, nem uma espécie sabedoria prática ao estilo dos sofistas, capaz de ganhar grande prestígio em uma sociedade democrática, que presava pelo convencimento dos cidadãos nas assembleias (KERFERD, 2003 p.45-75).

significado próximo ao de “refutação”<sup>28</sup>. No entanto, embora se possa admitir que Sócrates pratique o *élenkhos* em alguns dos diálogos de juventude de Platão, nem o termo e nem a atividade se originam na obra platônica. Ambos, o termo e a prática, ocorrem desde antes de suas ocorrências nos diálogos de Platão. Segundo Lesher (2002), ambos ocorreram em trabalhos filosóficos e não-filosóficos criados antes de segunda metade do século quinto, quando o Sócrates histórico estava em atividade, e antes do século quarto, quando Platão nos apresenta uma série de diálogos filosóficos protagonizados pela figura de Sócrates<sup>29</sup>.

Nesse capítulo, refletimos sobre a refutação socrático-platônica e sobre o *élenkhos*, começando por uma reflexão etimológica e as possíveis modificações realizadas por Platão acerca do sentido do termo, seguindo para análise de seções da obra platônica que podem ser entendidas de forma metadialética acerca da refutação e, em seguida, concluímos com uma reflexão acerca da refutação socrático-platônica enquanto método filosófico a partir dos comentadores da obra de Platão. Como apontado na introdução, focamos em trechos de diálogos de Platão que comentam sobre a refutação ou sua diferenciação em relação a outras práticas, reservando uma análise mais minuciosa da refutação no contexto dialético para o capítulo 3, onde trataremos exclusivamente do diálogo *Górgias*, analisando a refutação socrático-platônica em ação. Nesse caso, pretendemos realizar uma análise da refutação socrático-platônica tanto em um sentido metadialético, como em um sentido mais prático, complementando uma análise mais metodológica com reflexões sobre seu uso no contexto dialético.

---

<sup>28</sup> O entendimento entre os comentadores é de que há um consenso em associar o *élenkhos* e seus correlatos à prática de refutação aplicada por Sócrates nos diálogos de juventude de Platão. Destaque especial é dado para Robinson (1945) e Vlastos (1994). Entretanto, há divergências acerca disso. Há quem defenda que o *élenkhos* não seja um termo apropriado para a identificação com certo procedimento investigativo socrático, mas sim que o verdadeiro termo que identifica a prática socrática seja *exétasis*, que tem o significado de “exame” e “investigação”. Essa posição é defendida por Tarrant (2002), por exemplo, que argumenta a favor do abandono do *élenkhos*, pois este deve ser entendido em um contexto de disputa, o que seria distante da intenção socrática de buscar a verdade. O termo *exétasis*, ao contrário, estaria mais associado à busca conjunta pela verdade em um contexto mais filosófico e menos agonístico, mais próximo da filosofia, portanto, distante da disputa argumentativa associada à sofística.

<sup>29</sup> “O Sócrates dos diálogos de Platão praticava o *elenchos* constantemente, mas nem o termo ou atividade se originaram com ele. Ambos ocorrem em obras filosóficas e não-filosóficas antes da parte final do século quinto, quando o Sócrates histórico estava em seu auge, ainda, bem antes do período no século quarto em qual Platão escreveu uma série de dramas filosóficos apresentando um personagem do mesmo nome (LESHER, 2002, p.19, tradução nossa).

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

## 2.1 AS RAÍZES ETIMOLÓGICAS DO *ÉLENKHOS* E SEU USO ENQUANTO PRÁTICA SOCRÁTICA NOS DIÁLOGOS DE JUVENTUDE

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

É importante ressaltar que, embora possamos encontrar semelhanças entre o gênero do discurso jurídico e a defesa de Sócrates na *Apologia*, podemos notar críticas de Platão à prática do *élenkhos* nos tribunais (MAFRA, 2009, p.73)<sup>30</sup>. Na prática jurídica ateniense, era permitido que as partes usassem expedientes externos à disputa, como testemunhas, discursos e evidências, mas no diálogo socrático, apresentado por Platão, esse embate nasce do confronto verbal entre os interlocutores. Essa diferença entre a prática jurídica e a prática empreendida por Sócrates nos diálogos também é destacado por Dorion (1990), que mostra como Platão opera uma verdadeira subversão do *élenkhos* jurídico. No contexto jurídico, o objetivo do confronto entre o acusador e o acusado limitava-se ao convencimento externo dos juízes para que o ponto fosse julgado a seu favor. Veja que o importante não era necessariamente o alcance da verdade, mas apenas o convencimento dos julgadores. Platão teria tomado essa prática do contexto jurídico, transpondo-a para o contexto do diálogo, mas deslocando o convencimento voltado para um alvo externo em direção ao personagem que

---

<sup>30</sup> “Embora haja semelhanças estruturais entre os gêneros dos discursos jurídicos e a *Apologia*, Platão faz várias críticas às práticas do *élenkhos* em vigor nos tribunais (...). Se, por um lado, na prática jurídica é permitido às partes envolvidas na disputa fazer uso de recursos exteriores ao *agón* (testemunhas e evidências), o *élenkhos* socrático, por outro lado, nasce do confronto verbal dos próprios interlocutores e não se furta à contingência e à imprevisibilidade inerente à conversação.” (MAFRA, 2009, p.73)

dialoga com Sócrates, ou seja, se voltando para uma dinâmica interna do diálogo entre dois interlocutores com posições distintas<sup>31</sup>.

Devemos ressaltar, contudo, que essa distinção não quer dizer que Platão tenha deslocado completamente a direção do *élenkhos* para uma dinâmica interna, abandonando elementos externos relacionados ao convencimento de uma certa audiência ou público. Podemos perceber, por exemplo, que se faz presente uma certa “audiência” acompanhando os debates de Sócrates com seus interlocutores em uma série de diálogos, com destaque especial para o *Protágoras* e o *Eutidemo*, onde estes elementos são apresentados com uma riqueza de detalhes ímpar. Há, ainda, uma certa retórica de Sócrates que se entrevê nesse conjunto de diálogos. Podemos ilustrar isso, por exemplo, com a posição de Lívio Rossetti, que afirma que a retórica socrática não pode ser deixada de lado ao analisarmos os diálogos socráticos, em especial os compostos por Platão. Em seu entendimento,

quando se trata de persuadir, Sócrates não é de modo algum inferior aos sofistas, e que há ao menos uma concorrência entre sua potência “psicagógica” e a potência “psicagógica” desses últimos. Isso não quer dizer que Sócrates e os sofistas utilizavam a mesma estratégia (o que ninguém nunca pretendeu dizer, aliás), mas pode-se conceber que renunciar a uma *tékhnē lógon* de tipo sofístico equivalha a renunciar a qualquer *tékhnē lógon*? (ROSSETTI, 2015, p.209).

Em suma, pode haver um efeito persuasivo no discurso socrático que não difere tanto assim dos sofistas criticados. Nesse caso, haveria uma disputa nos efeitos pretendidos por diferentes tipos de convencimentos, o que pode demarcar uma diferença fundamental entre a prática socrática apresentada por Platão e a prática sofística. Não pretendemos ampliar essa discussão acerca de uma possível retórica socrática, mas é importante assinalar como esses elementos se encontram presentes nas discussões envolvendo os diálogos socráticos, apontando possíveis novas compreensões acerca do método presente nos diálogos de juventude de Platão e seus possíveis desdobramentos teóricos<sup>32</sup>.

Além do possível elemento retórico no discurso socrático, outro aspecto importante a ser destacado é que pode haver um certo trabalho voltado ao público leitor fora do diálogo, possivelmente alvo dos diálogos escritos, em um caráter pedagógico dos diálogos platônicos. Esse ponto é explorado por Cotton (2014), que mostra como as etapas do processo dialético

<sup>31</sup> Platão, no *Górgias*, parece ampliar esta divisão entre a prática jurídica e a prática filosófica no debate entre Polo e Sócrates. Vamos explorar mais este tópico quando comentarmos acerca do diálogo mais a frente neste capítulo.

<sup>32</sup> O enfoque retórico, inclusive, pode mudar a visão que foi construída sobre o papel de Sócrates dentro da filosofia. Temos, por exemplo, esse enfoque levado ao extremo por Kerferd (2003, p.62) ao apontar que Sócrates seria um herdeiro e membro do movimento sofístico.

no diálogo platônico representam etapas da própria construção do conhecimento filosófico. Tomando como exemplo os diálogos de juventude, percebemos que reações comuns como aporia, perplexidade ou o sentimento de que não existem respostas para certos questionamentos seriam todos pensados visando a um processo de educação do leitor. Até mesmo os sentimentos negativos, como apresentados em certos embates, como pode ser o caso da discussão entre Sócrates e Cálicles no *Górgias*, seriam representativos de uma atitude diante do processo de busca pelo conhecimento.

Essas reações ao questionamento socrático podem representar um paralelo com o processo de aquisição do próprio conhecimento. Por isso, também podem servir, no contexto dramático dos diálogos, como elementos de reflexão acerca do questionamento, da refutação e da importância da aporia, como veremos adiante.

## 2.2 REFLEXÕES “METADIALÉTICAS” SOBRE A REFUTAÇÃO EM PLATÃO

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

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

Um rastreamento de comentários platônicos sobre a refutação foi feito inicialmente por Robinson (1941, p.21-24), apontando que esses comentários se encontram dispersos ao longo de todo o *corpus Platonicum*, tanto em diálogos considerados de juventude, marcados pelo uso desse procedimento no contexto dialógico, como em diálogos da fase de velhice de Platão, que lidam com temáticas mais amplas do que as questões, sobretudo éticas, tratadas na fase de juventude, assim como também se valem de outras metodologias de inquirição, como é o caso da metodologia de divisão (*diaíresis*) e da reunião (*synagoggé*). As principais obras em que podemos identificar estas reflexões sobre a refutação (ou o *élenkhos* socrático) são:

*Apologia de Sócrates, Górgias, Mênon e Sofista*. Tendo em vista tratarmos das reflexões, que poderíamos chamar de metadialéticas, e que estão presentes nessas obras, optamos por apresentar as obras na mesma sequência tratada por Robinson, mas também para tentar construir um caminho que respeita determinada proposta de disposição cronológica desses diálogos<sup>33</sup>.

Além disso, a ordem de apresentação foi escolhida também de acordo com o itinerário temático de cada uma. Na *Apologia*, temos a apresentação da questão da sabedoria socrática e as consequências de sua prática de questionamento e refutação; no *Górgias*, a diferenciação da refutação socrática para outras formas de refutação; no *Mênon*, a importância do questionamento, da aporia e da refutação e, no *Sofista* (embora este seja um diálogo da última fase da obra platônica), uma possível definição da prática em si mesma. Pretendemos explorar os trechos destas obras, contextualizando e expondo os comentários presentes acerca do *élenkhos* a partir de uma perspectiva “metadialética”. O que isso significa? Intentamos destacar indícios de reflexões metodológicas da prática socrática com o intuito de oferecer um esboço sobre como cada diálogo lida com essa temática em seu contexto, assim como quais tipos de reflexões podem ser feitas a partir de cada comentário para um melhor entendimento da prática, do conceito em si e da visão que Platão tinha acerca do conjunto. Não temos aqui a pretensão de oferecer, para cada diálogo, uma interpretação global ou uma análise exaustiva dos trechos em questão. O objetivo é somente oferecer algumas nuances pelas quais se pode apreender a noção de *élenkhos*.

### 2.2.1 *Apologia de Sócrates*

A *Apologia de Sócrates* constitui-se como uma das poucas obras platônicas que não é entendida como um diálogo (embora nela haja um breve diálogo quando Sócrates interroga Meleto, já no âmbito de sua defesa). A obra, com efeito, tenta retratar o julgamento de

---

<sup>33</sup> A delimitação da ordem cronológica de um conjunto de obras tão vasto e tão distante no tempo como a de Platão é sempre um problema, já que o afastamento temporal impede um olhar historicamente preciso sobre a ordem das obras. Nos estudos platônicos, nos últimos séculos, identifica-se um grande esforço para tentar elucidar algumas questões importantes envolvendo a datação dos diálogos. Segundo o que Brandwood apresenta (1990, 2013) a partir das análises estilométricas e cronológicas, assim como Lopes (2018), a visão dominante acerca da cronologia das obras platônicas, especialmente a partir da década de 1950 é a de que, se não podemos delimitar com precisão a ordem das obras platônicas (exceto as que permitem identificar pontos de continuidade intratextual), podemos dividi-las em três grupos: a, assim chamada, “fase de juventude”, a “fase intermediária” ou “de maturidade” e a “fase tardia” ou de velhice.

Sócrates perante o tribunal ateniense e seus acusadores, com ênfase na apresentação dos seus argumentos de defesa. Charles Kahn destaca que essa obra possui uma natureza peculiar, quase-histórica, chegando a compará-la com a *Oração Fúnebre de Péricles*, de Tucídides. Esse caráter especial da *Apologia* acaba contrastando com o restante da obra platônica. Em suas palavras,

a *Apologia* pertence a um gênero tradicional, o discurso de tribunal revisado para publicação; os diálogos [platônicos] pertencem a um novo gênero do “diálogo socrático”. Entretanto, na base deste contraste literário, existe uma diferença ainda mais fundamental. A *Apologia* reflete um evento público, o julgamento de Sócrates, que realmente aconteceu e no qual Platão e centenas de outros atenienses estiveram presentes. (...) Platão concedeu a si mesmo a quase total liberdade para imaginar a forma e o conteúdo de seus diálogos socráticos. A situação é diferente com a *Apologia*. Como versão literária de um discurso público, composto não pelo orador, mas por um membro do público, a *Apologia* pode ser entendida como um documento quase-histórico, como a versão de Tucídides da *Oração Fúnebre de Péricles*. (KAHN, 1996, p.88, tradução nossa)<sup>34</sup>

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

Ao iniciar o discurso em sua defesa, Sócrates tenta apresentar ao tribunal de onde teria advindo sua fala e sua reputação. É importante mencionar que essa apresentação acerca de sua “fama” (*ónoma*) vem logo após uma menção aos sofistas, em uma tentativa de diferenciação das práticas atribuídas a Sócrates com a que era atribuída aos sofistas. A própria menção à

---

<sup>34</sup> “The Apology belongs to a traditional genre, the courtroom speech revised for publication; the dialogues all belong to a new genre of ‘Conversations with Socrates.’ But underlying this literary contrast there is a more fundamental difference. The Apology reflects a public event, the trial of Socrates, which actually took place, and at which Plato and hundreds of other Athenians were present. (...) Plato has deliberately given himself almost total freedom to imagine both the form and the content of his Socratic conversations. The situation is quite different for the Apology. As the literary version of a public speech, composed not by the speaker but by a member of the audience, the Apology can properly be regarded as a quasi-historical document, like Thucydides’ version of Pericles’ Funeral Oration.”

reputação já pode ser entendida como uma espécie de marca com vistas à diferenciação em relação aos sofistas. Nesse sentido, Sócrates diz o seguinte em seu discurso:

Semelhante fama, atenienses, não me veio senão de certa sabedoria que me é própria. Que espécie de sabedoria? Possivelmente, uma sabedoria puramente humana, sendo de admitir que, de fato, eu seja sábio dessa forma. Os outros, sim, a que me referi há pouco, talvez sejam possuidores de uma sabedoria mais que humana, a respeito da qual não sei o que diga, visto não ter chegado a compreendê-la. (*Ap.* 20d-e)<sup>35</sup>

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

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

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

<sup>35</sup> Tradução de Carlos Alberto Nunes (2015 [1980]), cf. ἐγὼ γάρ, ὃ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, δι’ οὐδὲν ἄλλ’ ἢ διὰ σοφίαν τινὰ τοῦτο τὸ ὄνομα ἔσχηκα. ποίαν δὲ σοφίαν ταύτην; ἥπερ ἐστὶν ἴσως ἀνθρωπίνη σοφία: τῶ ὄντι γὰρ κινδυνεύω ταύτην εἶναι σοφός. οὗτοι δὲ τάχ’ ἄν, οὓς ἄρτι ἔλεγον, μείζω τινὰ ἢ κατ’ ἀνθρώπων σοφίαν σοφοὶ εἶεν, ἢ οὐκ ἔχω τί λέγω: οὐ γὰρ δὴ ἔγωγε αὐτὴν ἐπίσταμαι.

tais pretensões de conhecimento, tendo ao menos o pleno conhecimento da sua própria ignorância.

Em seguida, o questionamento de Sócrates se voltara para os poetas, acreditando que neles estava presente uma grande sabedoria. Após questioná-los, ele percebera que os poetas padeciam do mesmo mal dos políticos. Acreditavam, com efeito, saber muitas coisas e julgavam que eram sábios por isso, mas, na verdade, não conheciam estas coisas e se iludiam (*Ap.* 22b-c). Sócrates percebera, então, que não era por meio de uma sabedoria (*sophía*) que os poetas fazem os seus trabalhos, mas sim por meio de uma certa inspiração (*enthousiasmós*), próxima dos profetas e adivinhos<sup>36</sup>. Cabe mencionar a diferenciação que Sócrates empreende entre a sabedoria e a inspiração, o que pode indicar uma diferença em relação ao processo concernente à sua prática e a prática dos poetas. Como resultado deste questionamento, Sócrates teria atizado também a ira dos poetas contra ele.

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

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

Em consequência dessa investigação, atenienses, adquiri muitos inimigos da pior e mais perigosa espécie, fonte de toda sorte de calúnias a meu respeito e do qualificativo de sábio que me conferem. Em cada caso concreto, sempre as pessoas presentes imaginavam que eu era entendido no assunto em que punha a nu a ignorância dos demais. Mas o que eu penso, senhores, é que em verdade só o deus é sábio, e que com esse oráculo queria ele significar que a sabedoria humana vale muito pouco e nada, parecendo que não se referia

---

<sup>36</sup> Destacamos que o tema da inspiração poética retorna no *Fedro* (245a-c) como um dos modos de loucura divina e como ambas as menções são destacadas como positivas em seus respectivos contextos.

particularmente a Sócrates e que se serviu do meu nome apenas como exemplo, como se dissesse: homens, o mais sábio dentre vós é como Sócrates, que reconhece não valer, realmente, nada no terreno da sabedoria. (Ap. 22e-23b)<sup>37</sup>

Diante do entendimento acerca da sabedoria que lhe é atribuída, Sócrates, então, compreende que a sabedoria humana vale pouco perante a sabedoria dos deuses, ao mesmo tempo que entende que a sabedoria humana consiste em justamente ter conhecimento da própria ignorância. A consciência dessa forma de saber negativa – que reluta em afirmar positivamente um saber – decorre da caminhada de Sócrates em busca da sabedoria na *pólis*, onde percebe que políticos, poetas e artesãos julgavam saber o que não sabem. A investigação que Sócrates empreende é uma forma de testar a pretensa sabedoria dos cidadãos de Atenas e o ato de ser refutado diante deste questionamento é algo que pode conduzir as pessoas à sabedoria humana, jamais à divina. Essa diferenciação, pelo menos como é colocada na obra em questão, parece supor que há certo tipo de sabedoria divina que jamais seria alcançável pelos seres humanos, que devem se contentar com o conhecimento dos seus limites.

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

---

<sup>37</sup> Tradução de Carlos Alberto Nunes (2015[1980]) cf. ἐκ ταυτησι δὴ τῆς ἐξετάσεως, ὃ ἄνδρες Ἀθηναῖοι, πολλὰ μὲν ἀπέχθεται μοι γεγονάσι καὶ οἷα χαλεπώταται καὶ βαρύταται, ὥστε πολλὰς διαβολὰς ἀπ’ αὐτῶν γεγονέναι, ὄνομα δὲ τοῦτο λέγεσθαι, σοφὸς εἶναι: οἴονται γὰρ με ἐκάστοτε οἱ παρόντες ταῦτα αὐτὸν εἶναι σοφὸν ἢ ἄν ἄλλον ἐξελέγξω. τὸ δὲ κινδυνεύει, ὃ ἄνδρες, τῷ ὄντι ὁ θεὸς σοφὸς εἶναι, καὶ ἐν τῷ χρησμῷ τούτῳ τοῦτο λέγειν, ὅτι ἡ ἀνθρωπίνη σοφία ὀλίγου τινὸς ἀξία ἐστὶν καὶ οὐδενός. καὶ φαίνεται τοῦτον λέγειν τὸν Σωκράτη, προσκεχρηῆσθαι δὲ τῷ ἐμῷ ὀνόματι, ἐμὲ παράδειγμα ποιούμενος, ὥσπερ ἂν εἰ εἴποι ὅτι ‘οὗτος ὑμῶν, ὃ ἄνθρωποι, σοφώτατός ἐστιν, ὅστις ὥσπερ Σωκράτης ἔγνωκεν ὅτι οὐδενὸς ἀξίός ἐστι τῆ ἀληθείᾳ πρὸς σοφίαν.’

Podemos observar ainda que o resultado desse processo de investigação foi uma certa mudança de compreensão acerca da sabedoria, entendida agora como o conhecimento dos próprios limites e a modéstia intelectual em não afirmar conhecer aquilo que não se sabe. Isso nos remete ao conceito de “temperança epistêmica”, apresentado por King (2008), que enxerga em Sócrates uma postura de moderação alinhada ao *élenkhos*, que opera como um elemento inibidor de excessos quando lida com a pretensão de conhecimento. Nas palavras do comentador,

a sabedoria que Sócrates pode reivindicar possuir, portanto, não é totalmente distinguível da prática de *elenchus*. Por meio do *elenchus*, ele determina o valor epistêmico da reivindicação do deus, junto com seu sentido. Na verdade, ele valida a afirmação do deus de que ele é sábio, junto com sua própria afirmação de estar ciente de não saber nada grande ou pequeno. As duas afirmações, com efeito, *significam* a mesma coisa, mesmo que tenham sentidos diferentes. Sócrates é sábio; *e* ele não sabe nada grande ou pequeno. Mas isso significa que ele é moderado. Elenchus é uma prática que modera afirmações de conhecimento, colocando-as dentro de seus limites adequados com a determinação de seu valor de verdade. Sabedoria é, então, moderação expressa elenticamente (KING, 2008, p.353, tradução nossa e grifo do autor)<sup>38</sup>.

A sabedoria que Sócrates pode alegar não é inteiramente distinguível do *élenkhos*, tendo em vista que é através dele que podemos manter um estado de moderação no conhecimento. Esse estado de moderação é justamente esse reconhecimento de não se conhecer as coisas, tendo em vista que o seu oposto, a desmedida (*hýbris*), seria a arrogância presente naqueles que afirmam conhecer em excesso sem ter discernimento se isso é verdade ou não. Isso permite uma conexão entre as dimensões epistemológica e ética do *élenkhos*, mencionadas anteriormente.

De certa forma, a *Apologia de Sócrates* pode ser entendida, do ponto de vista da obra filosófica, a partir de uma visão que permite observar as consequências da prática socrática de questionamento e refutação. Do que podemos observar da *Apologia*, temos uma consequência fortemente negativa da prática para o próprio Sócrates, dentro de sua condição social, já que, segundo sua defesa, sua prática investigativa é, em última análise, uma das causas de sua

---

<sup>38</sup> “The wisdom that Socrates can claim to possess, then, is not wholly distinguishable from the practice of *elenchus*. Through *elenchus*, he determines the epistemic value of the god’s claim, along with its sense. In fact, he validates the god’s claim that he is wise, along with his own claim to be aware of knowing nothing great or small. The two claims, in effect, *mean* the same thing even if they have different senses. Socrates is wise; *and* he knows nothing great or small. But this means he is moderate. *Elenchus* is a practice that moderates knowledge claims, setting them within their proper limits along with determining their truth value. Wisdom is, then, moderation expressed elentically.”

condenação. Se a consequência da prática socrática é a condenação e a morte, por que ela deve ser praticada? Essa é uma questão que pode surgir e que pode ser entendida a partir da percepção de que a ilusão da sabedoria se constitui como um grande mal. Mesmo que a aceitação social desta prática seja negativa, não há outra alternativa caso se queira viver bem.

### 2.2.2 *Górgias*

O *Górgias* é um diálogo importante para buscarmos reflexões sobre o *élenkhos*, especialmente se buscamos examinar aquelas passagens que nos ofereçam um fundo mais “metodológico” ou “metadialético”. Como destacamos na introdução, é no *Górgias* que o termo *élenkhos* e seus correlatos mais aparecem em todo o conjunto da obra platônica. Além disso, o *Górgias* também pode ser entendido como uma primeira obra em que Platão teria formulado elementos de sua posição filosófica e literária (KAHN, 1996, p.53)<sup>39</sup>.

Trazemos para a análise duas passagens que refletem observações acerca da prática de refutação empregada por Sócrates. A primeira delas é extraída da primeira parte do diálogo, quando Sócrates interroga Górgias. Nesse contexto (*Grg.* 454c-d), Sócrates consegue extrair de Górgias as distinções entre aprendizagem (*máthesis*) e crença (*pístis*) e entre crença falsa e crença verdadeira (*pístis pseudês kai alethês*), assim como também obteve de Górgias a admissão de que a retórica ensinaria sobre o que é justo ou injusto. Essa distinção buscada por Sócrates (e assentida por *Górgias*) acaba por se tornar um elemento inicial importante no arcabouço preparatório para a refutação futura de *Górgias*<sup>40</sup>.

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

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

<sup>39</sup> Devido ao fato de o *Górgias* possuir característica particular, dedicaremos um capítulo em específico para apresentarmos como a refutação se encontra presente nele e como podemos entendê-la a partir de seu contexto. Nesta seção, limitamo-nos a examinar as reflexões sobre o *élenkhos* presentes nesse diálogo, em sentido “metadialógico”.

<sup>40</sup> Esses aspectos são trabalhados com mais detalhes no próximo capítulo, quando detalhamos o processo refutação de *Górgias*.

houver controvérsia em algum ponto e um deles disser que o outro não diz de forma correta ou clara, eles se enfurecem e presumem que um discute com outro por malevolência, almejando antes a vitória do que investigar o que se propuseram a discutir; alguns inclusive se separam depois de darem cabo aos mais vergonhosos atos, e, em meio a ultrajes, falam e escutam um do outro coisas tais que até os ali presentes se enervam consigo mesmos, porque acharam digno ouvir homens como esses. Em vista de que digo isso? Porque o que me dizes agora não parece conforme nem consonante ao que primeiramente disseste sobre a retórica; temo te refutar (*dielénkhein*) de modo a supores que eu, almejando a vitória, não fale para esclarecer o assunto em questão, mas para te atacar. Se, então, também tu és um homem do mesmo tipo que eu, terei o prazer de te interpelar (*dierótoien*); caso contrário, deixarei de lado. **Mas que tipo de homem sou eu? Aquele que se compraz em ser refutado quando não digo a verdade, e se compraz em refutar quando alguém não diz a verdade, e deveras aquele que não menos se compraz em ser refutado do que refutar; pois considero ser refutado precisamente um bem maior, tanto quanto se livrar do maior mal é um bem maior do que livrar alguém dele.** Pois não há para o homem, julgo eu, tamanho mal quanto a opinião falsa sobre o assunto de nossa discussão. Se, então, também tu afirmares ser um homem desse tipo, continuemos a dialogar, mas se achares que devemos deixá-la de lado, despeçamo-nos agora e encerremos a discussão! (*Grg.* 457c-458b, grifo nosso)<sup>41</sup>

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

O primeiro ponto diz respeito à diferenciação que se faz entre o método que Sócrates propõe e a erística. Na iminência de refutar Górgias, Sócrates tenta mostrar que a sua prática (baseada na dinâmica do perguntar e responder) não visa à obtenção de vitória (*philonikéō*) sobre um oponente na discussão. A controvérsia e a disputa são esperadas em momentos em

<sup>41</sup> Tradução de Daniel Rossi Nunes Lopes (2014) cf. οἶμαι, ὃ Γοργία, καὶ σὲ ἔμπειρον εἶναι πολλῶν λόγων καὶ καθεωρακένας ἐν αὐτοῖς τὸ τοιόνδε, ὅτι οὐ ῥαδίως δύνανται περὶ ὧν ἂν ἐπιχειρήσωσιν διαλέγεσθαι διορισάμενοι πρὸς ἀλλήλους καὶ μαθόντες καὶ διδάξαντες ἑαυτοῦς, οὕτω διαλύεσθαι τὰς συνουσίας, ἀλλ' ἐὰν περὶ τοῦ ἀμφισβητήσωσιν καὶ μὴ φῆ ὁ ἕτερος τὸν ἕτερον ὀρθῶς λέγειν ἢ μὴ σαφῶς, χαλεπαίνουσί τε καὶ κατὰ φθόνον οἴονται τὸν ἑαυτῶν λέγειν, φιλονικούντας ἀλλ' οὐ ζητοῦντας τὸ προκείμενον ἐν τῷ λόγῳ: καὶ ἔνοιό γε τελευτῶντες αἰσχίστα ἀπαλλάττονται, λοιδορηθέντες τε καὶ εἰπόντες καὶ ἀκούσαντες περὶ σφῶν αὐτῶν τοιαῦτα οἶα καὶ τοὺς παρόντας ἄχθεσθαι ὑπὲρ σφῶν αὐτῶν, ὅτι τοιούτων ἀνθρώπων ἠξίωσαν ἀκροαταὶ γενέσθαι. τοῦ δὲ ἕνεκα λέγω ταῦτα; ὅτι νῦν ἐμοὶ δοκεῖς σὺ οὐ πάνυ ἀκόλουθα λέγειν οὐδὲ σύμφωνα οἷς τὸ πρῶτον ἔλεγες περὶ τῆς ῥητορικῆς: φοβοῦμαι οὖν διελέγχειν σε, μὴ με ὑπολάβῃς οὐ πρὸς τὸ πρᾶγμα φιλονικούντα λέγειν τοῦ καταφανὲς γενέσθαι, ἀλλὰ πρὸς σέ. ἐγὼ οὖν, εἰ μὲν καὶ σὺ εἶ τῶν ἀνθρώπων ὧν περ καὶ ἐγὼ, ἡδέως ἂν σε διερωτώην: εἰ δὲ μὴ, ἐφῆν ἂν. ἐγὼ δὲ τίνων εἰμί; τῶν ἡδέως μὲν ἂν ἐλεγχθέντων εἶ τι μὴ ἀληθὲς λέγω, ἡδέως δ' ἂν ἐλεγχάντων εἶ τίς τι μὴ ἀληθὲς λέγοι, οὐκ ἀηδέστερον μεντὰν ἐλεγχθέντων ἢ ἐλεγχάντων: μεῖζον γὰρ αὐτὸ ἀγαθὸν ἠγοῦμαι, ὅσῳ περ μεῖζον ἀγαθὸν ἐστὶν αὐτὸν ἀπαλλαγῆναι κακοῦ τοῦ μεγίστου ἢ ἄλλον ἀπαλλάξαι. οὐδὲν γὰρ οἶμαι τοσοῦτον κακὸν εἶναι ἀνθρώπῳ, ὅσον δόξα ψευδῆς περὶ ὧν τυγχάνει νῦν ἡμῖν ὁ λόγος ὧν. εἰ μὲν οὖν καὶ σὺ φῆς τοιοῦτος εἶναι, διαλεγόμεθα: εἰ δὲ καὶ δοκεῖ χρῆναι εἶναι, ἐῶμεν ἤδη χαίρειν καὶ διαλύωμεν τὸν λόγον.

que os dialogantes não chegam ao acordo sobre o que estão debatendo, o que acabaria acarretando a suspeita de que disputam a vitória sobre o outro interlocutor. Esta não é a atitude do tipo de diálogo que Sócrates pretende propor. Quem busca refutar a partir da perspectiva de buscar a vitória (*philonikéō*), combatendo o seu interlocutor, geralmente não está preocupado com o tópico em questão, somente com os prazeres decorrentes de uma vitória. Quando Sócrates faz esse comentário, podemos pensar que ele representa um convite ao diálogo (*dialéghestai*). A preocupação de Sócrates parece ser a de deixar claro que o objetivo dessa forma de interação que empreende é o esclarecimento mútuo acerca de um caminho comum visando ao abandono da opinião falsa (*dóxa pseudès*), de modo que os dois dialogantes possam alcançar a verdade.

Esse caminho comum de aprendizado mútuo dialoga diretamente com a segunda reflexão a ser extraída a partir do trecho citado. A refutação só pode funcionar a partir do momento em que Sócrates e seus interlocutores reconhecem a insustentabilidade daquilo que é contraditório. A partir dessa premissa, o diálogo pressupõe a busca de um acordo (*homología*) entre as duas partes para que a busca pela verdade possa ser eficiente. Almejar esse tipo de acordo é a premissa que os dialogantes precisam aceitar quando suas teses se mostram contraditórias. Enrico Berti (2013) aponta que já podemos pressupor que o acordo feito por Sócrates com seus interlocutores tenha como base o princípio da não-contradição, pelo menos de forma implícita<sup>42</sup>. Ambos precisam aceitar esse princípio para que a falsidade das teses seja admitida e o conhecimento possa avançar. Por outro lado, Casertano (2010) parece ter uma interpretação diferente. Em sua leitura, a *homología* seria não uma concordância prévia acerca de pressupostos básicos para o prosseguimento do diálogo, mas o acordo acerca da própria verdade<sup>43</sup>.

O terceiro ponto que destacamos da passagem é justamente o impacto da refutação: há alguma vergonha em ser refutado? Não para Sócrates. Ao contrário, ver suas crenças iniciais refutadas constitui-se como algo bom, pois livra a pessoa de uma ilusão do conhecimento. Esse bem que a refutação faz é muito bem entendido a partir da ideia de “consenso interior”, apresentada por Santos (2008, p.58-59) e pressupõe a tentativa de eliminar toda possibilidade de contradição, entendendo que isso é um passo para um certo estágio de infalibilidade,

---

<sup>42</sup> “(...) a refutação funciona enquanto Sócrates e seus interlocutores reconhecem que aquilo que é contraditório é insustentável: isso implica a admissão, embora implícita, do princípio de não contradição, fato que distingue nitidamente a dialética de Sócrates da dialética de Protágoras.” (BERTI, 2013, p.119)

<sup>43</sup> “O ponto importante, porém, é que, quando se procura o consenso do outro, não está em jogo só o sucesso ou o insucesso de um diálogo, mas algo de mais fundamental: justamente a verdade.” (CASERTANO, 2010, p.69)

mesmo que não haja garantia *a priori*, de que seres humanos possam atingir esse estágio<sup>44</sup>. No entanto, esse pode ser destacado como um dos objetivos da investigação de Sócrates, que busca eliminar qualquer desacordo da alma consigo mesma. Nesse sentido, pensar o método socrático e, particularmente, a refutação, como uma forma de se livrar de um mal, como se pode depreender do trecho citado, leva-nos a compreender que o diálogo pode ser entendido como uma “terapêutica da alma”, capaz de livrá-la de contradições, em busca de um consenso consigo mesma. Essa ideia parece patente, quando Sócrates comenta que considera ser um bem maior ser refutado. Portanto, a refutação pode ser entendida como algo positivo, diferente da “vergonha”, associada a algo negativo. Assim, temos, portanto, um indicativo da subversão de um possível sentido tradicional de *élenkhos* na obra platônica.

Após ser refutado por Sócrates, Górgias sai de cena no diálogo, e Polo entra em seu lugar com o intuito de tentar “salvar” o mestre na defesa da retórica enquanto uma prática. É da seção em que Polo se põe como interlocutor de Sócrates, que extraímos o segundo trecho do diálogo examinado aqui. Podemos afirmar que o debate, que começa pela tentativa de delimitar o objeto da retórica, sofre uma guinada para o campo ético. Polo tenta defender a retórica como a arte que confere ao seu praticante um grande poder, permitindo-lhe cometer injustiças e sair sem ser condenado. Sócrates defende o contrário: que pior seria justamente cometer injustiça e não ser responsabilizado por ela.

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

Venturoso homem, tentas me refutar retoricamente, como quem presume refutar os outros nos tribunais. Com efeito, nestes lugares os homens creem refutar uns aos outros quando apresentam, aos discursos que proferem, grande número de testemunhas de boa reputação, ao passo que o contra-argumentador apresenta apenas uma ou mesmo nenhuma. Essa refutação não tem nenhum mérito perante verdade, pois pode acontecer de várias pessoas, que pareçam ser alguma coisa, prestarem contra alguém falso testemunho. E no presente momento, concordarão plenamente contigo quase todos os atenienses e estrangeiros, se quiseres apresentar contra mim testemunhas de que não falo a verdade. Testemunharão em teu favor, se

---

<sup>44</sup> “A ideia do consenso interior consistirá então na tentativa de eliminação de toda possibilidade de contradição, na certeza de que, quando isso acontecer, ter-se-á chegado ao estado de infalibilidade, muito embora não haja garantia de esse estado poder alguma vez vir a ser atingido. Será esse então o objetivo visado pelas investigações de Sócrates: simplesmente eliminar qualquer possibilidade de desacordo de cada um consigo próprio.” (SANTOS, 2008, p.58)

quiseres, Nícias, filho de Nicerato, e seus irmãos, cujas trípodes estão aferradas e alinhadas no templo de Dioniso; se quiseres, Aristócrates, filho de Célio, cuja bela oferenda encontra-se em Pito; se quiseres, toda a casa de Péricles ou qualquer outra família daqui que queiras convocar. Todavia, eu, sendo um só, contigo não concordo, pois não me constanges a isso, embora te empenhes, apresentando contra mim falsas testemunhas em profusão, para expulsar-me do meu patrimônio e da verdade (*alethés*). Mas se eu não te apresentar, sendo tu apenas um, como testemunha concorde ao que digo, não terei chegado, julgo eu, a nenhuma conclusão digna de menção sobre o que versa a nossa discussão; e creio que tampouco tu, se eu, sendo apenas um, não testemunhar em teu favor e tu dispensares todos os demais. Aquele é um modo de refutação, como presumes tu e muitos outros homens; mas há também outro modo, como presumo eu, por minha vez. Assim, comparando um ao outro, examinemos se há qualquer diferença entre eles! Ademais, o assunto a respeito do qual divergimos não acontece de ser trivial, mas é simplesmente o que há de mais belo para se conhecer e de mais vergonhoso para se desconhecer, pois a questão crucial é saber ou ignorar quem é feliz e quem não é. O primeiro ponto, relativo à corrente discussão, é que tu consideras possível ser venturoso um homem que cometa injustiça e seja injusto, visto que consideras Arquelau feliz, embora injusto. Não é assim que devemos considerar o teu ponto de vista? (Grg. 471e-472d)<sup>45</sup>

Temos aqui Platão, pelo intermédio da fala de Sócrates, operando uma distinção entre os dois modos de refutação em jogo. O primeiro modo, aquele de Polo, é o que tenta trazer os discursos de terceiros para a discussão para afirmar a veracidade ou falsidade de uma determinada posição. Polo acreditava que mostrar inúmeros exemplos de outras pessoas que cometeram injustiça e são felizes seria o suficiente para que seu ponto fosse estabelecido. De resto, esse era um procedimento comum nos tribunais, do qual Polo tenta lançar mão, já que, como comentamos antes, a partir das reflexões de Mafra (2008) e Dorion (1990), o *élenkhos*

<sup>45</sup> Tradução de Daniel Rossi Nunes Lopes (2014) cf. ὃ μακάριε, ῥητορικῶς γάρ με ἐπιχειρεῖς ἐλέγχειν, ὥσπερ οἱ ἐν τοῖς δικαστηρίοις ἠγούμενοι ἐλέγχειν. καὶ γὰρ ἐκεῖ οἱ ἕτεροι τοὺς ἐτέρους δοκοῦσιν ἐλέγχειν, ἐπειδὴ τῶν λόγων ὧν ἂν λέγωσι μάρτυρας πολλοὺς παρέχονται καὶ εὐδοκίμους, ὁ δὲ τάναντία λέγων ἓνα τινὰ παρέχεται ἢ μηδένα. οὗτος δὲ ὁ ἔλεγχος οὐδενὸς ἀξιὸς ἐστὶν πρὸς τὴν ἀλήθειαν: ἐνίστε γὰρ ἂν καὶ καταψευδομαρτυρηθεῖη τις ὑπὸ πολλῶν καὶ δοκοῦντων εἶναι τι. καὶ νῦν περὶ ὧν σὺ λέγεις ὀλίγου σοὶ πάντες συμφήσουσιν ταῦτ᾽ Ἀθηναῖοι καὶ οἱ ξένοι, εἰάν βούλη κατ' ἐμοῦ μάρτυρας παρασχέσθαι ὡς οὐκ ἀληθῆ λέγω: μαρτυρήσουσί σοι, εἰάν μὲν βούλη, Νικίας ὁ Νικηράτου καὶ οἱ ἀδελφοὶ μετ' αὐτοῦ, ὧν οἱ τρίποδες οἱ ἐφεξῆς ἐστῶτές εἰσιν ἐν τῷ Διονυσίῳ, εἰάν δὲ βούλη, Ἀριστοκράτης ὁ Σκελλίου, οὗ αὖ ἐστὶν ἐν Πυθίου τοῦτο τὸ καλὸν ἀνάθημα, εἰάν δὲ βούλη, ἡ Περικλέους ὅλη οἰκία ἢ ἄλλη συγγένεια ἦντινα ἂν βούλη τῶν ἐνθάδε ἐκλέξασθαι. ἀλλ' ἐγὼ σοὶ εἶς ὧν οὐχ ὁμολογῶ: οὐ γὰρ με σὺ ἀναγκάζεις, ἀλλὰ ψευδομάρτυρας πολλοὺς κατ' ἐμοῦ παρασχόμενος ἐπιχειρεῖς ἐκβάλλειν με ἐκ τῆς οὐσίας καὶ τοῦ ἀληθοῦς. ἐγὼ δὲ ἂν μὴ σὲ αὐτὸν ἓνα ὄντα μάρτυρα παράσχωμαι ὁμολογοῦντα περὶ ὧν λέγω, οὐδὲν οἶμαι ἄξιον λόγου μοι πεπεράνθαι περὶ ὧν ἂν ἡμῖν ὁ λόγος ἦ: οἶμαι δὲ οὐδὲ σοί, εἰάν μὴ ἐγὼ σοὶ μαρτυρῶ εἰς ὧν μόνος, τοὺς δ' ἄλλους πάντας τούτους χαίρειν ἔῃς. ἐστὶν μὲν οὖν οὗτός τις τρόπος ἐλέγχου, ὡς σὺ τε οἶει καὶ ἄλλοι πολλοί: ἐστὶν δὲ καὶ ἄλλος, ὃν ἐγὼ αὖ οἶμαι. παραβαλόντες οὖν παρ' ἀλλήλους σκεπώμεθα εἴ τι διοίσουσιν ἀλλήλων. καὶ γὰρ καὶ τυγχάνει περὶ ὧν ἀμφισβητοῦμεν οὐ πάνυ σμικρὰ ὄντα, ἀλλὰ σχεδόν τι ταῦτα περὶ ὧν εἰδέναι τε κάλλιστον μὴ εἰδέναι τε αἰσχιστον: τὸ γὰρ κεφάλαιον αὐτῶν ἐστὶν ἢ γιγνώσκειν ἢ ἀγνοεῖν ὅστις τε εὐδαίμων ἐστὶν καὶ ὅστις μὴ. αὐτίκα πρῶτον, περὶ οὗ νῦν ὁ λόγος ἐστίν, σὺ ἡγήσῃ οἷόν τε εἶναι μακάριον ἄνδρα ἀδικοῦντά τε καὶ ἄδικον ὄντα, εἴπερ Ἀρχέλαον ἄδικον μὲν ἡγήσῃ εἶναι, εὐδαίμονα δέ. ἄλλο τι ὡς οὕτω σου νομίζοντος διανοώμεθα;

jurídico consistia no procedimento de as duas partes em contenda trazerem para o embate testemunhas que provassem a sua tese e refutassem a tese oposta para que o júri pudesse, então, chegar a um convencimento antes de tomar sua decisão. Esse tipo de prática não era, no entanto, aquela que Sócrates busca e defende e da qual convida seus interlocutores a participarem no *Górgias*. Em seu lugar, Sócrates, com efeito, propõe uma forma alternativa de *élenkhos*.

O outro modo de refutação, que Sócrates defende, é o que trata o número de testemunhas como algo irrelevante para o estabelecimento da verdade acerca de uma determinada questão. Existe uma relação de independência da verdade em relação à opinião das pessoas, de modo que, mesmo que a maioria das pessoas acredite em algo, isso não quer dizer, necessariamente, que esse seja o ponto verdadeiro. Em outras palavras, isso significa afirmar que só se pode estabelecer a verdade sobre qualquer matéria em particular a partir de outro procedimento que vai além do convencimento e persuasão motivados pela apresentação de casos particulares. Em suma, a verdade não seria estabelecida por uma espécie de consenso ou pelo testemunho de uma maioria. Nesse ponto, esse contraste apresentado entre a posição de Sócrates e a de Polo pode ser compreendido como uma forte crítica à atuação dos sofistas no processo político da *pólis*. Ao empreender uma diferenciação entre as duas formas de refutação, Sócrates parece querer mostrar que o processo de uma escolha correta não depende do convencimento da maioria, mas de algo que resulta de um embate de ideias onde só teremos uma verdadeira.

É esse grau de independência da verdade em relação às opiniões comumente aceitas que permite que a refutação filosófica possa existir. Esse trecho nos permite compreender a distinção fundamental entre um processo de refutação que visa ao convencimento de sujeitos externos, espectadores de um embate, com o processo de refutação filosófico. O acordo (*homología*) só poderia ser alcançado se houvesse um grau de independência do conhecimento em relação à persuasão, talvez por isso vemos Sócrates ser tão enfático no *Górgias* na defesa de que “a verdade jamais é refutada” (*Grg.* 473b)<sup>46</sup>.

### 2.2.3 *Mênon*

O *Mênon* trata de temas que podem ser considerados comuns aos diálogos de juventude de Platão ao mesmo tempo que introduz novas questões, como a hipótese do aprendizado enquanto rememoração (*anámneseis*) (*Men.* 81c-e) ou a introdução de temas como

<sup>46</sup> Tradução de Daniel Rossi Nunes Lopes (2014) cf. τὸ γὰρ ἀληθὲς οὐδέποτε ἐλέγχεται.

a imortalidade da alma (*Men.* 85d-86c). Partindo da questão se a excelência (*areté*) pode ser ensinada ou não, ele se encaminha para a discussão sobre o que é a excelência, a tradicional pergunta “o que é X?” presente nos diálogos de juventude de Platão. Estas questões se constituem como elementos que permitem com que o *Mênon* seja considerado um diálogo que serve como prelúdio para os diálogos intermediários (KAHN, 1981, p.306).

O trecho do diálogo a ser comentado está inserido no contexto em que Sócrates dialoga com o escravo, logo após introduzir a hipótese do conhecimento como rememoração. Nesse momento, Sócrates convida o jovem escravo de Mênon para tentar exemplificar o seu ponto, buscando extrair dele um conhecimento que nunca lhe fora anteriormente ensinado. Nesse ponto, Sócrates tenta mostrar que o escravo, sem educação formal alguma, conseguiria demonstrar o Teorema de Pitágoras se lhe fossem feitas as perguntas certas, colhendo dele as suas respostas, ainda que isso o levasse, no percurso, a *aporias*. Ao longo desse processo, o jovem escravo se engana e comete um erro<sup>47</sup>; nesse momento, temos uma pausa no questionamento do escravo, quando Sócrates volta sua fala para Mênon, e possivelmente para o leitor, fazendo uma reflexão acerca da importância do erro e da aporia. Diz Sócrates, em sua reflexão:

Estás te dando conta mais uma vez, Mênon, do ponto de rememoração em que já está este menino, fazendo sua caminhada? <Estás te dando conta> de que no início não sabia qual era a linha da superfície de oito pés, como tampouco agora ainda sabe. Mas o fato é que então acreditava, pelo menos, que sabia, e respondia de maneira confiante, como quem sabe, e não julgava estar em aporia. Agora, porém já julga estar em aporia, e, assim como não sabe, tampouco acredita que sabe. (*Men.* 84a-b)<sup>48</sup>

Esse comentário de Sócrates nos remete à *Apologia* e nos permite empreender uma reflexão sobre o caráter da aporia. Quando o jovem percebe que errou, ele se encontra em aporia, encurralado, sem perceber uma saída para o problema. Em si, isso não é ruim, já que o mal maior é justamente julgar que se conhece algo quando, na verdade, não se sabe. Quando

<sup>47</sup> Nesse trecho do diálogo, Sócrates provavelmente está desenhando no chão as formas geométricas enquanto faz perguntas ao escravo. Na primeira pergunta, ele desenha um quadrado, dividindo-o em quatro partes e pergunta ao escravo quantos pés aquele quadrado deveria ter. O escravo responde que teria quatro pés. Em seguida, Sócrates traça uma linha duplicada do quadrado inicial em um dos lados e pergunta se uma duplicação desse quadrado seria possível, o que é respondido positivamente, para depois questionar quantos pés esse novo quadrado duplicado teria. O escravo responde que este novo quadrado teria oito pés, o que é um erro, já que um novo quadrado deveria ter uma área de dezesseis pés e não oito, já que responde ao resultado da multiplicação de quatro pés vezes quatro pés.

<sup>48</sup> Tradução de Maura Iglésias (2001): cf. ἐννοεῖς αὖ, ὃ Μένων, οὗ ἐστὶν ἤδη βαδίζων ὅδε τοῦ ἀναμνησκεισθαι; ὅτι τὸ μὲν πρῶτον ἤδει μὲν οὐ, ἥτις ἐστὶν ἢ τοῦ ὀκτώποδος χωρίου γραμμῆ, ὡς περ οὐδὲ νῦν πω οἶδεν, ἀλλ' οὖν ὤφειτο γ' αὐτὴν τότε εἰδέναι, καὶ θαρραλέως ἀπεκρίνετο ὡς εἰδώς, καὶ οὐχ ἡγεῖτο ἀπορεῖν: νῦν δὲ ἡγεῖται ἀπορεῖν ἤδη, καὶ ὡς περ οὐκ οἶδεν, οὐδ' οἶεται εἰδέναι.

falamos em “aporia” em Platão, temos o significado como algo próximo de uma falta ou incapacidade de obtenção de algo. Há uma relação entre a situação de aporia e o *élenkhos*, já que ambos levam à constatação do estado de ignorância socrática, conforme discutimos anteriormente, que é justamente a consciência daquilo que não sabemos (ERLER, 2012). Nesse contexto, a função da aporia é justamente a de apontar os caminhos e os equívocos do processo de conhecimento, a fim de nos tirar da ilusão que decorre de uma falsa alegação de conhecimento.

Podemos ver no *Mênon* que as situações aporéticas parecem representar também um instrumento pedagógico capaz de conduzir o leitor para teses mais afirmativas – como aquelas presentes no diálogo, por exemplo, a hipótese da imortalidade da alma ou do conhecimento como uma forma de rememoração. Portanto, a aporia trabalharia em um sentido propedêutico em relação ao conhecimento. Charles Kahn (1996) parece destacar isso ao afirmar que

esta é, a função da *aporia* em geral e do diálogo aporético em particular: eliminar a crença falsa de que são assuntos simples, facilmente compreendidos e instigar um desejo por uma investigação adicional. Portanto, os diálogos aporéticos, são também introdutórios, nos instigando à prática da filosofia (p.180, tradução nossa).<sup>49</sup>

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

Sócrates: Sendo assim, acreditas que ele trataria de procurar ou aprender aquilo que acreditava saber, embora não sabendo, antes de ter caído em aporia – ao ter chegado ao julgamento de que não sabe – e de ter sentido um anseio por saber?

Mênon: Não me parece, Sócrates.

Sócrates: Logo, ele tirou proveito de ter-se entorpecido?

Mênon: Parece-me <que ele tirou> (Men. 84c)<sup>50</sup>

Esse trecho dialoga com o que foi discutido anteriormente, mas também abre o caminho para as reflexões sobre o conhecimento e a ignorância. A ignorância é um mal, mas o seu reconhecimento é um bem, pois somente assim é possível sair do estado de ignorância

<sup>49</sup> “... this is the function of *aporia* generally and of the aporetic dialogue in particular: to eliminate the false belief that these are simple matters, easily understood, and to instill a desire for further inquiry. Hence the aporetic dialogues are also protreptic, urging us on to the practice of philosophy.”

<sup>50</sup> Tradução de Maura Iglésias (2001) cf. **Σωκράτης** οἶει οὖν ἂν αὐτὸν πρότερον ἐπιχειρῆσαι ζητεῖν ἢ μανθάνειν τοῦτο ὃ ᾤετο εἶδέναι οὐκ εἰδώς, πρὶν εἰς ἀπορίαν κατέπεσεν ἠγησάμενος μὴ εἶδέναι, καὶ ἐπόθησεν τὸ εἶδέναι; **Μένων**: οὐ μοι δοκεῖ, ὦ Σώκρατες. **Σωκράτης**: ὄνητο ἄρα ναρκήσας; **Μένων**: δοκεῖ μοι.

em direção a um estado de conhecimento, o que seria positivo. Pior que a ignorância, é justamente a ilusão do conhecimento. Quem pensa que já sabe não se preocupa em buscar conhecimento, o que é um grande perigo e um grande empecilho para a sabedoria. Portanto, a aporia pode mostrar que o conhecimento que se julga possuir é insuficiente, sendo, portanto, condição para a busca do conhecimento.

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

#### 2.2.4 *Sofista*

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

Um ponto a ser destacado acerca da diferenciação entre o *Sofista* e os demais diálogos comentados tem a ver com a distinção metodológica. A dialética presente no diálogo já não é mais majoritariamente a de perguntas e respostas, como nos diálogos de juventude, mas sim a aplicação de um rigoroso método de divisão (*dialresis*) e reunião (*synagogé*) usado para encontrar as definições desejadas. Esse método é descrito pela primeira vez no *Fedro*, associado à atividade filosófica e à dialética, com Sócrates se revelando um grande amante destes discursos (*Phdr.* 266b-c)<sup>51</sup>.

<sup>51</sup> “Pois bem, eu mesmo de fato sou um amante, Fedro, de tais divisões e reuniões, o que tornam capaz de falar e pensar. E, se penso que qualquer outro é apto a olhar para o uno e para o múltiplo como entidades naturais, persigoo no encalço de seus passos, como de um deus’. E por certo aos que são capazes de executá-lo se trato-os corretamente ou não, só um deus há de saber – chamo-os por enquanto de dialéticos.” (*Phdr.* 266b-c)

Tradução de Maria Cecília Gomes dos Reis (2016) cf. τούτων δὴ ἔγωγε αὐτός τε ἐραστής, ὃ Φαῖδρε, τῶν διαίρεσεων καὶ συναγωγῶν, ἵνα οἷός τε ὃ λέγειν τε καὶ φρονεῖν: ἐάν τέ τιν’ ἄλλον ἡγήσωμαι δυνατὸν εἰς ἓν καὶ ἐπὶ πολλὰ πεφυκόθ’ ὄρᾶν, τοῦτον διώκω ‘κατόπισθε μετ’ ἵχνιον ὥστε θεοῖο.’ καὶ μέντοι καὶ τοὺς δυναμένους αὐτὸ δρᾶν εἰ μὲν ὀρθῶς ἢ μὴ προσαγορεύω, θεὸς οἶδε, καλῶ δὲ οὖν μέχρι τοῦδε διαλεκτικούς.

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

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

Teeteto: De que tipo?

Estrangeiro: Daquele que, não sabendo uma coisa, julga que sabe; arriscamo-nos por causa desta a dar origem a todos os erros de pensamento que cometemos. (*Sph.* 229c)<sup>52</sup>

Contra esse tipo de ignorância, menciona-se que a educação é o antídoto. Mas qual educação seria essa? Duas formas de educação são mencionadas. A primeira forma é a admoestação (*nouthetikós*), praticada pelos antigos e calcada na punição e advertência (*Sph.* 229e-230a)<sup>53</sup> enquanto a segunda está associada ao método de perguntas e respostas, no sentido com que tratamos aqui.

Em paralelo à categoria de educação da admoestação, há aqueles que têm a compreensão de que a ignorância não é um mal voluntário e que nenhum daqueles que pensam ser sábios buscaram entender realmente acerca do que julgavam saber. Estes tentam

<sup>52</sup> Tradução de Henrique Murachco, Juvino Maia Jr. e José Trindade Santos (2011) cf. **Ξένος** ἀγνοίας γοῦν μέγα τί μοι δοκῶ και χαλεπὸν ἀφορισμένον ὄραν εἶδος, πᾶσι τοῖς ἄλλοις αὐτῆς ἀντίσταθμον μέρεσιν. **Θεαίτητος** ποῖον δὴ; **Ξένος**: τὸ μὴ κατειδῶτα τι δοκεῖν εἰδέναι: δι’ οὗ κινδυνεύει πάντα ὅσα διανοία σφαλλόμεθα γίνεσθαι πᾶσιν.

<sup>53</sup> “De uma parte, o modo venerando de que os pais se utilizavam muito para os filhos e de que muitos ainda hoje se utilizam quando seus filhos cometem uma falta, seja se enfurecendo, seja exortando mais placidamente; a isso mesmo, alguém muito corretamente poderia chamar no seu todo arte de admoestar.” (*Sph.*, 229e-230a)

Tradução de Henrique Murachco, Juvino Maia Jr. e José Trindade Santos (2011) cf. τὸ μὲν ἀρχαιοπρεπές τι πάτριον, ᾧ πρὸς τοὺς υἱεῖς μάλιστα ἐχρῶντό τε και ἔτι πολλοὶ χρῶνται τὰ νῦν, ὅταν αὐτοῖς ἐξαμαρτάνωσι τι, τὰ μὲν χαλεπαίνοντες, τὰ δὲ μαλθακωτέρως παραμυθούμενοι: τὸ δ’ οὖν σύμπαν αὐτὸ ὀρθότατα εἶποι τις ἂν νοουθητικήν.

oferecer outra forma de educação com vistas à superação da ignorância, adotando uma prática, descrita pelo Estrangeiro de Eleia, nos seguintes termos:

Interrogam sobre as coisas que alguém julga que diz, sem nada dizer; questionam com facilidade as opiniões assim erráticas e, conduzindo-as com argumentos para um mesmo alvo, comparam umas com as outras e demonstram que se acham em contradição consigo mesmas acerca das mesmas coisas, em relação a elas e segundo elas mesmas. Ora, vendo isso, os questionados irritam-se contra si próprios e amansam-se em relação aos outros; desse modo, liberam-se das suas próprias opiniões, grandiosas e obstinadas, e esta liberação é de todas a mais agradável de ouvir e a mais segura para quem a experimenta. Pois, ó querido jovem, os que se purificam a si mesmos, considerando, como acham os médicos acerca dos corpos, que um corpo não poderia tirar vantagem do alimento oferecido antes que alguém retirasse as impurezas que nele há, pensam o mesmo acerca da alma: que ela não tirará proveito dos ensinamentos oferecidos antes que alguém, contestando o refutado, o rebaixe pela refutação, expulsando as opiniões contrárias aos ensinamentos e pela purificação torne manifesto aos que julgam saber apenas aquilo que sabem e nada mais. (*Sph.*230b-d)<sup>54</sup>

Essa prática descrita pelo Estrangeiro de Eleia encontra-se incluída no grupo de definições da sofística. Isso, por si só, já parece gerar alguns questionamentos e desafios de interpretação, já que a prática que ele descreve na passagem, a de fazer perguntas às pessoas com alguma pretensão de sabedoria em vistas de testar esta pretensão é uma prática que Platão atribui a Sócrates, e não aos sofistas. Nesse sentido, como é possível que a prática socrática dos diálogos de juventude possa ser retomada dentro de uma definição da sofística? Tudo isso pode gerar certa dificuldade, tanto para o entendimento da definição da sofística proposta, como para o entendimento da definição de um procedimento atribuído a Sócrates. O próprio diálogo chama atenção para essa perplexidade. O Estrangeiro, de forma explícita, revela que teria bastante dificuldade em chamar alguém que pratica algo desse tipo de “sofista”, pois seria uma honra grande demais dada aos sofistas sem eles merecerem. Isso escancara uma posição que afirma um caráter positivo dessa prática descrita na sexta

<sup>54</sup> Tradução de Henrique Murachco, Juvino Maia Jr. e José Trindade Santos (2011) cf. διερωτῶσιν ἄν ἂν οἴηται τίς τι πέρι λέγειν λέγων μηδέν· εἶθ' ἄτε πλανωμένων τὰς δόξας ῥαδίως ἐξετάζουσι, καὶ συνάγοντες δὴ τοῖς λόγοις εἰς ταῦτόν τιθέασι παρ' ἀλλήλας, τιθέντες δὲ ἐπιδεικνύουσιν αὐτὰς αὐταῖς ἅμα περὶ τῶν αὐτῶν πρὸς τὰ αὐτὰ κατὰ ταῦτ' ἐναντίας. οἱ δ' ὀρῶντες ἑαυτοῖς μὲν χαλεπαίνουσι, πρὸς δὲ τοὺς ἄλλους ἡμεροῦνται, καὶ τούτῳ δὴ τῷ τρόπῳ τῶν περὶ αὐτοὺς μεγάλων καὶ σκληρῶν δοξῶν ἀπαλλάττονται πασῶν τε ἀπαλλαγῶν ἀκούειν τε ἡδίστην καὶ τῷ πάσχοντι βεβαιότατα γιγνομένην. νομίζοντες γάρ, ὃ παῖ φίλε, οἱ καθαίροντες αὐτοῦς, ὥσπερ οἱ περὶ τὰ σώματα ἰατροὶ νενομίκασι μὴ πρότερον ἂν τῆς προσφερομένης τροφῆς ἀπολαύειν δύνασθαι σῶμα, πρὶν ἂν τὰ ἐμποδίζοντα ἐντός τις ἐκβάλῃ, ταῦτόν καὶ περὶ ψυχῆς διανοήθησαν ἐκεῖνοι, μὴ πρότερον αὐτὴν ἔξειν τῶν προσφερομένων μαθημάτων ὄνησιν, πρὶν ἂν ἐλέγχων τις τὸν ἐλεγχόμενον εἰς αἰσχρὴν καταστήσας, τὰς τοῖς μαθήμασιν ἐμποδίου δόξας ἐξελῶν, καθαρὸν ἀποφήνη καὶ ταῦτα ἡγούμενον ἄπερ οἶδεν εἶδέναι μόνον, πλείω δὲ μή.

definição, ao invés de um – esperado – caráter negativo da sofística (*Sph.* 230e-231a)<sup>55</sup>. A fala do Estrangeiro de Eleia ainda vai além em sua tentativa de caracterizar a prática da refutação de forma positiva e diferente, definindo-a como “a sofística de nobre nascimento” (*Sph.* 231b)<sup>56</sup>. Trata-se, portanto, como é aliás típico do Platão de velhice, de uma ressignificação do termo.

A diferenciação de uma prática sofística “normal” para uma prática sofística de maior nobreza parece indicar, pelo menos como hipótese, que Platão poderia estar ciente de que havia algo que poderia identificar uma prática socrática a uma prática sofística, mas que ambas deveriam ser diferenciadas e isso precisava ser marcado no diálogo. Tal hipótese pode ser fortalecida pelo fato de que Sócrates (a figura histórica que Platão tenta prestar reverência em seus diálogos) estava inserido em um contexto de mudança no conhecimento e na cultura dentro do mundo grego e que, mesmo que seguisse um caminho diferente daquele trilhado pelos sofistas, poderia ser identificado com eles em um momento que eclodiam novas formas de conhecimento, como nos apresenta Woodruff (2011), que apresenta esse elemento e comenta acerca de um caráter duplo na caracterização que Platão faz de Sócrates: está inserido nesse novo movimento de novas formas de conhecimento ainda que seja crítico dos outros participantes e preserve elementos distintivos destes.

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

---

<sup>55</sup> “Estrangeiro: E então? Que diremos dos que se servem dessa arte? Pois eu mesmo receio dizer que são sofistas. Teeteto: E então? Estrangeiro: Para não lhes atribuirmos maior honra. (*Sph.* 230e-231a)

Tradução de Henrique Murachco, Juvino Maia Jr. e José Trindade Santos (2011) cf. **Ξένος**: τί δέ; τοὺς ταύτη χρωμένους τῇ τέχνῃ τίνας φήσομεν; ἐγὼ μὲν γὰρ φοβοῦμαι σοφιστὰς φάναι. **Θεαίτητος**: τί δὴ; **Ξένος**: μὴ μείζον αὐτοῖς προσάπτωμεν γέρας.

<sup>56</sup> Tradução de Henrique Murachco, Juvino Maia Jr. e José Trindade Santos (2011) cf. ἡ γένει γενναία σοφιστική.

a prática socrática pode direcioná-las para um caminho com vistas a um conhecimento genuíno.

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

Por isso tudo, ó Teeteto, é necessário dizer da refutação que é a maior e mais potente das purificações e ainda considerar que aquele que não é refutado, se por acaso for um grande rei, não purificado nas questões mais elevadas, se tornou não educável e deformado naquilo que convém ser o mais puro e o mais belo para realmente chegar a ser feliz. (*Sph.* 230d-e)<sup>57</sup>

Esse olhar para a refutação tomada como uma forma de purificação (*kátharsis*) parece fazer alusão a um tipo específico de *élenkhos*, o purgativo, se tomarmos a distinção feita por Woodruff (1982, p.26), que identificou três tipos principais de *élenkhos*: o purgativo, o defensivo e o que visa o teste de definições. Segundo essa classificação, o *élenkhos* purgativo deveria ser entendido como aquele que mostra as contradições internas de certas asserções defendidas pelos interlocutores de Sócrates; o *élenkhos* defensivo visaria a mostrar que a tese contrária à de Sócrates não pode ser sustentada e, por fim, o *élenkhos* de teste de definições, operaria em conjunto com a busca por definições, apontando falhas em definições para a pergunta socrática “o que é X?”.

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

---

<sup>57</sup> Tradução de Henrique Murachco, Juvino Maia Jr. e José Trindade Santos (2011) cf. διὰ ταῦτα δὴ πάντα ἡμῖν, ὦ Θεαίτητε, καὶ τὸν ἔλεγχον λεκτέον ὡς ἄρα μεγίστη καὶ κυριωτάτη τῶν καθάρσεων ἐστὶ, καὶ τὸν ἀνέλεγκτον αὖ νομιστέον, ἂν καὶ τυγχάνη βασιλεὺς ὁ μέγας ὢν, τὰ μέγιστα ἀκάθαρτον ὄντα, ἀπαίδευτόν τε καὶ αἰσχρὸν γεγονέναι ταῦτα ἢ καθαρώτατον καὶ κάλλιστον ἔπρεπε τὸν ὄντως ἐσόμενον εὐδαίμονα εἶναι.

filosófico crucial para a obtenção de conhecimento, o que nos levaria a pensar a refutação socrático-platônica como partícipe de um método filosófico.

### 2.3 O *ÉLENKHOS* ENQUANTO MÉTODO FILOSÓFICO

Alguns temas da filosofia platônica sempre despertaram grande interesse dos comentadores da sua obra. Entre esses temas, podemos destacar, por exemplo, a assim chamada “Teoria das Ideias ou das Formas” e a doutrina da imortalidade de alma. Do mesmo modo, a dialética sempre se constituiu como um tema de muito debate, especialmente a dialética presente nas obras intermediárias e tardias. Entretanto, o tema do *élenkhos*, que talvez faça parte do que poderíamos chamar, de forma ampla, de “dialética de juventude” só atraiu um olhar específico dos comentadores a partir do século XX. Até então, muito do que se via das práticas de Sócrates nas obras de juventude de Platão era tratado como “exercícios dialéticos” (SANTOS, 2014, p.35)<sup>58</sup>.

O trabalho de Richard Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, de 1941, é um marco importante no entendimento dos procedimentos dialéticos, em especial do *élenkhos*, nas obras de juventude de Platão. O comentador (ROBINSON, 1941) aponta como é possível identificar, já nos diálogos da primeira fase, a proposição de um método filosófico, sugerindo assim um debate crítico em torno desse método. É destacado que a meta da refutação não seria a de mudar a opinião de alguém, substituindo o seu conteúdo, de algo falso para algo verdadeiro, mas despertar os seres humanos das suas ilusões de conhecimento. Nesse sentido, teríamos o embrião da concepção platônica de conhecimento como absolutamente distinto das opiniões. A refutação não ofereceria, portanto, diretamente nenhum conhecimento positivo, mas apresentaria, pela primeira vez, a ideia de conhecimento verdadeiro, sem o qual não é possível haver uma construção epistemológica positiva.

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

---

<sup>58</sup> “Só após a década de 50 do século passado os chamados diálogos ‘socráticos’ começaram a receber, da parte dos platonistas, a atenção que mereciam. Até aí designados de ‘menores’, eram encarrados como peças de circunstância ou ‘exercícios dialéticos’ sem grande expressão filosófica. No entanto, graças à publicação sistemática de estudos especializados, essa situação rapidamente se inverteu.” (SANTOS, 2014, p.35)

“*elenchus*”, no sentido mais amplo, significa examinar uma pessoa de acordo com uma asserção proferida por ela, colocando questões que exigem asserções posteriores, na esperança de que estas irão determinar o sentido e o valor de verdade da primeira asserção. Na maioria das vezes, o valor de verdade esperado é o de falsidade; portanto, o *elenchus*, em um sentido mais estrito, é uma forma de exame ou refutação (ROBINSON, 1941 p.7, tradução nossa)<sup>59</sup>

Em relação ao assim chamado *élenkhos socrático*, podemos destacar que ele se constitui como um procedimento de propor questões aos interlocutores de Sócrates com o interesse em examinar a pretensão de conhecimento apresentada por cada um. Sócrates parte da premissa de que se alguém afirma conhecer algo, esta pessoa deve defender suas crenças de uma forma que sua tese seja consistente consigo mesma, se mantendo firme após a crítica argumentativa. Se a pessoa julga saber algo sobre o qual ela não consegue manter a consistência em seu discurso, ela precisa abrir mão desta tese se quiser ter firmado o seu compromisso com a verdade. Entretanto, se a tese é explicada de forma correta e sobrevive ao questionamento, é algo que pode ser considerado no processo de busca pelo conhecimento, inclusive por Sócrates, que julga não ser detentor de conhecimento (YOUNG, 2006, p.60).

A importância da estabilidade das crenças dos interlocutores de Sócrates, assim como as do próprio Sócrates, pode levar a um caminho que sedimenta uma interpretação cooperativa, não refutativa e erística. O “teste” empreendido por Sócrates é um empreendimento crítico porque é necessária a demonstração das teses apresentadas por seus interlocutores. Nesse caso, a crítica é acompanhada por uma sensibilidade particular a Sócrates acerca da dificuldade no alcance de crenças bem fundamentadas e estáveis, como nos apresenta Wolfsdorf (2008, p.150).

Para além da estabilidade das crenças que cada um tem sobre várias questões, o *élenkhos* ainda versa sobre temas importantes da vida humana que limitam o caminho para a felicidade. Essa prática do diálogo e do questionamento socrático está voltada também a finalidades éticas. Como nos aponta Padilla (2003, p.44), o método socrático-platônico oferece benefícios ontológicos, epistemológicos e principalmente éticos, criando a possibilidade do exame da vida dos seres humanos em direção a uma sabedoria que se preocupa com a ignorância e com os próprios limites humanos. A consistência entre as

---

<sup>59</sup> “Elenchus” in the wider sense means examining a person with regard to a statement he has made, by putting to him questions calling for further statements, in the hope that they will determine the meaning and the truth-value of his first statement. Most often the truth-value expected is falsehood; and so “elenchus” in teh narrower sense is the most striking aspect of the behavior of Socrates in Plato’s early dialogues”

crenças das pessoas é um pressuposto básico de equilíbrio na alma dos seres humanos ao ponto de que garantem um estado de felicidade e harmonia (YOUNG, 2006, p.67).

Um fio condutor do debate acerca do *élenkhos* envolve o posicionamento acerca de uma suposta posição “destrutiva” e “construtiva”. Esse debate é resumido satisfatoriamente por Brickhouse e Smith (2000, p.72), que dividem as principais abordagens dos comentaristas sobre o *élenkhos* em duas: a “construtivista” e a “não-construtivista”. A posição “construtivista” assume que, a partir dos posicionamentos de Sócrates e de sua prática de refutação, é possível estabelecer alguma via de conhecimento positiva, ao passo que a “não-construtivista” nega qualquer tipo de conhecimento positivo vindo da refutação socrática, sendo esse processo apenas uma forma destrutiva de argumentar. Essa segunda posição pensa a refutação como um processo meramente de crítica argumentativa e derrubada de posições teóricas dos interlocutores de Sócrates.

No mesmo sentido dessa discussão, temos a contribuição de Gregory Vlastos (1991, p.113-114). Para Vlastos, no sentido formal, a refutação é um método “adversativo”, que busca examinar a tese do interlocutor e não afirmar um conhecimento verdadeiro sobre o assunto discutido<sup>60</sup>. Entretanto, como o método de Sócrates não busca somente destruir a tese de seu interlocutor, mas avançar na busca pela verdade, e se ele deve partir do método de refutação, de alguma forma precisa trabalhar para que a verdade possa emergir desse choque entre ideias e do questionamento crítico. Embora não espere afirmar uma tese, Sócrates conta com a possibilidade de explorar a capacidade de cada pessoa em portar crenças verdadeiras para derrubar as crenças falsas para poder avançar na busca pela verdade, por isso, é ressaltado que o *élenkhos* acaba se constituindo como um “*instrumento de busca da verdade que não pode garantir certeza*” (VLASTOS, 1991, p.114, tradução nossa e grifo do autor)<sup>61</sup>.

De certa forma, a posição de Vlastos acerca do *élenkhos* pode ser considerada dentro do paradigma “construtivista”. Em seus comentários acerca da compreensão formal do *élenkhos* (VLASTOS, 1994), ele mostra que é necessário que ele se constitua como uma busca, não podendo ser entendido como um fim em si mesmo, tendo em vista que esta última visão transformaria a dialética socrática presente nos diálogos de juventude em mais uma forma de erística. Isso, por si só, reforçaria a posição da refutação socrático-platônica

---

<sup>60</sup> “Na forma, o método é adversativo. Recusando-se, no início de um elenchus, a dar sua própria resposta às questões em debate, o papel formal de Sócrates no debate não é defender uma tese própria, mas apenas ‘examinar’ a do interlocutor.” (VLASTOS, 1991, p.113, tradução nossa).

“In form the method is adversative. Declining at the start of an elenchus to give his own answer to the questions under debate, Socrates' formal role in the debate is not to defend a thesis of his own but only to ‘examine’ the interlocutor's.”

<sup>61</sup> “... a truth-seeking device which cannot yield certainty.”

enquanto um método filosófico. Além disso, Vlastos nos traz duas concepções amplamente debatidas acerca do *élenkhos*: o “*élenkhos* padrão” e o “problema do *élenkhos*”.

Segundo Vlastos (1994), o “*élenkhos* padrão” pretende oferecer uma análise minuciosa da estrutura da refutação que Sócrates pratica, em uma tentativa de estabelecer um modelo padrão de refutação, que pode ser entendido da seguinte forma:

- 1) O interlocutor postula uma tese,  $p$ , que Sócrates considera falsa e elege como alvo da refutação;
- 2) Sócrates garante a concordância com relação às demais premissas, digamos  $q$  e  $r$  (cada uma delas podendo representar um conjunto de proposições). O acordo é *ad hoc*: Sócrates argumenta a partir de  $\{q, r\}$ , não em direção a elas;
- 3) Sócrates, então, argumenta e o interlocutor concorda que  $q$  e  $r$  acarretam *não- $p$* ;
- 4) Sócrates, então, alega ter mostrado que *não- $p$*  é verdadeira enquanto  $p$  é falsa (p. 11, tradução nossa)<sup>62</sup>

A refutação empreendida por Sócrates teria os pontos 2 e 3 como principais, se constituindo como o seu núcleo. Se uma tese  $p$  traz consigo premissas que indicam sua contradição e trabalham a favor da sua negação, tal tese é insustentável e precisa ser revista. A inovação de Vlastos consiste no ponto 4, em que ele defende que, para além de uma função puramente destrutiva e negativa, o *élenkhos* socrático também comportaria uma função positiva, a de afirmar algo verdadeiro diante da negativa de uma tese. É o ponto quatro que coloca a sua interpretação como dentro de um enquadramento “construtivista”, já que pressupõe da refutação a construção de um conhecimento positivo.

Para além do “*élenkhos* padrão”, teríamos ainda o “problema do *élenkhos*” (1994, p.21), que consiste em buscar entender como seria possível que uma tese fosse abandonada a partir de uma refutação, se o máximo o que Sócrates conseguia fazer era apresentar a contradição entre as premissas e a tese. Não seria possível que a tese se mantivesse a partir de novas premissas? A resposta empreendida por Vlastos é que sustentar a mesma tese com novas premissas poderia acarretar contínua contradição entre ela e essas novas premissas. Assim, Sócrates acreditaria que, quando apresentasse a inconsistência na tese dos interlocutores, eles nunca conseguiriam salvá-las simplesmente retirando uma ou mais das premissas admitidas. O sistema de crenças interno de cada pessoa ainda manteria crenças falsas que poderiam acarretar a negação da tese inicial. A solução para esse problema seria

---

<sup>62</sup>“(1) The interlocutor asserts a thesis,  $p$ , which Socrates considers false and targets for refutation.  
 (2) Socrates secures agreement to further premises, say  $q$  and  $r$  (each of which may stand for a conjunct of propositions). The agreement is *ad hoc*. Socrates argues from  $\{q,r\}$ , not to them.  
 (3) Socrates then argues, and the interlocutor agrees, that  $q$  &  $r$  entail *not- $p$* .  
 (4) Socrates then argues, and the interlocutor agrees, that  $q$  &  $r$  entail *not- $p$* .”

entender que qualquer conjunto de crenças morais deveria ser apoiado somente por crenças verdadeiras. Tendo crenças verdadeiras e falsas, as pessoas deveriam testar as contradições das falsas e abandoná-las em prol das verdadeiras, o que sustentaria uma posição de afirmação no conhecimento. Essa solução seria uma tentativa de resposta de Vlastos para o “problema do *élenkhos*”.

Em contraposição a Vlastos, Dixsaut (2012, p. 59-60) levanta alguns problemas. Segundo a pensadora francesa, a posição de Vlastos se assenta em certos pressupostos dificilmente admissíveis, como o de entender que Platão teria escrito diálogos genuinamente socráticos, assim como entender o *élenkhos* como resultante, sempre, da negação de uma proposta inicial. Para Dixsaut, o fim da refutação não seria simplesmente a troca de um conjunto de crenças por outro, mas sim despertar o sentimento da diferença que existe entre o conhecimento e a opinião. Nesse sentido, o caráter negativo seria necessário, preservando-se, desse modo, uma ligação entre todas as fases da obra de Platão, que teria como pano de fundo a concepção de que o conhecimento só pode ser feito se nos livrarmos primeiro das ilusões que nutrimos acerca da nossa própria sabedoria. O sentimento da diferença entre o conhecimento e a opinião, despertado pelo *élenkhos*, seria instrumento para a busca do conhecimento.

Para além da posição de Dixsaut, temos a posição de Benson (2011, p.184) acerca da estrutura do *élenkhos*, que também difere da visão de Vlastos, que, conforme vimos, apostava em um modelo que afirmaria positivamente algo sobre o que se está discutindo. Benson divide o *élenkhos* nessas quatro etapas: a) Sócrates pergunta ao seu interlocutor uma questão da qual tenta extrair o seu conhecimento ou sabedoria acerca de um determinado assunto; b) em seguida, o interlocutor responde a uma série de outras questões socráticas, que são entendidas como premissas; c) nesse momento, Sócrates mostra que as respostas para as outras perguntas acarretam a negação da tese inicialmente proposta; d) em conclusão, todo o conjunto de premissas e teses são refutados. A título de comparação, podemos perceber que os três primeiros passos dessa descrição são muito semelhantes ao que Vlastos propõe, contudo há uma diferença crucial no último passo. Para Benson, não há confirmação de veracidade de algo, somente a comprovação de que o conjunto de teses e premissas é falso. Essa é uma marca importante para mostrar o olhar não-construtivista de Benson em relação ao *élenkhos*.

Se o *élenkhos* garante a inconsistência de uma tese e suas premissas, como é possível o avanço em direção a um conhecimento construtivo? Benson (2002, p.113) lida com essa questão entendendo que o empreendimento socrático de se ganhar conhecimento sobre aquilo

que não se conhece enfrenta um grande desafio. Esse desafio não é derivado do uso peculiar do *élenkhos*. Aqui, o problema não é explicar como Sócrates prova que aquilo que é refutado é falso, dado que ele só estabelece a inconsistência de determinada asserção. O problema, contudo, seria explicar como era possível que, a partir disso, Sócrates e seus interlocutores adquiram conhecimentos que eles não tinham. Não conhecendo algo, são necessárias algumas fontes para as premissas, a evidência, os dados a serem empregados em qualquer método usado para tentar descobrir novos conhecimentos nos outros.

Esse entendimento é também desenvolvido por Matthews (2009, p.442), que mostra os mesmos desafios acerca do *élenkhos*, apontando também um caminho propedêutico em seu uso. Se o que ele pode nos mostrar é a inconsistência do que defendemos, precisamos de algo que seja positivo no processo de conhecimento. Para isso, temos um desafio, que é o estabelecimento de algo que pode ser entendido como objeto de conhecimento. Uma metodologia meramente negativa consegue preparar a alma para o conhecimento, mas a aquisição do conhecimento dependeria de algo além disso. Talvez tenha sido por isso que Platão desenvolveu a teoria do conhecimento como rememoração e as Ideias como objetos de conhecimento, para poder atender a essa demanda de algo que possa mediar o processo de conhecimento enquanto algo objetivo, permanente e que visaria ao estabelecimento de uma via epistemológica positiva. Como vimos anteriormente, especialmente no *Mênon* e no *Sofista*, Platão parece ter a compreensão que passa pela admissão do papel purgativo do *élenkhos*, preparando a alma para o conhecimento. Essa via negativa seria necessária para operar uma espécie de “limpeza” no caminho da alma em direção ao conhecimento. Nesse sentido, relacionar a alma a certos conteúdos de conhecimento fortaleceria o papel da refutação nessa dinâmica da relação entre uma possível via negativa e positiva da refutação. Ou seja, refutar pode abrir o caminho para que a alma perceba em si mesma algo de positivo no conhecimento.

Assim, um ponto ainda a ser discutido e aprofundado seria a questão do aspecto destrutivo e negativo do *élenkhos*. Parece ser um trabalho de milênios dentro da filosofia o imperativo de se estabelecer um solo seguro para o conhecimento, a partir do qual nosso processo de conhecimento não esteja sujeito a grandes erros ou falhas, nos permitindo um olhar mais seguro e racional para a realidade das coisas como elas são. Isso nos remeteria à questão acerca das fontes do conhecimento. Será que, de fato, conseguiremos uma fonte verdadeiramente segura de conhecimento? E as nossas fontes mais seguras podem dar conta de representar toda a realidade em sua completude? Assim, podemos nos perguntar ainda se a própria refutação não nos ofereceria alguma característica construtiva ou positiva. É verdade

que ela não consegue nos oferecer afirmativa segura acerca da veracidade de algo, mas só nos informar das inconsistências das teses e a sua insustentabilidade ela já não nos informaria de algo? Mostrar que algo é falso também é uma forma de proceder com racionalidade, tendo em vista que podemos nos orientar de uma forma a aprender com as nossas teses que foram derrubadas. Ou seja, a segurança que não é garantida pela via positiva, poderia, mediante a refutação, ao menos ser garantida pela via negativa? Ainda, se Platão lança a hipótese de que o centro do conhecimento, a alma, seria portadora de alguns conteúdos importantes no processo de conhecimento, como não ver a refutação e como uma via negativa conduzindo a algo positivo presente na alma de cada pessoa?

Outro ponto a ser debatido é quando Platão faz Sócrates distinguir entre uma “sabedoria divina” e uma “sabedoria humana”. Haveria uma espécie de natureza divina da realidade inacessível aos seres humanos? Se respondermos afirmativamente, a consequência seria afirmar a necessidade de um método. Em outras palavras: é justamente por não termos acesso direto às coisas, que precisamos de algum caminho, método ou procedimento que supere essa deficiência humana. A partir da própria distinção entre estes dois tipos de sabedoria, poderíamos, portanto, notar uma justificação da necessidade de um método. Essa compreensão faz com que a pretensão de um conhecimento seguro a partir de uma determinada metodologia possa se colocar em apuros, pois deve se contentar com um grau de conhecimento abaixo do que é pleno e divino.

Como observamos nas discussões acima, especialmente se voltarmos ao *Mênon*, o erro e a aporia parecem cumprir um papel essencial na busca de um método filosófico em Platão. O erro nos aponta as falhas das nossas concepções e nos indicam quais caminhos devemos seguir ou evitar na busca do conhecimento. Além disso, a aporia nos mostraria que certas concepções e teses não podem se manter diante de premissas que as negam no sistema de crenças do interlocutor, devendo ser abandonadas em troca de outras que consigam se manter diante da crítica e do questionamento. Por isso, o olhar que podemos perceber em relação ao erro e à aporia é, de certo modo, um olhar positivo, eles parecem cruciais para o avanço do conhecimento. Com efeito, são eles que nos informam que nossas pretensões de sabedoria podem estar equivocadas e é com eles que temos a percepção de que não conhecemos o que supomos conhecer de partida. É isso que nos impulsiona em busca do conhecimento e da verdade. Negar o erro é não se permitir conhecer, sendo que só aceitando que não sabemos é que podemos conhecer algo, por isso o erro, a refutação e o reconhecimento da ignorância são tão importantes, por isso esta é a verdadeira sabedoria socrática.

### CAPÍTULO 3 - ANÁLISE DO *ÉLENKHOS* A PARTIR DO *GÓRGIAS*

Seguindo cronologia apresentada no presente trabalho, dos três grandes grupos das obras platônicas, o *Górgias* faz parte do primeiro, composto por diálogos definidos como de “juventude” (BRANDWOOD, 2013). Além disso, conforme ressaltado no capítulo anterior, o *Górgias* é a obra de Platão com mais ocorrências do termo *élenkhos* e de seus correlatos (BRANDWOOD, 1976), o que parece indicar nele a importância da temática da refutação.

Uma caracterização do diálogo *Górgias* é oferecida por Goldschmidt (2014), que o coloca no grupo dos “diálogos acabados”. Esse grupo seria composto por aqueles diálogos em que a discussão não termina suspensa, em aporia, mas encontra determinado “término”. É importante mencionar que o que Goldschmidt diz não é que a discussão filosófica presente no diálogo encontra um fim, mas que o próprio diálogo encerra de uma maneira um pouco mais conclusiva. Nesse tipo de diálogo, a temática debatida ainda precisa ser aprofundada, o processo educativo continua, mas já se identifica um encerramento mais afirmativo do que o se vê em outros diálogos da mesma fase. O diálogo encontra certa conclusão, mas a dialética continua<sup>63</sup>.

Além disso, seguindo a linha que Lopes (2008) apresenta sobre a análise do *élenkhos* em Platão, temos dois pontos principais a serem considerados: 1) a análise lógica dos argumentos empregados por Sócrates e seus interlocutores, 2) o contexto dramático do diálogo. Assim, “uma abordagem sobre a validade lógica dos argumentos de Sócrates para refutar seus interlocutores deve levar em consideração, simultaneamente, o contexto dialógico no qual se insere” (LOPES, 2008, p.79).

Nesse quadro, o objetivo do presente capítulo é dar um tratamento adequado ao uso do *élenkhos* no *Górgias*, não mais discutindo aspectos metodológicos (“metadialéticos”), mas avaliando como a refutação é efetivamente empregada no embate de Sócrates com seus interlocutores. Este capítulo representa, assim, uma tentativa de capturar a refutação socrático-platônica em movimento no diálogo de Platão onde ela é possivelmente mais utilizada, de modo a complementar a compreensão da refutação enquanto um possível método de conhecimento. Sendo assim, apresentaremos as linhas principais da argumentação de Sócrates e de seus interlocutores, com foco na estrutura dos argumentos, considerando o contexto dramático de cada argumento ou embate. Por conta do caráter mais metodológico da

---

<sup>63</sup> “O *Górgias* também é um diálogo “acabado”; Sócrates insiste muito para que ele o seja. Mas só é acabado o diálogo escrito, não a educação, o culto da virtude ao qual ele convida. (...) Acabados ou aporéticos, os diálogos se fecham com uma exortação: o diálogo termina, mas a dialética continua. (GOLDSCHMIT, 2014, p.152, tradução de Dion Davi Macedo)

presente pesquisa, uma ênfase maior será dada à estrutura argumentativa, sem deixar de trazer outros elementos temáticos necessários à sua compreensão.

O *Górgias* é um dos diálogos mais extensos de Platão e pode ser dividido em três atos principais, que giram em torno das discussões travadas com três interlocutores de Sócrates: Górgias, Polo e Cálicles. A refutação socrática é empreendida em cada uma dessas partes. Por isso, é a partir dessa divisão que apresentaremos nossas considerações a seguir, examinando como se opera a refutação diante de cada interlocutor, com vistas a uma compreensão mais adequada dessa abordagem metodológica e do contexto em que ela se desenvolve. A ideia é, portanto, captar como se opera a refutação socrática empreendida nos momentos distintos do diálogo, sendo adequada a cada interlocutor em seu respectivo contexto dramático, com as suas devidas nuances.

### 3.1 A REFUTAÇÃO DE GÓRGIAS (447A- 461B)

Em seu prólogo, o diálogo tem como início a entrada abrupta de Sócrates e Querefonte, que chegam atrasados à casa de Cálicles, onde Górgias estava hospedado e já havia realizado a sua exibição (*epideixis*), a qual Sócrates e Querefonte haviam perdido. O interesse de Sócrates em Górgias causa estranhamento em Cálicles, que não acredita que Sócrates estivesse interessado na exibição de seu mestre. Assim, ele clama pelo mestre para ele que fizesse uma exibição perante Sócrates, que, entretanto, surpreende ao negar interesse nessa forma da apresentação, convidando Górgias para um diálogo (*Grg.* 447c).

O expediente socrático de recusar o discurso de Górgias, propondo um diálogo em troca, é congruente com os objetivos de Sócrates (e de Platão) de diferenciar o diálogo filosófico da retórica empreendida por Górgias. Esse é um dos elementos que indicam o caráter demarcador do *Górgias* como uma obra cujo objetivo envolve tentar promover a distinção entre o discurso da retórica e da filosofia. Ademais, trata-se também, em um ponto destacado por Enos (1991, p.9), de mostrar como a ficcionalização de Platão em relação ao diálogo fez com que o elemento da metodologia de perguntas e respostas fizesse parte de um certo “vetor retórico”<sup>64</sup>. Ao escolher o diálogo como veículo de transmissão de sua filosofia,

---

<sup>64</sup> “O desejo de Platão de estender sua audiência além dos ouvidos imediatos não lhe deixou escolha a não ser congelar o momento pela escrita; em certo sentido, abstrair um evento pragmático, estabilizando-o por meio de simulação. Ao fazer isso, no entanto, Platão então introduziu uma nova dimensão à sua dialética simulada — ele ficcionalizou as respostas de interlocutores recriados. Ao dramatizar a filosofia, Platão se engajou na escolha e seleção de respostas. Essas duas dimensões mudaram a natureza e a função da dialética de um evento não fictício para um mimético e

Platão mimetiza o diálogo na escrita, uma espécie de “congelamento” de uma dinâmica de perguntas e respostas viva. Nesse sentido, ele cria personagens, cria contextos dramáticos, ficcionaliza as respostas e as reações dos interlocutores criados. Portanto, nesse processo de criação, de mimetização da dialética, cria um “vetor retórico”, direcionando os diálogos para caminhos que atendem determinados objetivos.

Após o convite de Sócrates para que Górgias dialogasse com ele e com Querefonte, Cálicles demonstra entusiasmo e acrescenta que esse ponto havia sido tema presente na demonstração terminada havia pouco, quando Górgias afirmara que poderia responder a qualquer um que lhe propusesse perguntas (*Grg.* 447c)<sup>65</sup>. Esse ponto se conecta com o desenvolvimento posterior do diálogo, pois trabalha como elemento de possível constrangimento de Górgias quando a dialética de perguntas e respostas se desenvolve e ele acaba por não responder adequadamente a Sócrates acerca da natureza da arte retórica. A partir de então, temos o início do diálogo com Górgias, conduzido inicialmente por Querefonte, que lança a pergunta, instruído por Sócrates, sobre qual o tipo de arte seria aquela praticada por Górgias. Dada a pergunta, quem responde é Polo, um jovem discípulo de Górgias, afirmando que estariam falando da “mais bela arte” (*Grg.* 448c)<sup>66</sup>.

Dada a entrada abrupta de Polo, Sócrates também entra no diálogo e questiona os motivos de Górgias não ter respondido a essa questão, mesmo após ter prometido que o faria.

---

introduziram um vetor retórico para a caracterização dos diálogos.” (ENOS, 1991, p.9, tradução nossa)

“Plato’s desire to extend his audience beyond immediate ears left him no choice but to freeze the moment through writing; in a sense, to abstract a pragmatic event by stabilizing it through simulation. In doing so, however, Plato then introduced a new dimension to his simulated dialectic — he fictionalized responses of interlocutors. In dramatizing philosophy Plato engaged in the choice and selection of responses. These two dimensions — writing and re-creation — shifted the nature and function of dialectic from a non-fictional to a mimetic event and introduced a rhetorical vector to the characterization of the dialogues.”

<sup>65</sup> “Nada como tu a indaga-lo, Sócrates! Aliás, esse era um dos pontos de sua exibição: há pouco mando aos presentes que lhe perguntassem o que desejassem, e afirmou que responderia a todas as perguntas.”

Tradução de Daniel Rossi Nunes Lopes (2014) cf. οὐδὲν οἶον τὸ αὐτὸν ἐρωτᾶν, ὃ Σώκρατες. καὶ γὰρ αὐτῷ ἐν τοῦτ’ ἦν τῆς ἐπιδείξεως: ἐκέλευε γοῦν νυνδὴ ἐρωτᾶν ὅτι τις βούλοιο τῶν ἐνδον ὄντων, καὶ πρὸς ἅπαντα ἔφη ἀποκρινεῖσθαι.

<sup>66</sup> “Querefonte, as artes são abundantes entre os homens, descobertas da experiência experimentalmente. Pois a experiência faz com que a nossa vida seja guiada pela arte, enquanto a inexperiência, pelo acaso. Diferentes homens participam de cada uma delas de formas diferentes e das melhores artes, os melhores homens. Dentre estes últimos, eis aqui Górgias, que participa da mais bela arte.”

Tradução de Daniel Rossi Nunes Lopes (2014) cf. ὃ Χαιρεφῶν, πολλαὶ τέχναι ἐν ἀνθρώποις εἰσὶν ἐκ τῶν ἐμπειριῶν ἐμπειρῶς ἠύρημένοι: ἐμπειρία μὲν γὰρ ποιεῖ τὸν αἰῶνα ἡμῶν πορεύεσθαι κατὰ τέχνην, ἀπειρία δὲ κατὰ τύχην. ἐκάστων δὲ τούτων μεταλαμβάνουσιν ἄλλοι ἄλλων ἄλλως, τῶν δὲ ἀρίστων οἱ ἄριστοι: ὧν καὶ Γοργίας ἐστὶν ὅδε, καὶ μετέχει τῆς καλλίστης τῶν τεχνῶν.

Essa exigência de Sócrates revela, portanto, um primeiro momento de constrangimento, dado o que fora afirmado por Cálicles anteriormente, e marca, nessa passagem (*Grg.* 448d), a entrada de Sócrates no processo de questionamento de Górgias. Ao afirmar que a pergunta não fora satisfatoriamente respondida, Sócrates toma para si a tarefa de questionar, trazendo pela primeira vez o tema da retórica para o diálogo. Na sua réplica a Polo, Sócrates afirma:

Sócrates: (...). Pois é evidente que Polo, pelo que acabou de dizer, tem praticado antes a chamada retórica do que o diálogo.

Polo: Por que, Sócrates?

Sócrates: Por que, Polo, Querefonte perguntou a ti de qual arte Górgias tinha conhecimento e tu passaste a elogiar a sua arte como se alguém a vituperasse; mas que arte é essa, não respondeste. (*Grg.* 448e)<sup>67</sup>

É importante mencionar que o trecho acima estabelece uma distinção fundamental, presente em todo o diálogo, que é a que se faz entre retórica e diálogo (*dialégesthai*), parte indispensável da prática filosófica empreendida por Sócrates ao longo da obra de Platão. Essa diferenciação não é meramente acidental. Ela visa a demarcar de forma explícita o modo discursivo empreendido pelos participantes do diálogo, associando Górgias, Polo e Cálicles à forma de expressão da retórica, ao passo que o discurso de Querefonte e, sobretudo, de Sócrates, estariam associados à prática do diálogo e da filosofia. Além disso, Sócrates não estaria criticando a resposta dada ao seu questionamento, um elogio à retórica ao invés de sua definição, demarcando essa diferenciação entre os dois modos de discurso?

A distinção entre a retórica e o diálogo é mais uma vez expressa por Sócrates já no início do diálogo, quando ele convida Górgias para terminar a conversa através de perguntas e respostas, abandonando os discursos extensos. Sócrates diz a Górgias: “Porventura desejarias, Górgias, assim como agora dialogamos, terminar a conversa, um interrogando e o outro respondendo, e esses discursos extensos, como Polo principiou a fazê-lo, deixá-los para outra ocasião?” (*Grg.* 449b).<sup>68</sup> Esse convite à estratégia das perguntas e respostas distingue, mais uma vez, duas formas de discurso, o que fica ainda evidente um pouco mais à frente, quando essa divisão é reafirmada por Sócrates, que diz preferir discursos breves, e exorta os

<sup>67</sup> Tradução de Daniel Rossi Nunes Lopes (2014) cf. **Σωκράτης:** (...) δῆλος γάρ μοι πῶλος καὶ ἐξ ὧν εἶρηκεν ὅτι τὴν καλουμένην ῥητορικὴν μᾶλλον μεμελέτηκεν ἢ διαλέγεσθαι. **Πῶλος:** τί δή, ὦ Σώκρατες; **Σωκράτης:** ὅτι, ὦ Πῶλε, ἐρομένου Χαιρεφῶντος τίνος Γοργίας ἐπιστήμων τέχνης, ἐγκωμιάζεις μὲν αὐτοῦ τὴν τέχνην ὥσπερ τινὸς ψέγοντος, ἥτις δὲ ἐστὶν οὐκ ἀπεκρίνω.

<sup>68</sup> Tradução de Daniel Rossi Nunes Lopes (2014) cf. ἄρ' οὖν ἐθελήσαις ἄν, ὦ Γοργία, ὥσπερ νῦν διαλεγόμεθα, διατελέσαι τὸ μὲν ἐρωτῶν, τὸ δ' ἀποκρινόμενος, τὸ δὲ μῆκος τῶν λόγων τοῦτο, οἷον καὶ πῶλος ἤρξατο, εἰς αὐθις ἀποθέσθαι;

interlocutores a renunciarem ao uso de discursos longos, que deveriam ser deixados para outra ocasião (*Grg.* 449c)<sup>69</sup>.

Nesse contexto do diálogo, estão em jogo as formas discursivas empregadas por cada personagem, com destaque para a diferenciação explicitamente estabelecida entre discursos breves (*brachulogía*) e discursos longos (*makrología*). O primeiro modo de discurso seria aparentemente mais adequado à efetivação da metodologia socrática – nela incluindo-se o *élenkhos* –, mas é importante ressaltar, seguindo o comentário de Dixsaut (2001), que o juízo negativo que Sócrates emprega em relação à retórica na democracia ateniense não implica em uma negação absoluta dos discursos longos. Nesse caso, o problema diz respeito ao conteúdo do discurso. Embora o diálogo exija brevidade, o discurso breve pressupõe que as respostas sejam efetivamente respostas. Em outros momentos do diálogo, como no discurso sobre a importância de aceitar a refutação ou no discurso acerca da diferenciação entre a refutação erística e a refutação filosófica, ambos analisados no capítulo anterior, Sócrates faz uso de discursos extensos. O critério não seria necessariamente o tamanho do discurso, já que “o diálogo enquanto gênero se constitui não apenas das partes estritamente lógicas (a *brachulogia* do discurso filosófico), mas também de discursos, exortações, admoestações, justificativas, narrações, etc.” (LOPES, 2008, p. 51).

Essa última consideração de Lopes (2008) dialoga com o que McCoy (2008) discute em relação ao *Górgias*, ao ver uma conexão entre um certo procedimento retórico e valores filosóficos em Platão, apontando que a condenação à retórica poderia ter como alvo sobretudo as suas finalidades, e não necessariamente o seu procedimento como um todo, abrindo espaço, portanto, para um olhar que permita admitir a presença de certos elementos retóricos aliados a finalidades filosóficas, e que poderiam, na perspectiva de Platão, levar à justiça e ao bem. A conclusão a que se chega é que Platão se interessaria pela discussão da retórica enquanto uma prática, explorando suas fraquezas, mas deixando implícito que ambas, a filosofia e a retórica, compartilhariam de alguns elementos, sendo o diferencial entre elas a finalidade com que cada uma das atividades é desenvolvida. Embora o tema da retórica e da sua relação com a filosofia não seja o objetivo central deste capítulo, ele se constitui como um elemento incontornável para a compreensão da refutação em seu contexto.

---

<sup>69</sup> “Eis o que é preciso, Górgias, e exibe-me justamente isto, um discurso breve; um discurso longo, deixemos para outra ocasião!”

Tradução de Daniel Rossi Nunes Lopes (2014) cf. τούτου μὴν δεῖ, ὃ Γοργία: καὶ μοι ἐπίδειξιν αὐτοῦ τούτου ποιῆσαι, τῆς βραχυλογίας, μακρολογίας δὲ εἰς αὐθις.

Ao avançar na discussão, Górgias finalmente se aproxima de uma definição da retórica, atendendo aos apelos de Sócrates, sendo que esse movimento dialético avança gradativamente. Primeiro, Górgias afirma, em uma tentativa de definição que é, entretanto, demasiado vaga, que a retórica diz respeito às coisas humanas mais importantes (*Grg.* 451d)<sup>70</sup>; em seguida, seguindo essa linha de raciocínio, afirma que ela é o maior bem e a causa de liberdade para os homens (*Grg.* 452d)<sup>71</sup>. Esse bem destacado por Górgias diz respeito à capacidade de persuasão, que pode incidir sobre juízes, médicos e outros membros da *pólis*, possibilitando tê-los como escravos meramente a partir do discurso. Por fim, essa definição é entendida como suficiente por Górgias para delimitar o que é o objeto da retórica e precipita a análise crítica empreendida por Sócrates, o que desencadeia todo o processo de refutação de Górgias nessa primeira parte do diálogo.

Quando a arguição de Sócrates é iniciada, Górgias se vê em uma posição que precisa defender o que apresentou, virando alvo do jogo de perguntas e respostas socrático para o teste de sua formulação acerca da retórica. Nesse sentido, o poder de persuasão atribuído à retórica é alvo de questionamento. Questionado sobre que tipo de persuasão se trata, Górgias responde prontamente tratar-se do justo e do injusto (*Grg.* 454b)<sup>72</sup>. Em seguida, Sócrates propõe a diferenciação de duas formas de persuasão, aquela que introduz crença (*pístin parexómenon*) sem o saber e a que introduz conhecimento (*epistéme*), o que é prontamente assentido por Górgias. A partir desse assentimento, Górgias reconhece a retórica como uma forma de persuasão do primeiro tipo, da geradora de crença, o que leva à consequência de que a retórica não ensina nada a respeito do justo e do injusto, o que seria objetivo da outra forma de persuasão.

É importante destacar, como foi discutido no capítulo anterior, que Sócrates trabalha para buscar o assentimento de Górgias em pontos fundamentais para a construção de seu argumento, o que se revela crucial para a argumentação. Essa concordância básica acerca de

<sup>70</sup> “Górgias: Às melhores e mais importantes coisas humanas, Sócrates”

Tradução de Daniel Rossi Nunes Lopes (2014) cf. “τὰ μέγιστα τῶν ἀνθρωπείων πραγμάτων, ὃ Σώκρατες, καὶ ἄριστα”

<sup>71</sup> “Aquele que é, Sócrates, verdadeiramente o maior bem e a causa simultânea de liberdade para os próprios homens e, para cada um deles, de domínio sobre os outros na sua própria cidade.”

Tradução de Daniel Rossi Nunes Lopes (2014) cf. ὅπερ ἐστίν, ὃ Σώκρατες, τῆ ἀληθείᾳ μέγιστον ἀγαθὸν καὶ αἴτιον ἅμα μὲν ἐλευθερίας αὐτοῖς τοῖς ἀνθρώποις, ἅμα δὲ τοῦ ἄλλων ἄρχειν ἐν τῇ αὐτοῦ πόλει ἐκάστω.

<sup>72</sup> “Pois bem, refiro-me a esta persuasão, Sócrates, à persuasão nos tribunais e nas demais aglomerações, como antes dizia, e concernente ao justo e ao injusto.”

Tradução de Daniel Rossi Nunes Lopes (2014) cf. ταύτης τοίνυν τῆς πειθοῦς λέγω, ὃ Σώκρατες, τῆς ἐν τοῖς δικαστηρίοις καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ὄχλοις, ὥσπερ καὶ ἄρτι ἔλεγον, καὶ περὶ τούτων ἃ ἐστὶ δίκαιά τε καὶ ἄδικα.

determinados pressupostos serve como encaixe de peças em um complexo quebra-cabeça argumentativo que resulta na refutação, uma evidência da postulação da *homologia*, conforme tratamos no capítulo anterior: a concordância básica entre os dialogantes para a efetivação da refutação. Isso fica evidente mais à frente no diálogo, com a efetivação da refutação de Górgias (assim como a de Polo, que será discutida na próxima seção). Em destaque, a tese com qual Górgias dá o seu assentimento é a de que a retórica infunde crença sem conhecimento.

Tendo admitido esse ponto, Górgias inicia uma longa fala laudatória em relação à retórica, descrevendo o seu poder, contando como ela é capaz de persuadir as pessoas mesmo que o rétor não tenha conhecimento de determinadas artes. Como exemplo, Górgias relembra quando convenceu um doente a tomar determinado remédio na ocasião em que nenhum médico tinha sido capaz disso (*Grg.456b*). Ainda, segundo Górgias, isso seria a demonstração de como a habilidade com as palavras para fins persuasivos constituiria um grande poder, sobretudo para o convencimento dos cidadãos em uma assembleia. Nesse ponto, outro destaque é dado para a forma com que Górgias se refere à retórica, reconhecendo que seu poder não está necessariamente alinhado com a injustiça, já que isso não está ao alcance dos mestres. Estabelecendo uma comparação com a arte da luta, Górgias diz:

(...) eles [os mestres] lhe transmitiram o **uso justo** dessas coisas contra inimigos e pessoas injustas para se defender, e não para atacar, ao passo que seus transgressores usam a força e a arte incorretamente. Assim, ignóbeis não são os mestres, tampouco culpada e ignóbil é a arte por tal motivo, mas as pessoas que não a usam corretamente, como presumo. (*Grg. 456e-457a*, grifo nosso)<sup>73</sup>

Um pouco à frente no diálogo, ainda temos o prosseguimento da tentativa de defesa do ofício do mestre de retórica nos seguintes termos, agora aplicados diretamente à retórica:

(...). E se alguém, julgo eu, tornar-se rétor e cometer, posteriormente, alguma injustiça por meio desse poder e dessa arte, não se deve odiar e expulsar da cidade quem os ensinou. **Pois este último lhe transmitiu o uso com justiça**, enquanto o primeiro usa-os em sentido contrário. (*Grg. 457b*, grifo nosso)<sup>74</sup>

Esse elemento, o uso justo da retórica, é mais uma peça na argumentação que vai sendo construída e que conclui na refutação de Górgias, que parece reduzir o ofício do rétor a

<sup>73</sup> Tradução de Daniel Rossi Nunes Lopes (2014) cf. ἐκεῖνοι μὲν γὰρ παρέδωσαν ἐπὶ τῷ δικαίως χρῆσθαι τούτοις πρὸς τοὺς πολεμίους καὶ τοὺς ἀδικοῦντας, ἀμυνομένους, μὴ ὑπάρχοντας: οἱ δὲ μεταστρέψαντες χρῶνται τῇ ἰσχύϊ καὶ τῇ τέχνῃ οὐκ ὀρθῶς. οὐκ οὖν οἱ διδάξαντες πονηροί, οὐδὲ ἡ τέχνη οὔτε αἰτία οὔτε πονηρὰ τούτου ἕνεκά ἐστιν, ἀλλ' οἱ μὴ χρώμενοι οἴμαι ὀρθῶς.

<sup>74</sup> Tradução de Daniel Rossi Nunes Lopes (2014) cf. ἐὰν δὲ οἴμαι ῥητορικὸς γενόμενός τις κᾶτα ταύτη τῇ δυνάμει καὶ τῇ τέχνῃ ἀδικῇ, οὐ τὸν διδάξαντα δεῖ μισεῖν τε καὶ ἐκβάλλειν ἐκ τῶν πόλεων. ἐκεῖνος μὲν γὰρ ἐπὶ δικαίου χρεῖα παρέδωκεν, ὁ δ' ἐναντίως χρῆται.

quem ensina uma técnica que, entretanto, pode ser aplicada ao justo e ao injusto. Nesse sentido, tratar-se-ia de uma mera habilidade técnica que, por isso mesmo, seria “neutra”. Entretanto, ao afirmar que também seria ensinado “o uso com justiça”, Górgias parece também sublinhar um compromisso desse mestre com o debate ético em torno dessa arte.

Assim, podemos perceber a essa altura da discussão entre Górgias e Sócrates, que já temos três assertivas importantes: 1) a retórica é uma persuasão que introduz crença sem conhecimento e 2) o uso justo ou injusto não é de responsabilidade do mestre; 3) o mestre transmite a retórica com justiça. Como se vê, essas três assertivas poderiam resultar em uma inconsistência: se a retórica só é capaz de transmitir crença sem conhecimento, não pode ser possível que o mestre a ensine com justiça, a não ser que esta última seja uma crença sem conhecimento.

Essa constatação parece estar presente no comentário posterior de Sócrates, que, de certo modo, antecipa a refutação de Górgias ao apresentar um extenso discurso acerca da refutação (já discutido no capítulo anterior), diferenciando um modo de crítica agonístico do modo dialético. Sócrates fala acerca da importância de se aceitar a refutação quando sua tese se mostrar errada, esperando que Górgias também admita esse fato. Esse comentário pode ser entendido como uma forma de extrair de Górgias uma concordância acerca do método de discussão para que a refutação possa ser efetivada. O extenso comentário de Sócrates é seguido pela concordância de Górgias em relação à atitude diante da refutação:

Mas ao menos eu, Sócrates, afirmo ser um homem do tipo ao qual aludiste; mas talvez devêssemos pensar também na situação dos aqui presentes. Pois, muito antes de vós chegardes, eu já havia lhes exibido inúmeras coisas, e talvez agora nos estendamos em demasia, se continuarmos a dialogar. Assim, devemos averiguar também a situação dessas pessoas, a fim de que não nos surpreendamos se parte delas queira fazer alguma outra coisa. (*Grg.* 458b-c)<sup>75</sup>

Górgias afirma que é um homem do tipo que Sócrates descrevera em seu comentário, mas indica certo recuo em continuar o diálogo, apontando que talvez a conversa esteja se estendendo e cansando os presentes na casa de Cálicles. Podemos observar uma certa contradição nesse comentário de Górgias? Ao mesmo tempo que afirma ser uma pessoa que está aberta à refutação, tenta encerrar o diálogo entre os dois. Teria Górgias percebido que sua refutação era iminente?

<sup>75</sup> Tradução de Daniel Rossi Nunes Lopes (2014) cf. ἀλλὰ φημι μὲν ἔγωγε, ὃ Σώκρατες, καὶ αὐτὸς τοιοῦτος εἶναι οἶον σὺ ὑφηγῆ: ἴσως μέντοι χρῆν ἐννοεῖν καὶ τὸ τῶν παρόντων. πάλαι γάρ τοι, πρὶν καὶ ὑμᾶς ἐλθεῖν, ἐγὼ τοῖς παροῦσι πολλὰ ἐπεδειξάμην, καὶ νῦν ἴσως πόρρω ἀποτενοῦμεν, ἢν διαλεγώμεθα. σκοπεῖν οὖν χρῆ καὶ τὸ τούτων, μή τις αὐτῶν κατέχομεν βουλομένους τι καὶ ἄλλο πράττειν.

Ressaltamos que o uso dos discursos longos por parte de Sócrates é motivo, inclusive, de crítica de Kauffman (1979), que o identificaria como uma falha de Sócrates como dialético. Em sua argumentação, Sócrates teria violado um dos princípios estabelecidos no diálogo, incorrendo em uma suposta falência da dialética propagada. Uma discussão mais aprofundada não será possível por conta do escopo do presente trabalho, mas é importante tecer um comentário acerca da questão levantada. Esse fato poderia ser considerado uma “falha” de Sócrates na dialética, mas também poderia ser entendido como uma forma de resposta, uma adaptação ao contexto, tendo em vista que essa fala de Sócrates vem logo após o discurso longo feito por Górgias anteriormente. Nessa direção, Santos (2011, p.63), afirma que o *élenkhos* no *Górgias* demonstra bem como a refutação funciona em contextos polêmicos. Embora a refutação seja concretizada na dimensão argumentativa, ela não deixa de ocorrer no plano dramático. Quando Sócrates tenta refutar Górgias, não é apenas a dimensão argumentativa que deve ser observada, mas o conjunto entre a dimensão argumentativa e o contexto dramático. Górgias aceita premissas que talvez não deveria ter aceitado, assim como é movido por um ímpeto de parar o diálogo quando se vê em vias de ser refutado. Portanto, a simples “violação” da regra de não haver discursos longos talvez não seja suficiente para um fracasso da dialética socrática, especialmente porque temos que levar em conta elementos do contexto dramático e do projeto filosófico de Platão que vão além do que está sendo enunciado por Sócrates e seus interlocutores.

Na sequência do diálogo, Sócrates inicia uma série de questionamentos que antecedem o momento da refutação de Górgias. A primeira pergunta feita diz respeito ao público dessa persuasão. Seria mais efetivo o poder da persuasão entre ignorantes ou diante de quem tem conhecimento sobre o assunto discutido? A resposta a que ambos os dialogantes chegam, é que essa persuasão só pode ser feita em relação a quem não tem o conhecimento daquilo que se discute. Por exemplo: a persuasão acerca de temas da medicina só funcionaria em meio a uma multidão, mas não perante um grupo composto por médicos que detenham conhecimento daquela arte (*Grg.* 459a). Essa posição reforça, assim, o pressuposto reconhecido anteriormente, que é o de que a retórica introduz crença sem conhecimento. Por introduzir crença sem conhecimento, ela é facilmente contestável em meio a quem detém o conhecimento do objeto da persuasão. Acerca disso, Sócrates informa que

no tocante a todas as demais artes, o rétor e a retórica se encontram na mesma condição: a retórica não deve conhecer como as coisas são em si mesmas, mas descobrir algum mecanismo persuasivo de modo a parecer, aos

ignorantes, conhecer mais do que aquele que tem conhecimento. (*Grg.* 459b-c)<sup>76</sup>

Portanto, não há a necessidade do rétor de conhecer como as coisas são em si, apenas a forma de convencimento daqueles que são ignorantes no tema. Não há nenhum conhecimento acerca das técnicas, acerca do justo e do injusto, do belo e do feio ou das coisas que propiciam uma persuasão acerca desses temas, apenas modos de afetar as almas das pessoas sem a necessidade do conhecimento. Tal fato é reconhecido por Górgias, quando afirma que um aluno de retórica aprenderá com ele mesmo desconhecendo tais valores (*Grg.* 460a)<sup>77</sup>. E é justamente nesse momento que Sócrates começa a efetivar a refutação de Górgias.

Ao reconhecer que ao aluno será ensinado o modo justo de praticar a retórica, Górgias assumira que se poderia ensinar a justiça. Além disso, ele ainda dá o assentimento de que o justo age de forma justa (*Grg.* 460b) e de que quem é justo não quer cometer injustiça (*Grg.* 460c). Ao fazer isso, a contradição acerca do que ele tinha dito anteriormente fica evidente. A conclusão de Sócrates é a seguinte:

Pois bem, quando disseste isso [que a retórica concerne ao justo e injusto], eu supus que a retórica jamais seria uma prática injusta, visto que sempre compõe discursos sobre a justiça; mas quando, pouco depois, disseste que o rétor poderia usar a retórica também de forma injusta, espantei-me e, considerando inconsonantes tuas afirmações, disse aquilo: se considerasses vantajoso, assim como eu, ser refutado, seria digno dialogarmos, se não, deixaríamos de lado. Depois de nossa investigação ulterior, tu mesmo vês que foi consentido, pelo contrário, ser impossível ao rétor usar injustamente a retórica e querer cometer injustiça. Assim, pelo cão! Górgias, não é um encontro exíguo o modo conveniente de examinar como essas coisas são. (*Grg.* 460e-461b)<sup>78</sup>

<sup>76</sup> Tradução de Daniel Rossi Nunes Lopes (2014) cf. οὐκοῦν καὶ περὶ τὰς ἄλλας ἀπάσας τέχνας ὡσαύτως ἔχει ὁ ῥήτωρ καὶ ἡ ῥητορικὴ: αὐτὰ μὲν τὰ πράγματα οὐδὲν δεῖ αὐτὴν εἰδέναι ὅπως ἔχει, μηχανὴν δὲ τινα πειθοῦς ἠὴ ῥητέας ὥστε φαίνεσθαι τοῖς οὐκ εἰδόσι μᾶλλον εἰδέναι τῶν εἰδόντων.

<sup>77</sup> “Eu julgo, Sócrates, que, se acaso não conhecê-las, ele aprenderá comigo essas coisas”  
Tradução de Daniel Rossi Nunes Lopes (2014) cf. ἀλλ’ ἐγὼ μὲν οἶμαι, ὃ Σώκράτης, ἐὰν τύχη μὴ εἰδώς, καὶ ταῦτα παρ’ ἐμοῦ μαθήσεται.

<sup>78</sup> Tradução de Daniel Rossi Nunes Lopes (2014) cf. ἐγὼ τοίνυν σου τότε ταῦτα λέγοντος ὑπέλαβον ὡς οὐδέποτε ἂν εἴη ἡ ῥητορικὴ ἀδίκον πρᾶγμα, ὃ γ’ αἰεὶ περὶ δικαιοσύνης τοὺς λόγους ποιεῖται: ἐπειδὴ δὲ ὀλίγον ὕστερον ἔλεγες ὅτι ὁ ῥήτωρ τῇ ῥητορικῇ κἂν ἀδίκως χρῶτο, οὕτω θαυμάσας καὶ ἠγησάμενος οὐ συνάδειν τὰ λεγόμενα ἐκείνους εἶπον τοὺς λόγους, ὅτι εἰ μὲν κέρδος ἡγοῖο εἶναι τὸ ἐλέγχεσθαι ὡσπερ ἐγὼ, ἄξιον εἴη διαλέγεσθαι, εἰ δὲ μή, εἴαν χαίρειν. ὕστερον δὲ ἡμῶν ἐπισκοπούμενων ὀρθῶς δὴ καὶ αὐτὸς ὅτι αὐτὸ ὁμολογεῖται τὸν ῥητορικὸν ἀδύνατον εἶναι ἀδίκως χρῆσθαι τῇ ῥητορικῇ καὶ ἐθέλειν ἀδικεῖν. ταῦτα οὖν ὅπῃ ποτὲ ἔχει, μὰ τὸν κύνα, ὃ Γοργία, οὐκ ὀλίγησιν συνουσίας ἐστὶν ὥστε ἰκανῶς διασκέψασθαι.

Esse comentário encerra o processo de refutação de Górgias, elaborado passo a passo por Sócrates. Podemos notar que o comentário de Sócrates elenca cada elemento utilizado no processo de refutação de Górgias: começa no convite ao diálogo, no assentimento de Górgias em relação à refutação ser algo positivo, na forma de explorar as contradições entre a fala de Górgias em relação às premissas que acaba concordando no decorrer da discussão. Ao explorar essa contradição em Górgias, Sócrates se admira (*thaumázo*) de tamanha inconsistência presente naquele conjunto de afirmações. Vejamos que o espanto é articulado com a inconsistência entre as asserções de Górgias, o que indica que, para Sócrates, a harmonia interna é de suma importância. De certa forma, a exposição dessa inconsistência pode ser interpretada, a partir do olhar platônico, como elemento de vergonha para Górgias.

A partir disso, podemos retomar as teses admitidas por Górgias para analisar como essa refutação foi possível. Górgias assente que: 1) a retórica é uma persuasão que introduz crença sem conhecimento; 2) o uso justo ou injusto não é de responsabilidade do mestre; 3) o mestre transmite a retórica com justiça; 4) o aluno de retórica pode aprender com o mestre sobre justiça e injustiça; 5) o justo age de forma justa; 6) quem é justo não quer cometer injustiça.

As teses 2 e 3 assumem posições que são incongruentes com as teses seguintes. Se a justiça é ensinada pelo mestre e quem aprende a justiça é uma pessoa justa que não quer cometer injustiça, não pode ser possível tirar a responsabilidade do mestre acerca do uso justo ou injusto da retórica. O fato de o mestre não ser responsável pelo uso injusto da retórica não pode caminhar lado a lado com a defesa de que ele ensina seu uso justo, que quem conhece a justiça age de forma justa e não quer cometer injustiça. A conclusão desses pontos deveria ser a de que seria impossível a ação injusta de um rétor que aprendeu a justiça, o que não é o caso. Além disso, podemos questionar a própria qualidade do mestre enquanto tal: se ele é responsável por ensinar o uso justo da retórica, não seria o caso de afirmar que ele falha, a partir das premissas explicitadas, em seu ensino quando ocorre o uso injusto?

Ainda podemos discutir mais um elemento. Quando Górgias concede que a retórica produz crença e não conhecimento e, em simultâneo, admite ensinar o “uso justo” da retórica, como podemos saber que tipo de justiça é ensinada? Dada a primeira asserção (de que é uma persuasão que introduz crença sem saber), ela só pode ser uma crença sem saber e não um conhecimento. Se o mestre de retórica ensina sobre justiça e injustiça e quem aprende sobre o justo age de forma justa, como é possível que esse aprendizado resulte na persuasão que introduz crença sem conhecimento? O aluno de retórica escolhe introduzir crença sem

conhecimento? Isso seria uma atitude justa? As respostas a essas perguntas indicam o conflito que resulta das teses assentidas por Górgias.

Possivelmente, esse pode ser considerado um dos elementos da demarcação da retórica e da filosofia, mostrando a inconsistência daquilo que pretende ser uma atividade importante, mas que não é detentora de conhecimento, mas apenas de uma aparência. E é justamente nesse momento que a discussão toma um caminho ético, acerca da discussão do justo e do injusto e marca também a entrada de Polo em auxílio de seu mestre, que acabara de ser refutado em seus próprios termos por assentir teses inconciliáveis em relação à retórica, seu ensino e seu uso justo.

### 3.2 A REFUTAÇÃO DE POLO (461B-481B)

Após a refutação de Górgias, Polo entra na discussão de uma maneira que pode ser considerada abrupta, o que nos leva a questionar se isso não poderia ser entendido como uma tentativa, algo passional, de salvar o mestre da refutação, que se mostrava então clara aos presentes diante do comentário de Sócrates. O ponto central da defesa que Polo faz de Górgias é que a vergonha (*aiskhýnō*) em discordar da afirmação de que o rétor conheceria o justo, o injusto, o belo e o bom o teria levado à refutação. Ao aceitar o pressuposto de Sócrates, ele teria caído em contradição (*Grg* 461b-c)<sup>79</sup>. Vejamos que a defesa que Polo faz de seu mestre envolve a admissão de que não deveria ser feita a concordância com certos pressupostos. Por exemplo: Górgias afirma que o mestre de retórica ensina justiça e injustiça ao mesmo tempo que concorda que quem conhece a justiça age de forma justa. Ambas as premissas poderiam ter sido recusadas e Górgias não teria sido refutado. Por algum motivo, Górgias teria ficado envergonhado em recusar premissas que foram determinantes para a sua refutação.

<sup>79</sup> “Mas o quê, Sócrates? É essa a tua opinião sobre a retórica, como agora a exprimes? Porventura julgas — só porque Górgias ficou envergonhado de discordar de ti em que o rétor conhece o justo, o belo, o bem, e que se alguém o procurasse sem conhecê-los, ele próprio o ensinaria, decorrendo em seguida, talvez advinda desse consentimento, alguma contradição no argumento (coisa que muito te apraz, pois és tu a lhe formular perguntas do gênero) — pois, julgas que alguém negaria conhecer o justo e poder ensiná-lo aos outros? Mas conduzir a discussão para esse lado é muito tousco.”

Tradução de Daniel Rossi Nunes Lopes (2014) cf. τί δέ, ὦ Σώκρατες; οὕτω καὶ σὺ περὶ τῆς ῥητορικῆς δοξάζεις ὡσπερ νῦν λέγεις; ἢ οἶει—ὅτι Γοργίας ἠσχύνθη σοι μὴ προσομολογήσαι τὸν ῥητορικὸν ἄνδρα μὴ οὐχὶ καὶ τὰ δίκαια εἰδέναι καὶ τὰ καλὰ καὶ τὰ ἀγαθὰ, καὶ ἐὰν μὴ ἔλθῃ ταῦτα εἰδὼς παρ’ αὐτόν, αὐτὸς διδάξειν, ἔπειτα ἐκ ταύτης ἴσως τῆς ὁμολογίας ἐναντίον τι συνέβη ἐν τοῖς λόγοις—τοῦτο ὃ δὴ ἀγαπᾷς, αὐτὸς ἀγαγὼν ἐπὶ τοιαῦτα ἐρωτήματα—ἐπεὶ τίνα οἶει ἀπαρνήσεσθαι μὴ οὐχὶ καὶ αὐτὸν ἐπίστασθαι τὰ δίκαια καὶ ἄλλους διδάξειν; —ἀλλ’ εἰς τὰ τοιαῦτα ἄγειν πολλὴ ἀγροικία ἐστὶν τοὺς λόγους.

A partir da entrada de Polo, Sócrates convida-o para o diálogo de forma semelhante à que foi feita com Górgias. Do mesmo modo, a primeira ressalva feita por Sócrates diz respeito aos discursos longos, que deveriam ser evitados, o que já causa determinado estranhamento em Polo (*Grg.* 461d). A fala de Sócrates em resposta a Polo sobre os discursos longos é mais uma forma de buscar a concordância acerca de determinados pressupostos para o diálogo. Nas palavras de Sócrates,

seria deveras um sofrimento terrível, excelentíssimo homem, se chegasses a Atenas, cidade helênica onde há a maior licença para falar, e somente tu tivesses o infortúnio de não fazê-lo aqui. Mas observa a situação inversa: se tu fizesses um longo discurso e não quisesses responder as perguntas, não seria um sofrimento terrível eu não poder ir embora para te ouvir? Contudo se estás inquieto com algo do que foi dito e desejas corrigi-lo, como há pouco dizia, repara o que for de teu parecer, um interrogando e o outro sendo interrogado cada um a sua vez e, assim como eu e Górgias, refuta e sê refutado! (*Grg.* 461e-462a)<sup>80</sup>

Platão recorre ao humor para condenar o uso dos discursos longos. Seria um problema para Polo, já que ele perderia a oportunidade de falar, justamente na cidade onde há “a maior licença para falar”. O chamado ao diálogo pressupõe que Polo diga o que houve de errado com a refutação de Górgias. Se ele não poderia ter concordado com determinadas premissas, nada melhor do que esclarecer esse ponto em um novo diálogo, um interrogando e o outro respondendo. Aceitar a refutação é posto como condição para que o debate possa continuar. Esse pressuposto básico envolve a necessidade de admitir que uma tese contraditória deve ser abandonada. Se Górgias e Polo admitem essa premissa para o diálogo, Cálicles, por sua vez, rejeita esse pressuposto, engendrando praticamente um monólogo de Sócrates, o que será discutido na terceira seção deste capítulo.

Após um novo convite ao diálogo, invertendo a posição anterior, em que Sócrates figurava na posição de inquisidor, Polo indaga sobre que tipo de arte a retórica é, obtendo a resposta de que não seria arte alguma e sim uma certa experiência (*empeiria*) de produção de deleite e prazer (*Grg.* 462c). No desenvolvimento da resposta de Sócrates, a retórica é estabelecida como uma adulação (*kolakeia*) (*Grg.* 463a-b)<sup>81</sup>. Ainda que secundário para os

<sup>80</sup> Tradução de Daniel Rossi Nunes Lopes (2014) cf. δεινὰ μεντὰν πάθοις, ὃ βέλτιστε, εἰ Ἀθήναζε ἀφικόμενος, οὗ τῆς Ἑλλάδος πλείστη ἐστὶν ἐξουσία τοῦ λέγειν, ἔπειτα σὺ ἐνταῦθα τούτου μόνος ἀτυχήσῃς. ἀλλὰ ἀντίθεος τοι: σοῦ μακρὰ λέγοντος καὶ μὴ ἐθέλοντος τὸ ἐρωτώμενον ἀποκρίνεσθαι, οὐ δεινὰ ἂν αὐτὸ ἐγὼ πάθοιμι, εἰ μὴ ἐξέσται μοι ἀπιέναι καὶ μὴ ἀκούειν σου; ἀλλ’ εἴ τι κήδη τοῦ λόγου τοῦ εἰρημένου καὶ ἐπανορθώσασθαι αὐτὸν βούλει, ὥσπερ νυνδὴ ἔλεγον, ἀναθέμενος ὅτι σοι δοκεῖ, ἐν τῷ μέρει ἐρωτῶν τε καὶ ἐρωτώμενος, ὥσπερ ἐγὼ τε καὶ Γοργίας, ἔλεγχέ τε καὶ ἐλέγχου.

<sup>81</sup> “Pois bem, Górgias, ela [a retórica] me parece ser uma atividade que não é arte, apropriada a uma alma dada a conjecturas, corajosa e naturalmente prodigiosa para se relacionar com os homens; o seu cerne, eu denomino adulação.”

objetivos do capítulo, destaca-se desse ponto o fato de Sócrates afirmar uma tese, a de que a retórica seria uma experiência de produção de deleite e prazer. Essa postura mais positiva do personagem é um pouco destoante do que tradicionalmente ocorre nos diálogos, especialmente nos de juventude, de Platão.

A partir dessa definição da retórica como adulação, o tema central da discussão entre Polo e Sócrates ganha força, não mais sendo a natureza da retórica em si, mas sim uma discussão com forte temática ética acerca do justo e do injusto. Essa virada acontece quando Polo questiona Sócrates acerca da posição do rétor na cidade, a partir da sua percepção de que os rétores se nutrem de um grande poder na *pólis*, o que é prontamente rebatido por Sócrates. Esse embate é travado a partir de duas posições antagônicas. Polo destaca o poder quase tirânico dos rétores, dada a sua observação de que assassinam, roubam dinheiro e expulsam da cidade quem eles querem (*Grg.* 466b-c)<sup>82</sup>, enquanto Sócrates indica uma posição inversa quando aprofunda a reflexão para além da percepção de Polo (*Grg.* 466d-e)<sup>83</sup>. Podemos perceber que Polo parece estar fundamentando sua tese na percepção, na dimensão sensível imediata, que tem quando vê a prática do rétor na cidade.

Ao diferenciar essas duas formas de olhar para os rétores e os tiranos, Sócrates então estabelece o primeiro pressuposto assumido por Polo, o de que um bem só pode ser chamado como tal se ele for fruto da inteligência. Ou seja, algo que é feito com a aparência de ser melhor não é um bem verdadeiro, se não for provido de inteligência (*Grg.* 466e). Esse assentimento de Polo faz com que a condição para a refutação de Sócrates seja a de garantir uma qualidade de arte para a retórica que garanta a inteligência necessária para a distinção do que é verdadeiramente melhor ou pior.

Notamos que a postura de Sócrates muda durante o diálogo. Do tom mais respeitoso e elegante para com Górgias, ele passa para um tom muito mais incisivo e provocativo em relação a Polo. A postura desafiadora fica evidente nos momentos em que Sócrates pede que

---

Tradução de Daniel Rossi Nunes Lopes (2014) cf. δοκεῖ τοίνυν μοι, ὃ Γοργία, εἶναί τι ἐπιτήδευμα τεχνικὸν μὲν οὔ, ψυχῆς δὲ στοχαστικῆς καὶ ἀνδρείας καὶ φύσει δεινῆς προσομιλεῖν τοῖς ἀνθρώποις: καλῶ δὲ αὐτοῦ ἐγὼ τὸ κεφάλαιον κολακεῖαν.

<sup>82</sup> “Mas o quê? Não assassinam, como os tiranos, quem eles quiserem, e não roubam dinheiro e expulsam da cidade quem for de seu parecer?”

Tradução de Daniel Rossi Nunes Lopes (2014) cf. τί δέ; οὐχ, ὥσπερ οἱ τύραννοι, ἀποκτεινύασίν τε ὄν ἄν βούλωνται, καὶ ἀφαιροῦνται χρήματα καὶ ἐκβάλλουσιν ἐκ τῶν πόλεων ὄν ἄν δοκῆ αὐτοῖς.

<sup>83</sup> “Eu afirmo, Polo que tanto os rétores quanto os tiranos possuem o mais ínfimo poder nas cidades, como antes referia; e que não fazem o que querem, por assim dizer, mas fazem o que lhes parece ser melhor.”

Tradução de Daniel Rossi Nunes Lopes (2014) cf. φημί γάρ, ὃ Πῶλε, ἐγὼ καὶ τοὺς ῥήτορας καὶ τοὺς τυράννους δύνασθαι μὲν ἐν ταῖς πόλεσιν σμικρότατον, ὥσπερ νυνδὴ ἔλεγον: οὐδὲν γὰρ ποιεῖν ὄν βούλωνται ὡς ἔπος εἰπεῖν, ποιεῖν μέντοι ὅτι ἄν αὐτοῖς δόξη βέλτιστον εἶναι.

seu interlocutor o refute, como temos exemplificada na passagem: “Eu afirmo que eles não fazem o que querem; vai, refuta-me!”(*Grg.467b*)<sup>84</sup>. Podemos perceber que Platão varia a posição de Sócrates nas duas posições do diálogo, mostrando, talvez, os dois lados da dialética (assim como na terceira parte mostrará a falência dela própria). Além disso, a exigência de refutação contribui para que ela seja valorizada do ponto de vista de quem quer ser refutado.

O tom mais “desafiador” de Sócrates também poderia estar associado ao fato de Polo ser um jovem aluno de Górgias. Essa postura é comentada por Lopes (2008) ao mostrar o caráter ordinário e simples de Polo como determinante para uma mudança de postura do personagem, no que ele chama de “aspecto *ad hominem* do elenchos socrático” (p. 19). Esse aspecto não faz menção à típica falácia lógica do “argumento *ad hominem*” (ataque ao interlocutor ao invés de debater o conteúdo do que foi dito), mas um dispositivo platônico da composição do discurso. Tal elemento seria mais uma forma de composição platônica do que uma adesão a um elemento meramente retórico.

Podemos trazer o comentário de Cornford (2005) para a discussão, apontando que uma leitura superficial dos primeiros diálogos pode dar a impressão de que Sócrates monta armadilhas para se sagrar vitorioso. Na verdade, uma leitura cuidadosa dos diálogos aponta que Sócrates só monta armadilhas contra os interlocutores quando expõe a pretensão de retóricos ou debatedores profissionais ou dos interlocutores que atribuíam para si uma sabedoria superior. Quando conversa com jovens, Sócrates muda sua postura, mas com vistas a instigar o questionamento para que possam ver como sabem pouco<sup>85</sup>. A mudança de postura de Sócrates pode variar de acordo com os interlocutores nos diálogos, mas tal mudança de postura reflete novamente uma compreensão acerca da sabedoria e da ignorância de Sócrates em relação a seus interlocutores. Quem julga saber algo com mais veemência, não está aberto ao contraditório, ao passo que os jovens podem estar menos convictos de uma suposta sabedoria, engendrando outra dinâmica nas perguntas e respostas.

<sup>84</sup> Tradução de Daniel Rossi Nunes Lopes (2014) cf. οὐ φημι ποιεῖν αὐτοὺς ἃ βούλονται: ἀλλὰ μὲν ἔλεγε.

<sup>85</sup> “Os leitores superficiais dos primeiros diálogos por vezes têm a impressão de que Sócrates montava armadilhas para seus oponentes e procurava sair vitorioso. (...) O leitor cuidadoso vai notar que Sócrates só monta armadilhas desse tipo quando está expondo as pretensões de retóricos e debatedores profissionais ou de outros que se atribuíam uma sabedoria superior. Esses homens não podem contribuir para a busca da verdade; eles acham que já possuem a verdade ou algo que funcione como ela. O sábio só pode enfrentá-los com suas próprias armas, assim convencendo seus jovens admiradores de que a habilidade verbal não significa sabedoria. Ao conversar com os jovens, seu método é diferente. Ele começa por intrigá-los de modo que possam ver como sabem pouco e se preparar para buscar a verdade em sua companhia.” (CORNFORD, 2005, p.41, tradução de Valter Lellis Siqueira)

Na sequência, o debate volta-se para a discussão sobre as ações dos rétores e tiranos e se elas de fato são boas e invejáveis (*Grg.* 467c). A argumentação de Sócrates aborda a finalidade das ações humanas. As pessoas agem de determinada forma buscando um fim específico, sempre em vista de algo. Portanto, se os seres humanos agem de determinada forma, eles não buscam a finalidade da ação nelas mesmas, mas em algo que está além disso. Tal ponto é admitido por Polo (*Grg.* 467d). Após essa concordância, Sócrates conclui que, seguindo os pressupostos adotados, o poder de um tirano só pode ser entendido como bom ou mal se estiver dentro de um contexto em que se visa a um determinado bem:

Sócrates: Portanto, não queremos simplesmente degolar alguém, expulsá-lo da cidade ou roubar-lhe dinheiro, mas queremos fazer isso, se houver algum benefício; se houver prejuízo, não queremos fazer. Queremos as coisas boas, como dizes, porém as coisas nem boas nem más não as queremos, tampouco as más, não é? Pareço te dizer a verdade, Polo, ou não? Por que não respondes?

Polo: Dizes a verdade

Sócrates: Assim, uma vez concordes nesse ponto, se alguém, seja um tirano ou um rétor, mata alguém, expulsa-o da cidade ou rouba-lhe dinheiro presumindo que é melhor para si, as isso acontece de lhe ser pior, ele, decerto, faz aquilo que lhe parece; ou não?

Polo: Sim (*Grg.* 468c-d).<sup>86</sup>

Consequentemente, se os tiranos e os rétores fazem algo, é porque estão visando a algo que lhes parece proporcionar o melhor. O centro da disputa entre Polo e Sócrates parece tangenciar a concepção entre o que parece ser o melhor e o que é, de fato. Polo está inclinado a uma conclusão positiva acerca do poder da retórica na cidade pela aparência de poder que ela demonstra, enquanto Sócrates busca mostrar que essa aparência não é um bem real, fazendo com que o rétor, assim como o tirano, seja um infeliz. Acerca dessa questão, Merker (2011) nos oferece uma contribuição. Para a comentadora, teríamos, na obra de Platão, um caráter “errante” dos desejos. As pessoas almejam o melhor, mas confundem aquilo que lhes aparenta melhor com o que é realmente melhor. Todas as almas buscariam o melhor, mas apenas algumas teriam condição de definir o que é o melhor e todo esse processo envolveria uma intervenção filosófica para que a aparência não fosse tomada pela realidade. No caso do

<sup>86</sup> Tradução de Daniel Rossi Nunes Lopes (2014) cf. **Σωκράτης**: οὐκ ἄρα σφάττειν βουλόμεθα οὐδ' ἐκβάλλειν ἐκ τῶν πόλεων οὐδὲ χρήματα ἀφαιρῆσθαι ἀπλῶς οὕτως, ἀλλ' ἐὰν μὲν ὠφέλιμα ἢ ταῦτα, βουλόμεθα πράττειν αὐτά, βλαβερὰ δὲ ὄντα οὐ βουλόμεθα. τὰ γὰρ ἀγαθὰ βουλόμεθα, ὡς φῆς σύ, τὰ δὲ μήτε ἀγαθὰ μήτε κακὰ οὐ βουλόμεθα, οὐδὲ τὰ κακὰ. ἢ γάρ; ἀληθῆ σοι δοκῶ λέγειν, ὦ Πῶλε, ἢ οὐ; τί οὐκ ἀποκρίνη; **Πῶλος**: ἀληθῆ. **Σωκράτης** οὐκοῦν εἴπερ ταῦτα ὁμολογοῦμεν, εἴ τις ἀποκτείνει τινὰ ἢ ἐκβάλλει ἐκ πόλεως ἢ ἀφαιρῆται χρήματα, εἴτε τύραννος ὢν εἴτε ῥήτωρ, οἰόμενος ἄμεινον εἶναι αὐτῷ, τυγχάνει δὲ ὄν κάκιον, οὗτος δήπου ποιεῖ ἃ δοκεῖ αὐτῷ: ἢ γάρ; **Πῶλος**: ναί.

diálogo de Polo com Platão, os rétores e os tiranos fazem o que fazem buscando o que lhes aparenta ser melhor. Portanto, visam um bem aparente. O papel da filosofia seria investigar se esse bem aparente é um bem verdadeiro ou não, agindo como um método corretivo em relação a essas aparências.

Daí temos a tese (que reaparece na *República*) de que sofrer injustiça é pior que cometer injustiça e que o maior mal é cometer injustiça. O núcleo da discordância, e do embate, entre Polo e Sócrates se encontra justamente nesse ponto. Se o ser humano age em vista de um bem e nunca em vista do pior, não tem como ele querer algo ruim. Logo, se a injustiça é identificada como algo ruim, é impossível que os seres humanos almejem a injustiça. Esse raciocínio coaduna com os passos caminhados até ali, mas não convence Polo em seu conjunto, que acaba se deixando levar pelas aparências ao citar o exemplo dos grandes tiranos e de seus poderes invejáveis, embora Sócrates recuse a aceitar tal visão (*Grg.* 469a).

Essa aparência de poder é logo contestada por Sócrates, que não admite tampouco o modo de refutação desejado por Polo, o que já foi discutido no capítulo anterior. A partir de então, o embate segue para uma defesa de Sócrates acerca da verdadeira infelicidade que acomete aqueles que cometem injustiça e não pagam a justa pena. Nas palavras de Sócrates:

Vê, então, se desejarás me passar a vez de refutar e responder as perguntas! Pois julgo deveras que eu, tu e os demais homens consideramos pior cometer injustiça do que sofrê-la, e não pagar a justa pena pior do que pagá-la (*Grg.* 474b)<sup>87</sup>.

A “vez” de refutar é passada a Sócrates, invertendo o jogo de perguntas e respostas até então. Polo questiona Sócrates até o momento em que temos a reflexão acerca dos dois modos de refutação. Em adendo ao que já discutimos no capítulo anterior, podemos notar uma postura, não só da diferenciação entre filosofia e retórica, como uma tentativa também de apresentar uma espécie de pedagogia presente na refutação, ensinando uma espécie de “forma correta” a ser praticada, alinhada com a dialética, a filosofia e com centralidade para a análise dos argumentos, de suas premissas, conclusões e suas possíveis contradições.

A primeira pergunta que Sócrates faz a Polo é o que lhe aparenta ser pior: cometer injustiça ou sofrê-la? Polo responde que sofrer injustiça é pior que cometê-la. Então, Sócrates pergunta sobre o que seria mais vergonhoso e Polo diz que o mais vergonhoso, nesse caso, seria cometer injustiça. Nesse momento, Sócrates iguala o ser pior e o ser mais vergonhoso, do que Polo discorda (*Grg.* 474b-c). Se Polo tivesse aceitado, a sua refutação já estaria

---

<sup>87</sup> Tradução de Daniel Rossi Nunes Lopes (2014) cf. ὄρα οὖν εἰ ἐθελήσεις ἐν τῷ μέρει διδόναι ἔλεγχον ἀποκρινόμενος τὰ ἐρωτώμενα. ἐγὼ γὰρ δὴ οἶμαι καὶ ἐμὲ καὶ σὲ καὶ τοὺς ἄλλους ἀνθρώπους τὸ ἀδικεῖν τοῦ ἀδικεῖσθαι κάκιον ἢ γεῖσθαι καὶ τὸ μὴ διδόναι δίκην τοῦ διδόναι.

relativamente encaminhada, pois não se poderia considerar duas coisas iguais como diferentes no julgamento sobre o cometer ou sofrer injustiça.

A partir disso, Sócrates muda de estratégia, adotando uma espécie de recuo, para construir a refutação peça a peça novamente em seu quebra-cabeça argumentativo. Primeiro, busca garantir uma separação entre as coisas boas e belas de um lado, e as coisas más e vergonhosas, de outro. Então, partindo do exemplo da beleza, das figuras, cores, das atividades acerca das leis e os estudos, Sócrates tenta fixar a beleza em paralelo ao bem, mostrando que tudo o que é belo é bom e ambos são intercambiáveis, e, conseqüentemente, o paralelo entre o vergonhoso e o mal, o que gera o consentimento de Polo (*Grg.* 474d-475c).

Temos, então, finalmente o consentimento de Polo em relação ao que havia negado pouco atrás, o que força uma mudança na sua concepção, direcionando sua refutação. Se sofrer injustiça é pior e mais vergonhoso do que cometê-la, a primeira ação deveria superar em dor (*lýpē*) ou em mal (*kakós*) a segunda. Entretanto, Polo nega a afirmação de que cometer injustiça supera em dor o ato de sofrer a injustiça, mas dá o seu assentimento de que a ação de cometer injustiça supera em mal a ação de sofrer injustiça (*Grg.* 475d). Se a dor e o mal estão intrinsecamente conectados, como assentiu Polo, há um choque entre as suas duas afirmações, o que parece acarretar uma notória inconsistência. Por fim, perguntado se teria maior preferência pelo maior e mais vergonhoso, Polo diz que não, produzindo sua refutação acerca deste tema (*Grg.* 475e).

Podemos retomar a refutação de Polo a partir das premissas assumidas por ele. Polo parte dos seguintes argumentos: 1) Sofrer injustiça é pior do que cometê-la. Entretanto, assume que: 2) Cometer injustiça é mais vergonhoso do que sofrê-la. Nesse caso, o movimento que Sócrates faz é o de buscar o convencimento de Polo, por meio da argumentação, que ser mais vergonhoso e ser pior estão conectados. Garantida essa relação, as duas teses não podem coexistir para Polo, o que concluiu a refutação nesse ponto, com Polo tendo que admitir que não só cometer injustiça é pior do que sofrê-la, mas que as pessoas não preferem cometer injustiça, pois ainda há a concordância acerca de que buscamos sempre aquilo que nos traz um maior bem e não um maior mal. No fim desse processo de refutação, ainda temos uma fala de Sócrates um tanto esclarecedora acerca do já comentado processo pedagógico da refutação realizada:

Vês então, Polo, que, comparando uma refutação com a outra, elas em nada se parecem: embora contigo todos os outros concordem, exceto eu, para mim tu me bastas, mesmo sendo apenas um, pois concordas comigo e

testemunhas em meu favor; e eu, dando a pauta da votação somente a ti, dispenso os outros (*Grg.* 475e476a)<sup>88</sup>.

Esse trabalho de “conclusão” da refutação sobre o ponto da injustiça reafirma uma postura pedagógica da dialética no confronto com Polo. Quando encerra a refutação, Sócrates oferece uma justificativa do porquê a sua forma de refutação ser superior à de Polo. Notamos a presença muito mais forte de uma postura condescendente com o jovem aluno de Górgias, uma postura professoral de Sócrates, que, além de operar uma refutação, faz um trabalho para expor as razões da sua diferenciação com a retórica. No lugar do convencimento de muitos, das muitas testemunhas, temos o embate entre duas pessoas a partir das posições e premissas assumidas por cada uma. Nesse contexto, o elemento do convencimento externo, da concordância com o público ou audiência pode, talvez, envolver muito mais um aspecto pedagógico da prática da crítica socrática e da refutação do que um aspecto meramente retórico, semelhante ao dos sofistas.

Concluída a primeira refutação, Sócrates passa para a segunda divergência com Polo, que diz respeito a pagar a justa pena por um ato injusto. Polo entende que o maior dos males é pagar a justa pena após cometer uma injustiça. Para esse tipo de raciocínio, Sócrates começa garantindo a concordância de Polo de que as coisas justas são belas (*Grg.* 476b). Após essa concordância, Polo concede que a ação de quem faz está relacionada com a afecção de quem sofre. Ou seja, se alguém age com determinada quantidade de violência direcionada a outra pessoa, essa outra pessoa recebe essa mesma quantidade de violência (*Grg.* 476c-d). Nesse caso, por consequência, pagar a justa pena é sofrer algo vindo de quem está punindo e em uma medida proporcional. Além disso, Polo concorda que as coisas belas são boas e que a justiça é uma coisa bela (*Grg.* 476e-477a), o que faz com que a pessoa que está sofrendo uma justa pena esteja recebendo uma boa ação.

Na sequência, Polo concorda com o fato de que quem paga a justa pena se livra do mal da alma, concordando também que a injustiça é o grande mal da alma e o mais vergonhoso de todos. Se o mais vergonhoso é o pior, ele acarreta mais prejuízo àquelas almas. Portanto, uma ação que visa corrigir a injustiça na alma de uma pessoa é uma ação justa e quem sofre a justa pena está sendo alvo de algo justo e belo (*Grg.* 477e). E qual o método para a correção da injustiça? Tal como a medicina combate os males do corpo, a justiça visa combater o maior mal da alma (*Grg.* 478b). Nesse momento, Polo já assume todas as premissas trazidas por

---

<sup>88</sup> Tradução de Daniel Rossi Nunes Lopes (2014) cf. “ὄρας οὖν, ὦ Πῶλε, ὁ ἔλεγχος παρὰ τὸν ἔλεγχον παραβαλλόμενος ὅτι οὐδὲν ἔοικεν, ἀλλὰ σοὶ μὲν οἱ ἄλλοι πάντες ὁμολογοῦσιν πλὴν ἐμοῦ, ἐμοὶ δὲ σὺ ἐξαρκεῖς εἶς ὢν μόνος καὶ ὁμολογῶν καὶ μαρτυρῶν, καὶ ἐγὼ σὲ μόνον ἐπισηφίζων τοὺς ἄλλους ἐῷ χαίρειν.”

Sócrates, colocando em xeque a sua própria tese. A tese de Polo era: 1) pagar a justa pena é o pior dos males. Entretanto, ele concorda com as seguintes posições: 2) as coisas justas são belas; 3) a ação de alguém é diretamente proporcional à afecção de quem recebe; 4) pagar a justa pena é sofrer algo belo e justo; 5) aquele que sofre a justiça sofre algo justo; 6) a injustiça é o maior mal da alma; 7) a injustiça é corrigida pela justiça.

A partir do detalhamento acima, podemos notar um movimento na refutação de Sócrates, que é o resgate e o consentimento de Polo em relação a algumas crenças que ele não estabeleceu de início. Na refutação de Górgias, Sócrates trabalha com as teses que o próprio Górgias enuncia na discussão, ao colocar em confronto a assertiva de que o rétor ensina crença sem conhecimento com as assertivas de que ele ensina o uso justo da retórica e que o mestre não deve ser responsabilizado pelo seu uso injusto. No momento inicial, a tese de Polo era somente a de que pagar a pena justamente constitui o pior dos males, mas Sócrates faz com que essa tese entre em conflito com outras crenças admitidas pelo interlocutor. Assim, traz à superfície e discute crenças acerca da justiça e da injustiça que estariam presentes em Polo, apontando a contradição entre tais crenças e a tese inicial, que acaba por ser refutada.

Assim sendo, não podemos deixar de trazer à tona a comparação entre a refutação e a maiêutica e mencionar a importante caracterização de Sócrates como “parteiro de ideias” no *Teeteto*. Nesse diálogo, Sócrates ressalta sua posição como alguém que causa perplexidade nos outros pelo fato de ser um auxiliar no afloramento de ideias (*Teet.* 148e-152a). Note-se que Polo, na sua refutação, é forçado por Sócrates a trazer à tona concepções sobre justiça que não tinham sido expostas anteriormente, o que obriga o jovem aprendiz de rétor a contrapor aquilo que defende com crenças que ele talvez nem soubesse que tinha, mas que são detalhadas no diálogo.

É evidente que temos que tomar as devidas precauções ao realizar comparações como esta, especialmente em relação a dois diálogos diferentes, com contextos diferentes, mas sua menção se faz relevante. Com efeito, o contexto do *Teeteto* dizia respeito a uma reflexão entre aluno e mestre, com o segundo lançando questionamentos relevantes para que o processo de criação de ideias pudesse ser desenvolvido. No *Górgias*, ao contrário, temos um embate direto entre duas diferentes perspectivas, a retórica e a dialética. Entretanto, não deixa de ser relevante este movimento que ressalta o caráter pedagógico da atividade socrática desenvolvida, ainda mais se notarmos que a posição de Polo enquanto aprendiz, ainda que neste contexto de um embate mais forte entre posições e modos de vida divergentes.

### 3.3. O FRACASSO DA REFUTAÇÃO DE CÁLICLES (481B-527E)

Após a refutação de Polo, Sócrates finaliza o seu discurso apontando que a retórica só é útil para aqueles que pretendem cometer injustiças, tais como fazer mal a inimigos, não pagar a devida pena ou não restituir aquilo que foi roubado. Ao fim de sua fala, Sócrates afirma:

É em tais circunstâncias, Polo, que a retórica parece-me útil, visto que, para quem não pretende cometer injustiça, ela não me parece de grande utilidade, caso haja deveras alguma utilidade, pois na discussão anterior ela não se manifestou em nenhuma instância (*Grg.481b*)<sup>89</sup>.

A fala de Sócrates serve de conclusão para a refutação de Polo e provoca a entrada de Cálicles na discussão, na tentativa do resgate da retórica, o que dá início ao embate mais forte do diálogo. Sócrates tenta demonstrar que o uso da retórica só pode ser útil em sintonia com a injustiça, e relaciona as duas intimamente. Cálicles nutre uma opinião jocosa acerca da visão condenatória de Sócrates em relação à retórica. Para o anfitrião do encontro, Sócrates não teria falado sério acerca do tema debatido, de modo que suas palavras não seriam verdadeiras; caso contrário, a vida dos homens estaria em flagrante contradição e todos estariam levando as suas vidas de forma errada. Diz Cálicles:

Dize-me, Sócrates, devemos considerar que nesse momento falas com seriedade ou estás de brincadeira? Pois se falas sério e tuas palavras são verdadeiras, a vida de nós homens, não estaria de ponta-cabeça e não estaríamos fazendo, como parece, tudo ao contrário do que deveríamos fazer? (*Grg 481c*)<sup>90</sup>

No diálogo com Polo, Sócrates havia demonstrado que o aparente bem em relação ao poder dos rétores e dos tiranos seria falho, pois não se sustentava diante da crítica. Polo, um jovem aparentemente menos convicto das suas concepções acerca da retórica, acabou sendo refutado. Cálicles, por sua vez, aparenta estar mais seguro do ponto de vista que defende. Podemos perceber, logo de início, que o tom de Cálicles é muito mais incisivo do que o dos outros dois interlocutores, o que fica evidente ao longo do duro embate que trava com Sócrates. Ainda temos, novamente, agora ainda mais destacada, a divisão entre retórica e dialética como modos de vida. Cálicles faz esse questionamento endereçado a Sócrates pelo

<sup>89</sup> Tradução de Daniel Rossi Nunes Lopes (2014) cf. ἐπὶ τὰ τοιαῦτα ἔμοιγε δοκεῖ, ὃ Πῶλε, ἡ ῥητορικὴ χρῆσιμος εἶναι, ἐπεὶ τῷ γε μὴ μέλλοντι ἀδικεῖν οὐ μεγάλη τίς μοι δοκεῖ ἢ χρεια αὐτῆς εἶναι, εἰ δὴ καὶ ἔστιν τις χρεια, ὡς ἔν γε τοῖς πρόσθεν οὐδαμῆ ἐφάνη οὔσα.

<sup>90</sup> Tradução de Daniel Rossi Nunes Lopes (2014) cf. εἰπέ μοι, ὃ Σώκρατες, πότερόν σε θῶμεν νυνὶ σπουδάζοντα ἢ παίζοντα; εἰ μὲν γὰρ σπουδάζεις τε καὶ τυγχάνει ταῦτα ἀληθῆ ὄντα ἃ λέγεις, ἄλλο τι ἢ ἡμῶν ὁ βίος ἀνατετραμμένος ἂν εἴη τῶν ἀνθρώπων καὶ πάντα τὰ ἐναντία πράττομεν, ὡς ἔοικεν, ἢ ἄ δεῖ;

fato de que o modo de vida associado à sofística e à retórica estava sendo duramente colocado à prova naquele momento, após a refutação de Polo e Górgias. Por isso, observamos o caráter demarcatório entre sofística e filosofia ganhando contornos mais fortes a partir deste ato final do diálogo. Essa demarcação é reforçada pela fala de Sócrates, logo em seguida:

Ela [a filosofia] diz, meu caro amigo, o que ouves de mim agora, e ela me é muito menos volúvel do que meu outro amante, pois Alcibiades, filho de Clínicas, profere discursos diferentes em diferentes ocasiões, ao passo que a filosofia sempre diz as mesmas coisas, e ela diz o que agora te assombra; tu próprio estavas ali presente em seu pronunciamento. (...) Aliás, ao menos, eu julgo, excelente homem, que é melhor que minha lira, ou o coro do qual sou corego, seja desafinada e dissonante e que a maioria dos homens não concorde comigo e afirme o contrário do que digo, do que eu, sendo um só, dissone de mim mesmo e diga coisas contraditórias (*Grg.* 482a-c)<sup>91</sup>

Na fala de Sócrates, a filosofia está associada à estabilidade, falando sempre as mesmas coisas, assim como aquela coerência ou concordância que o discurso mantém consigo mesmo. Essas características são importantes para compreendermos a distinção feita em relação à retórica. Como contribuição para esse debate podemos trazer o *Eutidemo*, outro diálogo platônico que tenta demarcar a diferença entre a sofística e a filosofia. No momento em que os irmãos sofistas Eutidemo e Dionisodoro questionam o jovem Clínicas sobre quem verdadeiramente aprende (*manthánontes*), se são os que sabem (*sophoí*) ou os ignorantes (*amatheis*), Dionisodoro já se adianta para dizer que o jovem será refutado independentemente da sua resposta (*Eutdh.*, 275e)<sup>92</sup>. O dispositivo de falar coisas diferentes em contextos diferentes com vistas à refutação do interlocutor é algo que acompanha a prática sofista, segundo Platão. Enquanto a sofística diz coisas contraditórias, a filosofia diz sempre o mesmo, como representado na fala de Sócrates a Cálicles.

Dessa forma, a filosofia – a dialética – ocupa um espaço importante na busca por coerência interna e externa de cada ser humano, já que o pressuposto da vida em harmonia coaduna com o papel corretivo do que se discute acerca da prática filosófica no diálogo. É um

<sup>91</sup> Tradução de Daniel Rossi Nunes Lopes (2014) cf. λέγει γάρ, ὃ φίλε ἑταῖρε, ἃ νῦν ἐμοῦ ἀκούεις, καί μοι ἐστὶν τῶν ἐτέρων παιδικῶν πολὺ ἤττον ἐμπληκτος· ὁ μὲν γὰρ Κλεινίειος οὗτος ἄλλοτε ἄλλων ἐστὶ λόγων, ἢ δὲ φιλοσοφία ἀεὶ τῶν αὐτῶν, λέγει δὲ ἃ σὺ νῦν θαυμάζεις, παρηῆσθα δὲ καὶ αὐτὸς λεγομένοις. (...) καίτοι ἐγωγε οἶμαι, ὃ βέλτιστε, καὶ τὴν λύραν μοι κρεῖττον εἶναι ἀνάρμοστον τε καὶ διαφωνεῖν, καὶ χορὸν ὃ χορηγοῖην, καὶ πλείστους ἀνθρώπους μὴ ὁμολογεῖν μοι ἄλλ' ἐναντία λέγειν μᾶλλον ἢ ἓνα ὄντα ἐμὲ ἐμαυτῷ ἀσύμφωνον εἶναι καὶ ἐναντία λέγειν.

<sup>92</sup> “Nesse momento, Dionisodoro, debruçando-se um pouco ao meu ouvido, e com um largo sorriso no rosto, disse: De fato, Sócrates, te adianto que, de qualquer das duas maneiras que responda o menino, será refutado.” (*Eutdh.* 275e)

Tradução de Maura Iglesias (2011) cf. καὶ ἐν τούτῳ ὁ Διονυσόδωρος προσκύνσας μοι μικρὸν πρὸς τὸ οὔς, πάνυ μειδιάσας τῷ προσώπῳ, καὶ μὴν, ἔφη, σοί, ὃ Σώκρατες, προλέγω ὅτι ὀπότερ' ἂν ἀποκρίνηται τὸ μειράκιον, ἐξελεγχθήσεται.

processo que regula as possíveis inconsistências entre aquilo que os seres humanos defendem, garantindo determinada estabilidade na condução da vida de cada um, da forma mais justa possível. Até aqui, Sócrates expressa que não é possível uma alma viver em tamanha desarmonia consigo mesma, defendendo coisas destoantes, que se contradizem. A metáfora musical é ilustrativa acerca desse ponto: é muito melhor que a lira seja desafinada e dissonante em relação aos outros do que em relação a si mesma. Sócrates não parece estar preocupado em destoar do resto das pessoas desde que ele mantenha a coerência interna, evitando dizer coisas contraditórias. Esse tema remete à diferenciação feita entre o modo filosófico e o modo retórico de refutação quando Sócrates dialogava com Polo. Mais uma vez, o que importa não é a aprovação social, mas a harmonia interna do que está sendo defendido.

Essa defesa da filosofia é motivo de rechaço por parte de Cálicles, que volta ao tema das refutações de Górgias e Polo para reforçar a tese de que ambos teriam aceitado as afirmações colocadas por Sócrates por conta vergonha em admitir o contrário. Na argumentação de Cálicles (*Grg.* 482d-486b), os interlocutores anteriores tiveram dificuldade em admitir aquilo que verdadeiramente defendiam pelo constrangimento de serem coisas que poderiam ser julgadas de forma diferente no aspecto moral, o que poderia levar a algum tipo de condenação em termos públicos.

Nesse momento, a dicotomia entre *nómos* (convenções sociais, leis) e *physis* (natureza) é invocada para explicar o centro da discórdia. Sob o olhar de Cálicles, Polo teria aceitado as premissas de Sócrates porque estas estariam associadas à natureza, mas o que ele realmente estava dizendo é que aquilo que dizia era em relação às convenções sociais. Para Cálicles, que tem um entendimento completamente diferente de Polo, a convenção adotada por lei é uma manobra dos fracos para frear o ímpeto dos mais fortes, que deveriam subjugar os mais fracos de acordo com a natureza. Portanto, o justo e o natural, é que o mais forte domine o mais fraco (*Grg.* 483d)<sup>93</sup>.

Como aponta Kerferd (2003, p. 202-203), a posição de Cálicles acerca dessa distinção entre convenção e natureza é uma das fontes para que esse debate fosse feito em relação aos sofistas. Além disso, podemos perceber uma notável subversão da noção entendida como “natural” na discussão em relação à posição adotada por Sócrates. Ambos, Sócrates e

---

<sup>93</sup> “Está em toda parte, tanto entre os animais quanto entre os homens de todas as cidades e estirpes, a evidência de que esse é o caso, de que o justo é determinado assim: o superior domina o inferior e possui mais do que ele.” (*Grg.* 483d)

Tradução de Daniel Rossi Nunes Lopes (2014) cf. δηλοῖ δὲ ταῦτα πολλαχοῦ ὅτι οὕτως ἔχει, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις ζώοις καὶ τῶν ἀνθρώπων ἐν ὅλαις ταῖς πόλεσι καὶ τοῖς γένεσιν, ὅτι οὕτω τὸ δίκαιον κέκριται, τὸν κρείττω τοῦ ἡττονοῦ ἄρχειν καὶ πλέον ἔχειν.

Cálicles, orientam sua visão acerca do justo e injusto a partir da natureza, mas a compreensão que cada personagem tem é profundamente distinta. Ambos aceitam que a excelência deve acarretar a realização individual humana, a *eudaimonia*, mas a posição apresentada por Sócrates recupera uma noção de equilíbrio e moderação ao passo que a de Cálicles comporta o oposto, a realização dos desejos e, conseqüentemente, o domínio do mais forte sobre o mais fraco.

A posição em defesa de uma justiça assentada na *physis* permite a Cálicles compreender a filosofia enquanto “antinatural”, o que reforça a sua postura beligerante direcionada a Sócrates. Logo em seguida, em sua argumentação, um duro ataque à filosofia é desferido, com Cálicles reforçando seu argumento:

Essa é a verdade, e tu a compreenderás se abandonares agora mesmo a filosofia e te volveres para coisas de maior mérito. A filosofia, Sócrates, é decerto graciosa, contanto que se engaje nela comedidamente na idade certa; mas se perder com ela mais tempo que o devido, é a ruína dos homens. Pois se alguém, mesmo de ótima natureza, persistir na filosofia além da conta, tornar-se-á necessariamente inexperiente em tudo aquilo que deve ser experiente o homem que intenta ser belo, bom, e bem reputado (*Grg.* 484c-d).<sup>94</sup>

O ataque à filosofia ainda segue na longa fala de Cálicles:

É belo e gracioso participar da filosofia com o escopo de se educar, e não é vergonhoso que um jovem filosofe. Todavia, quando um homem já está velho mas ainda continua a filosofar, aí é extremamente ridículo, Sócrates, e a experiência que tenho com os filósofos é precisamente a mesma que tenho com os balbuciantes e zombeteiros (*Grg* 485a-b).<sup>95</sup>

Uma conexão pode ser estabelecida entre os ataques à filosofia e o comentário anterior acerca da dicotomia entre natureza e convenção? Pensamos que sim. Por todo o diálogo, podemos observar uma notória contraposição entre as teses de Sócrates e de seus interlocutores sofistas a partir de um fio condutor: a distinção entre o aparente e o não aparente. Quando Górgias exalta o grande poder da retórica, ou quando Polo afirma o grande poder do rétor e do tirano nas cidades, essas coisas são feitas a partir de uma aparente noção do que é bom e melhor, o que Sócrates tenta contrapor com a sua própria concepção. O centro

<sup>94</sup> Tradução de Daniel Rossi Nunes Lopes (2014) cf. τὸ μὲν οὖν ἀληθὲς οὕτως ἔχει, γνώση δέ, ἂν ἐπὶ τὰ μείζω ἔλθῃς ἐάσας ἤδη φιλοσοφίαν. φιλοσοφία γάρ τοι ἐστίν, ὃ Σώκρατες, χαρίεν, ἂν τις αὐτοῦ μετρίως ἄσῃται ἐν τῇ ἡλικίᾳ: ἐὰν δὲ περαιτέρω τοῦ δέοντος ἐνδιατρίψῃ, διαφθορὰ τῶν ἀνθρώπων. ἐὰν γὰρ καὶ πάνυ εὐφυῆς ἦ καὶ πόρρω τῆς ἡλικίας φιλοσοφῇ, ἀνάγκη πάντων ἄπειρον γεγονέναι ἐστὶν ὃν χρὴ ἔμπειρον εἶναι τὸν μέλλοντα καλὸν κάγαθὸν καὶ εὐδόκιμον ἔσσεσθαι ἄνδρα.

<sup>95</sup> Tradução de Daniel Rossi Nunes Lopes (2014) cf. φιλοσοφίας μὲν ὅσον παιδείας χάριν καλὸν μετέχειν, καὶ οὐκ αἰσχρὸν μειρακίῳ ὄντι φιλοσοφεῖν: ἐπειδὴν δὲ ἤδη πρεσβύτερος ὢν ἄνθρωπος ἔτι φιλοσοφῇ, καταγέλαστον, ὃ Σώκρατες, τὸ χρῆμα γίνεσθαι, καὶ ἔγωγε ὁμοίωτατον πάσχω πρὸς τοὺς φιλοσοφοῦντας ὥσπερ πρὸς τοὺς ψελλιζομένους καὶ παίζοντας.

da crítica de Cálicles à filosofia é justamente quanto a isso, já que ela deslocaria o filósofo do mundo real, do cotidiano da vida das pessoas onde o mais forte domina o mais fraco, os tiranos têm grande poder e a retórica exerce um grande domínio na sociedade. Esse deslocamento da realidade seria o papel negativo da filosofia, associada a um despreparo para a vida em sociedade dada a forma como ela aparenta ser. De certa forma, esse comentário pode apontar um certo tensionamento entre as duas posições, tendo em vista que Platão coloca essas palavras na boca de seus personagens na disputa entre retórica e filosofia dentro de um contexto que o seu grande mestre acabou sendo condenado justamente por conta da forma como as sociedades eram na época, valorizando mais o aparente, o imediato, em detrimento do caminho filosófico, que exige um esforço secundário.

Sócrates responde à fala de Cálicles em tom laudatório, saudando três características presentes no anfitrião fundamentais para que seja possível o questionamento acerca da vida correta: conhecimento (*epistémē*), benevolência (*eúnoia*) e franqueza (*parresía*) (*Grg.* 486e-487a)<sup>96</sup>. A aparente boa vontade de Sócrates com Cálicles pode ser entendida como uma forma de ironia. No entendimento de Sócrates, essas três características faltaram aos interlocutores anteriores, especialmente a franqueza, que teria sido jogada de lado por conta da vergonha em admitir o contrário, pelo medo de um certo rechaço social, forçando com que dissessem coisas contrárias ao que realmente acreditavam. Se todos os interlocutores anteriores não foram capazes de defender suas posições, Cálicles, por suas características, se vê desimpedido para tentar a defesa de suas posições e evitar se envergonhar diante das perguntas. Esse elogio também é uma forma de convite para a dialética, preparando o terreno para que Cálicles aceite os pressupostos de um diálogo filosófico, já que Cálicles é franco o suficiente para não se envergonhar, podendo falar abertamente aquilo que defende sem medo de qualquer constrangimento. Após o elogio das características de Cálicles em sua resposta, Sócrates coloca no centro do debate o tema central discutido no momento:

O meu e o teu consentimento, portanto, serão realmente a completude da verdade. Dentre todas as suas censuras volvidas contra mim, Cálicles, esta é a mais bela investigação: de que tipo deve ser o homem, com o que ele deve se ocupar e até que ponto, seja ele velho ou jovem. Pois se eu não ajo corretamente durante minha vida, saibas tu que não erro voluntariamente,

<sup>96</sup> “Bem sei que se tu concordares com as opiniões da minha alma, bastará para elas próprias serem verdadeiras. Pois penso que a pessoa apta a verificar, de modo suficiente, se a alma vive ou não de forma correta, deve ter três coisas que tu possuis em absoluto: conhecimento, benevolência e franqueza.”

Tradução de Daniel Rossi Nunes Lopes (2014) cf. εὖ οἶδ’ ὅτι, ἄν μοι σὺ ὁμολογήσῃς περὶ ὧν ἡ ἐμὴ ψυχὴ δοξάζει, ταῦτ’ ἤδη ἐστὶν αὐτὰ τάληθῆ. ἐννοῶ γὰρ ὅτι τὸν μέλλοντα βασανιεῖν ἱκανῶς ψυχῆς περὶ ὀρθῶς τε ζώσης καὶ μὴ τρία ἄρα δεῖ ἔχειν ἃ σὺ πάντα ἔχεις, ἐπιστήμην τε καὶ εὐνοίαν καὶ παρρησίαν.

mas por ignorância própria. Tu então, assim como começaste a admoestar-me, não te eximas desse posto, mas mostra-me de forma suficiente aquilo com que devo me ocupar e de que modo poderia eu conquistá-lo; se me surpreenderes concordando contigo agora, mas logo depois agindo em discordância com o que concordei, considera-me um completo estúpido e jamais me admoestes futuramente, pois nada me é digno. Porém retoma-me o princípio da discussão: como tu e Píndaro entendeis o que é o justo, o justo segundo a natureza? (*Grg.* 487e-488b).<sup>97</sup>

A famosa ironia socrática se faz presente, até com maior intensidade, nesse terceiro e último ato do diálogo. Sócrates louva a “preocupação” de Cálicles em relação às atividades que cada um deve dedicar-se ao longo de sua vida, porém recoloca o tema central do debate, o que traz a discussão central sobre o justo, o injusto e a diferença entre o que Cálicles e Sócrates compreendem sobre o naturalmente justo. Vemos o elemento da ignorância socrática presente, já que temos a afirmação de que Sócrates não erra voluntariamente, mas por ignorância, por desconhecer o que é correto. Além disso, podemos observar novamente o elemento da *homología*, com Sócrates afirmando que não poderia concordar com Cálicles em um momento e, logo depois, discordar, agindo de forma contrária em relação ao que dera assentimento anteriormente. Nenhum diálogo poderia se estabelecer diante desses termos.

Logo depois. Cálicles reafirma sua tese e Sócrates começa a inquirição. A primeira pergunta é se o melhor, o mais forte e o superior, são a mesma coisa ou se são coisas completamente diferentes. Cálicles responde que são a mesma coisa. Nesse caso, a massa de pessoas seria superior a um único homem por natureza, já que ela seria mais forte que ele, o que Cálicles também admite (*Grg.* 488d). Como conclusão, a lei das massas é a lei dos superiores e dos melhores e belas por natureza por serem superiores. Na argumentação de Cálicles, ele defende a crença: 1) justiça natural é o mais forte dominar o mais fraco. Em seguida, concorda com as seguintes afirmações: 2) o melhor, o mais forte e o superior são a mesma coisa; 3) a massa é superior por natureza a um único homem.

As afirmações 2 e 3 forçariam Cálicles a concluir que as leis da massa são as leis dos superiores, pois foram impostas pela maioria em detrimento da minoria ou de um único homem. Essa conclusão contradiz a afirmação 1, pois obriga a concordância com a tese de

<sup>97</sup> Tradução de Daniel Rossi Nunes Lopes (2014) cf. τῷ ὄντι οὖν ἡ ἐμῆ καὶ ἡ σὴ ὁμολογία τέλος ἤδη ἔξει τῆς ἀληθείας. πάντων δὲ καλλίστη ἐστὶν ἡ σκέψις, ᾧ Καλλίκλεις, περὶ τούτων ὧν σὺ δὴ μοι ἐπετίμησας, ποῖόν τινα χρῆ εἶναι τὸν ἄνδρα καὶ τί ἐπιτηδεύειν καὶ μέχρι τοῦ, καὶ πρεσβύτερον καὶ νεώτερον ὄντα. ἐγὼ γὰρ εἶ τι μὴ ὀρθῶς πράττω κατὰ τὸν βίον τὸν ἐμαυτοῦ, εὖ ἴσθι τοῦτο ὅτι οὐχ ἐκὼν ἐξαμαρτάνω ἀλλ’ ἀμαθία τῇ ἐμῇ: σὺ οὖν, ὥσπερ ἤρξω νουθετεῖν με, μὴ ἀποστῆς, ἀλλ’ ἱκανῶς μοι ἐνδειξαι τί ἔστιν τοῦτο ὃ ἐπιτηδευτέον μοι, καὶ τίνα τρόπον κτησαίμην ἂν αὐτό, καὶ ἐάν με λάβῃς νῦν μὲν σοὶ ὁμολογήσαντα, ἐν δὲ τῷ ὑστέρω χρόνῳ μὴ ταῦτά πράττοντα ἄπερ ὁμολόγησα, πάνυ με ἡγοῦ βλάκα εἶναι καὶ μηκέτι ποτέ με νουθετήσης ὕστερον, ὡς μηδενὸς ἄξιον ὄντα. ἐξ ἀρχῆς δὲ μοι ἐπανάλαβε πῶς φῆς τὸ δίκαιον ἔχειν καὶ σὺ καὶ Πίνδαρος τὸ κατὰ φύσιν;

que os “mais fracos”, maiores em quantidade, submeteriam os “mais fortes”, invertendo a concepção de Cálicles acerca da justiça natural. Quando isso se torna evidente no diálogo, Sócrates ainda alerta Cálicles para que não se deixe tomar pela vergonha, o que demonstra um certo deboche com a posição que o interlocutor se encontra:

Não é esta a prescrição da massa, como há pouco dizias, que é justo ter posses e equânimes e que cometer injustiça é mais vergonhoso do que sofrê-la? É assim ou não é? Atenta-te para que a vergonha não se apodere de ti neste momento!” (*Grg.* 488e-489a)<sup>98</sup>.

A ironia de Sócrates, presente com mais intensidade no seu embate com Cálicles, é mais uma vez posicionada quando o interlocutor está prestes a ser refutado, o que pode indicar um certo padrão na composição do diálogo. Sempre que um interlocutor está à beira da refutação, um discurso socrático é emitido em relação a isso, ora ressaltando a importância da refutação, ora ressaltando para que o interlocutor não se deixe tomar pela vergonha e responda o que realmente acredita. Essa ressalva de se dizer o que realmente acredita é direcionada a Cálicles, pois esta teria sido a razão da refutação de Polo e Górgias, já que não teriam respondido com sinceridade as perguntas de Sócrates.

Pelas próprias teses assumidas por Cálicles, a única conclusão possível deveria ser a de que a massa, que condena a acumulação desenfreada de riquezas, está alinhada com o tipo de justiça que ele defende já que estaria em maioria e, estando em maioria, seria naturalmente mais forte. Isso não é reconhecido por ele, que acusa Sócrates de usar de um jogo de palavras que tenta misturar superioridade moral ou física com superioridade numérica. A partir desse questionamento, a refutação é rejeitada por Cálicles, que coloca em questão a argumentação de Sócrates. Cálicles dirige um ataque à tentativa de refutação empreendida por Sócrates:

Esse homem não deixará de lado essas tolices! Dize-me, Sócrates, tu, nessa idade, não te envergonhas de caçar palavras presumindo obter algum proveito se alguém erra nas expressões? Porventura julgas que eu disse que ser superior é diferente de ser melhor? Há tempos não afirmo que ser superior e ser melhor são o mesmo? Ou julgas que eu digo que uma turba congregada de escravos e de homens de toda sorte, todos eles sem mérito, exceto talvez pela força do corpo, o que ela ditar serão as leis? (*Grg.* 489b-c).<sup>99</sup>

<sup>98</sup> Tradução de Daniel Rossi Nunes Lopes (2014) cf. ἄρ' οὖν οἱ πολλοὶ νομίζουσιν οὕτως, ὡς ἄρτι αὐτὸν εἶπες, δίκαιον εἶναι τὸ ἴσον ἔχειν καὶ αἰσχρὸν τὸ ἀδικεῖν τοῦ ἀδικεῖσθαι; ἔστιν ταῦτα ἢ οὐ; καὶ ὅπως μὴ ἀλώσῃ ἐνταῦθα σὺ αὐτὸν αἰσχυρόμενος.

<sup>99</sup> Tradução de Daniel Rossi Nunes Lopes (2014) cf. οὗτοσὶ ἀνὴρ οὐ παύσεται φλυαρῶν. εἰπέ μοι, ὦ Σώκρατες, οὐκ αἰσχρὴν τηλικούτου ὄν ὀνόματα θηρεύων, καὶ ἐάν τις ῥήματι ἀμάρτη, ἔρμαιον τοῦτο ποιούμενος; ἐμὲ γὰρ οἶε ἄλλο τι λέγειν τὸ κρεῖττον εἶναι ἢ τὸ βελτίον; οὐ πάλα σοι λέγω ὅτι ταῦτόν φημι εἶναι τὸ βέλτιον καὶ τὸ κρεῖττον; ἢ οἶε με λέγειν, ἐὰν συρφετὸς συλλεγῆ δούλων

Podemos observar que o diálogo ganha um tom muito mais erístico com Cálicles, que resgata o elemento da vergonha (*aiskhýne*), porém voltado a Sócrates, quando questiona se Sócrates não se envergonha de ser um “caçador de palavras” (*onómata théreuon*). Pode ser o caso que esse artifício usado por Cálicles seja olhado como uma forma de desviar o foco de sua refutação inicial? Quando afirma que a justiça natural diz respeito aos melhores e superiores imporem suas visões aos inferiores, Cálicles vê sua tese inicial ser subvertida por Sócrates, que o faz convencer que a superioridade numérica seria uma superioridade natural, invertendo o que fora dito pelo sofista. Nesse ponto, Cálicles acusa Sócrates de fazer um jogo a partir do seu suposto erro nas expressões.

A partir de então, temos uma mudança na tese de Cálicles, que passa a afirmar que os melhores são os mais nobres, definidos como os mais inteligentes, superiores a milhares de homens ignorantes. O justo por natureza é o melhor e o mais inteligente dominar os ignorantes (*Grg.* 489e-490a). No seguimento da nova tese de Cálicles, Sócrates opera uma *reductio ad absurdum* ao estender esse princípio, aplicando o enunciado a exemplos banais como comida, bebida e outros elementos, tentando obter a concordância de que os melhores merecem mais dessas coisas, testando-o até as últimas consequências, o que é imediatamente percebido e rechaçado por Cálicles (*Grg.* 490b-c). Quando é dito sobre os melhores terem as melhores coisas, não estão em jogo artigos do cotidiano, mas as posses e o poder do homem político, o que é esclarecido por Cálicles (*Grg.* 491a-b)<sup>100</sup>. A nova definição oferecida por Cálicles acerca de quem seriam os melhores, aludindo aos homens políticos, ganha uma dura crítica de Sócrates:

Excelentíssimo Cálicles, não vês que a tua acusação contra mim não é a mesma que a minha contra ti? Pois tu dizes que eu sempre falo as mesmas coisas, e me repreendes por isso, enquanto eu digo o contrário, que jamais dizes as mesmas coisas sobre os mesmos assuntos, mas ora defines os melhores e superiores como os mais fortes, ora como os mais inteligentes, e agora, mais uma vez, chegas com uma nova: afirmas que os superiores e melhores são certos homens mais corajosos. Bom homem, desembaraça tuas

---

καὶ παντοδαπῶν ἀνθρώπων μηδενὸς ἀξίων πλὴν ἴσως τῷ σώματι ἰσχυρίσασθαι, καὶ οὗτοι φῶσιν, αὐτὰ ταῦτα εἶναι νόμιμα;

<sup>100</sup> Em primeiro lugar, não são sapateiros nem cozinheiros os homens superiores aos quais me refiro, mas aqueles que são inteligentes nos afazeres da cidade, no modo correto de administrá-la, e não somente inteligentes, mas também corajosos, suficientemente capazes de levar a cabo o que pensam, sem se abaterem pela indolência da alma.

Tradução de Daniel Rossi Nunes Lopes (2014) cf. πρῶτον μὲν τοὺς κρείττους οἳ εἰσιν οὐ σκυτοτόμους λέγω οὐδὲ μαγείρους, ἀλλ’ οἳ ἂν εἰς τὰ τῆς πόλεως πράγματα φρόνιμοι ᾖσιν, ὄντινα ἂν τρόπον εὖ οἰκοῖτο, καὶ μὴ μόνον φρόνιμοι, ἀλλὰ καὶ ἀνδρεῖοι, ἱκανοὶ ὄντες ἅ ἂν νοήσωσιν ἐπιτελεῖν, καὶ μὴ ἀποκάμνωσι διὰ μαλακίαν τῆς ψυχῆς.

palavras e dize-me, então, quem são os melhores e superiores e em relação a quê! (*Grg.* 491b-c)<sup>101</sup>

Essa repreensão de Sócrates é um comentário que destaca uma diferença marcante entre a retórica e a filosofia, que, como vimos, está presente em todo o diálogo. A afirmação de Sócrates de que Cálicles não diz as mesmas coisas tem como pano de fundo a distinção entre a erística e a filosofia. Para vencer uma discussão, Cálicles precisa adaptar seu discurso na forma e no conteúdo, mesmo que isso signifique a contradição, a afirmação de teses diferentes em momentos diferentes e outros artifícios. Sua primeira tese falava sobre os mais fortes como os melhores e, em seguida, falava sobre os mais inteligentes nos afazeres da cidade. A dificuldade em estabelecer uma concordância básica acerca do que se está a falar é uma das principais causas da negação da refutação, já que o discurso refutado pode se adaptar infinitamente através de novas hipóteses e definições *ad hoc*. Cálicles se utiliza bem desse artifício recusando a refutação dando a entender que falava de outras coisas.

A partir desse ponto, o tema desvia do assunto inicial e avança para uma discussão acerca da vida correta e da relação dos seres humanos com os prazeres, em que Cálicles passa a defender a tese de que o ser humano, para realizar ao máximo a felicidade, deve permitir que seus prazeres sejam dilatados ao máximo, sem medo de frustrá-los e, quando estiverem dilatados, satisfazerem os prazeres com coragem e inteligência sempre que for necessário (*Grg.* 491e-492a)<sup>102</sup>. Portanto, um ponto de vista fortemente hedonista em relação ao ser humano e à boa vida. É esse ponto de vista que passa a ser alvo da crítica socrática a partir de então. A crítica que Sócrates empreende em relação à tese de que a felicidade é a dilatação dos prazeres, é parte constituinte da tentativa de refutação de Cálicles. Dessa vez, Sócrates utiliza-se mais uma vez do artifício da *reductio ad absurdum*:

Muito bem, excelente homem! Termina como começaste, e atenta-te para não seres tomado pela vergonha! Tampouco eu, como é plausível, devo me envergonhar. Em primeiro lugar, dize-me se alguém, com sarna e coceira,

<sup>101</sup> Tradução de Daniel Rossi Nunes Lopes (2014) cf. ὁρᾷς, ὃ βέλτιστε Καλλίκλεις, ὡς οὐ ταῦτ' ἀσύ τ' ἐμοῦ κατηγορεῖς καὶ ἐγὼ σοῦ; σὺ μὲν γὰρ ἐμὲ φῆς ἀεὶ ταῦτ' ἀλέγειν, καὶ μέμνη μοι: ἐγὼ δὲ σοῦ τοῦναντίον, ὅτι οὐδέποτε ταῦτ' ἀλέγεις περὶ τῶν αὐτῶν, ἀλλὰ τοτὲ μὲν τοὺς βελτίους τε καὶ κρείττους τοὺς ἰσχυροτέρους ὠρίζου, αὐθις δὲ τοὺς φρονιμωτέρους, νῦν δ' αὖ ἕτερόν τι ἤκεις ἔχων: ἀνδρείοτεροὶ τινες ὑπὸ σοῦ λέγονται οἱ κρείττους καὶ οἱ βελτίους. ἀλλ', ὠγαθέ, εἰπὼν ἀπαλλάγηθι τίνας ποτὲ ἀλέγεις τοὺς βελτίους τε καὶ κρείττους καὶ εἰς ὅτι.

<sup>102</sup>“Mas o belo e o justo por natureza, para te dizer agora com franqueza, é o seguinte: o homem que pretende ter uma vida correta deve permitir que os seus próprios apetites dilatam ao máximo e não refreá-los, e, uma vez supradilatados, ser suficiente para servir-lhes com coragem e inteligência, e satisfazer o apetite sempre que lhe advier.”

Tradução de Daniel Rossi Nunes Lopes (2014) cf. ἀλλὰ τοῦτ' ἐστὶν τὸ κατὰ φύσιν καλὸν καὶ δίκαιον, ὃ ἐγὼ σοὶ νῦν παρρησιαζόμενος λέγω, ὅτι δεῖ τὸν ὀρθῶς βιωσόμενον τὰς μὲν ἐπιθυμίας τὰς ἑαυτοῦ ἔαν ὡς μεγίστας εἶναι καὶ μὴ κολάζειν ταύταις δὲ ὡς μεγίσταις οὖσαις ἰκανὸν εἶναι ὑπηρετεῖν δι' ἀνδρείαν καὶ φρόνησιν, καὶ ἀποπιμπλάναι ὧν ἂν ἀεὶ ἡ ἐπιθυμία γίγνηται.

coagido a se coçar copiosamente, teria uma vida feliz tendo de se coçar pelo resto de seus dias! (*Grg.* 494c)<sup>103</sup>

Sócrates reforça novamente a importância de Cálicles não ser tomado pela vergonha diante da sua posição contrária. Ao estender o princípio ético proferido por Cálicles, Sócrates chega à seguinte conclusão: se a vida feliz é a satisfação de todos os prazeres e apetites, uma pessoa com sarna e coceira, coagida a se coçar incessantemente, seria a pessoa mais feliz do mundo, já que estaria em constante satisfação das vontades. A manobra argumentativa empreendida por Sócrates resulta em grande rechaço de Cálicles e é a partir desse momento que temos o primeiro abandono de Cálicles no diálogo.

Quando Sócrates avança na tentativa de distinção entre bons e maus prazeres, Cálicles abandona a defesa de suas teses próprias ao afirmar as coisas aprazíveis e boas são as mesmas, pois não quer ser contradito pela discussão (*Grg.* 495a). Um elemento a ser destacado a partir desse ponto é que Sócrates continua seu ensinamento, mesmo que Cálicles já não esteja mais disposto a prosseguir a discussão, concordando apenas de forma protocolar para que a exposição de Sócrates prossiga, o que, no entender do que apresentamos até aqui, dissolve o caráter efetivo da refutação, que passa ter somente um expositor, que oferece respostas vazias apenas para o deleite de seu mestre (*Grg.* 497c) até o momento em que abandona completamente a discussão, terminando com um “diálogo” de Sócrates consigo mesmo até o momento em que encerra o diálogo com o mito do destino das almas no Hades. Antes de conversar consigo mesmo, Sócrates deixa o seguinte convite a Cálicles:

Mas visto que tu, Cálicles, não desejas concluir comigo a discussão, então ouve-me e toma a palavra, se te parecer que eu não falo corretamente! E se me refutares, não me irritarei contigo como te irritastes comigo, mas terás te inscrito como o meu sumo benfeitor. (*Grg.* 506b-c)<sup>104</sup>

Esse convite pode ser compreendido como um último chamado ao diálogo e à refutação antes de ambas serem abandonadas por inteiro no corpo do diálogo. O diálogo foi abandonado porque Cálicles rejeitou concordar com o procedimento proposto por Sócrates para que ele pudesse continuar, o que implicou rejeitar também as tentativas de refutação de Sócrates quando as teses de Cálicles se mostraram erradas depois do questionamento. Esse convite, constante em várias partes do diálogo, pode ser entendido como um chamado ao

<sup>103</sup> Tradução de Daniel Rossi Nunes Lopes (2014) cf. εὖγε, ὃ βέλτιστε: διατέλει γὰρ ὡσπερ ἦρξω, καὶ ὅπως μὴ ἀπαισχυνῆ. δεῖ δέ, ὡς ἔοικε, μηδ' ἐμὲ ἀπαισχυνοῦσθαι. καὶ πρῶτον μὲν εἶπε εἰ καὶ ψωρῶντα καὶ κνησιῶντα, ἀφθόνως ἔχοντα τοῦ κνηῖσθαι, κνώμενον διατελοῦντα τὸν βίον εὐδαιμόνως ἔστι ζῆν.

<sup>104</sup> Tradução de Daniel Rossi Nunes Lopes (2014) cf. ἐπειδὴ δὲ σύ, ὃ Καλλίκλεις, οὐκ ἐθέλεις συνδιαπερᾶναι τὸν λόγον, ἀλλ' οὖν ἐμοῦ γε ἀκούων ἐπιλαμβάνου, ἐάν τί σοι δοκῶ μὴ [506ξ] καλῶς λέγειν. καὶ με ἐὰν ἐξελέγῃς, οὐκ ἀχθεσθήσομαί σοι ὡσπερ σὺ ἐμοί, ἀλλὰ μέγιστος εὐεργέτης παρ' ἐμοὶ ἀναγεγράψη.

autoconhecimento e está diretamente relacionado com o elemento da vergonha, como aponta Warnek (2005), o que dissolve a sua conotação negativa apresentada pelos interlocutores sofistas. Ao invés de um efeito negativo, podemos tirar um elemento positivo da vergonha, um despertar para o autoconhecimento, tarefa indispensável da prática dialética das perguntas e respostas expostas por Sócrates ao longo de todo o diálogo.

Além disso, temos a “conclusão” da refutação que acaba de uma forma inconclusiva, já que Cálicles se nega a participar da discussão de forma genuína até o abandono completo, o que nos leva a questionar quais os motivos que levaram a essa conclusão do diálogo, com o abandono da dialética e da refutação, um “diálogo” solitário de Sócrates seguido pela apresentação do mito final. Esse questionamento talvez envolva não uma falência de Sócrates como dialético, como já foi discutido aqui, mas, talvez, um ensinamento platônico acerca dos limites e possibilidades da dialética, especialmente quando há uma ausência de concordância entre os interlocutores acerca de pressupostos básicos para que o diálogo possa se desenvolver de forma saudável e produtiva, obtendo os efeitos esperados.

Em síntese, podemos destacar alguns elementos acerca do processo de refutação no *Górgias* nos três momentos destacados neste capítulo, dialogando também com o que foi discutido no capítulo anterior.

O primeiro elemento diz respeito à forma do *élenkhos*. Ao contrário do que os comentadores tentam delinear, como discutimos no capítulo anterior, o *élenkhos* não tem uma forma lógica definida, especialmente se olharmos para formulações como o “*élenkhos* padrão” de Vlastos (1994). No *Górgias*, vemos três embates de Sócrates com seus interlocutores e estes não seguem uma rigidez lógica em aspectos formais. Isso não quer dizer que o aspecto formal da refutação deva ser completamente ignorado, mas apenas ser analisado de forma mais próxima do contexto de Platão do que de uma certa análise lógica posterior. Dito isso, percebemos que parece haver implícita, de fato, uma ideia do princípio de não-contradição (que só veio a ser desenvolvido na lógica aristotélica). Quando Sócrates inicia seu processo de questionamento, ele faz com que os interlocutores coloquem em conflito a tese que estão defendendo com outras teses, forçando uma espécie de teste em relação à consistência ou não destas. Se há inconsistência, é forçoso que a tese defendida seja remodelada ou abandonada.

Outro elemento a ser destacado é como a questão da vergonha é trabalhada com cada um dos interlocutores e com Sócrates. Górgias e Polo teriam concordado com concepções estranhas ao que defendiam por mera vergonha em responder o contrário, o que não acontecera com Cálicles. Aparentemente, o esforço de Cálicles seria “mais honesto” do que o

dos outros interlocutores por não estar constrangido por nenhum sentimento de vergonha. Na verdade, na concepção de Cálicles, a vergonha estaria do lado de Sócrates, que ainda insistia com a filosofia depois de velho e não dava atenção para questões mais práticas na vida da *pólis*. Por outro lado, para Sócrates, a vergonha seria falar coisas diferentes sobre a mesma coisa para ganhar uma discussão, não ser coerente consigo mesmo ou defender posições injustas. Essa disputa acerca da vergonha pode ser entendida como um corolário do embate entre retórica e filosofia durante todo o diálogo.

Por fim, devemos destacar que Platão nos oferece diferentes perspectivas acerca do diálogo e suas possibilidades no *Górgias* e estas estão intimamente relacionadas com a exigência de *homología* no discurso. Para que o diálogo seja realizado, é pressuposta uma concordância básica acerca de elementos como a aceitação da impossibilidade da contradição e uma determinada postura diante da refutação.

Como exemplo, esses elementos são explorados nos três momentos analisados. Vemos uma refutação “protocolar” empreendida contra Górgias, que aceita os pressupostos de Sócrates e observa o que defende ser refutado. No diálogo com Polo, vemos o jovem ser refutado pelos mesmos motivos, com a ressalva de uma postura mais pedagógica de Sócrates em explicar os princípios da refutação e sua importância, contrapondo o modo filosófico de refutação com o erístico. Por fim, no embate final com Cálicles, vemos a completa falência da dialética e da refutação pelo fato de haver um desacordo total em relação aos pressupostos. Cálicles não concorda em absolutamente nada com Sócrates, não aceita a exposição da contradição de suas teses e deixa o diálogo, fazendo com que Sócrates conclua sozinho, resultando em um fracasso da refutação.

## **CAPÍTULO 4 - O RACIONALISMO CRÍTICO E SUAS RELAÇÕES COM A ATITUDE FILOSÓFICA SOCRÁTICO-PLATÔNICA**

No primeiro capítulo desta dissertação, debruçamo-nos sobre o trabalho de Popper no campo da epistemologia e da filosofia da ciência, apresentando tanto o seu modelo hipotético-dedutivo de ciência – enquanto conjecturas ousadas e refutações rigorosas – e o falsificacionismo (ou falseabilidade) como o seu critério de demarcação da ciência. No presente capítulo, propomos ampliar a concepção popperiana de racionalidade, apresentando sua visão acerca da racionalidade e sua proposta de um racionalismo crítico, delineando suas características gerais, assim como sua possível vinculação a uma tradição socrático-platônica, a partir das noções de refutação que foram apresentadas e discutidas nos dois capítulos precedentes. O intuito dessa aproximação é oferecer uma avaliação geral do racionalismo crítico popperiano a partir do que já foi discutindo acerca de seu projeto de ciência, discutindo se, e de que forma, ele pode ser compreendido como um herdeiro intelectual da atitude filosófica socrático-platônica.

Antes de adentrarmos o tema de forma mais específica, convém fazer um pequeno adendo metodológico acerca da bibliografia pesquisada que nos embasa na investigação de uma definição mais precisa da concepção acerca da racionalidade na obra de Popper. Embora o foco do presente trabalho esteja nos aspectos epistemológicos de suas teorias, conforme já indicamos, a definição mais precisa do racionalismo crítico que nos deparamos é encontrada na principal obra política do filósofo austríaco, *A sociedade aberta e seus inimigos*.

Escrita durante a Segunda Guerra Mundial e publicada inicialmente em 1945, no crepúsculo da guerra, a obra tinha como objetivo empreender uma reflexão acerca do tempo em que o filósofo vivia, na tentativa de buscar refletir sobre as razões para o conflito que se experienciava. Também pretendia oferecer explicações para as formas de autoritarismo político conhecidas no mundo àquela época. Como é possível admitir, o clima geopolítico intenso influenciou a redação do texto, o que é reconhecido pelo autor, que nutre algumas reservas acerca da forma como a obra foi escrita por conta desse momento histórico. Em seu entendimento, os desenvolvimentos da guerra forçaram uma escrita mais acelerada por medo de um futuro incerto a partir do temor de uma possível vitória dos nazistas (POPPER, 2002, p.131).

A obra é organizada de forma a estender o princípio que guiava a sua epistemologia crítica para outros campos da vida humana, trabalhando na defesa de que a atitude crítica fosse estendida ao ponto de ser um guia para a vida em sociedade:

em *A sociedade aberta*, enfatizei que o método crítico, embora faça uso de testes sempre que possível, e preferencialmente testes práticos, pode ser generalizado no que descrevi como atitude crítica ou racional. Argumentei que um dos melhores sentidos de “razão” e “razoabilidade” era a abertura à crítica – prontidão para ser criticado e vontade de criticar a si mesmo; tentei argumentar que esta atitude crítica de razoabilidade deve ser estendida o tanto quanto possível. (POPPER, 2002 p.132, tradução nossa)<sup>105</sup>

O elemento da crítica, gestado em um contexto epistemológico, deveria ser expandido até onde fosse possível, por exemplo, à política, como era o caso da obra em questão. Portanto, a atitude crítica do cientista estaria sendo transplantada também para este terreno, o das instituições e da história<sup>106</sup>, desenvolvida então como “racionalismo crítico”, um modo de vida do indivíduo perante a sociedade. Por oferecer uma definição de racionalismo crítico que, conforme veremos à frente, nos parece mais precisa, devemos realizar uma breve imersão nessa obra.

A obra em questão é dividida em dois volumes, um focado exclusivamente em empreender uma crítica às concepções epistemológicas e os seus desdobramentos políticos no Platão de maturidade (mais especificamente, uma crítica sobre como a concepção das Ideias ou Formas poderiam desencadear perspectivas autoritárias de governo) e outro discutindo o pensamento de Hegel, Marx, assim como outras leituras epistemológicas historicistas. O capítulo em que Popper desenvolve a sua noção própria de racionalidade é o último do segundo volume, praticamente encerrando a obra, realizando um apanhado comparativo de tudo aquilo que tinha sido discutido anteriormente em relação à razão, suas limitações e potencialidades.

Por fim, outro trabalho de Popper em que a definição do racionalismo crítico é evidenciada é na conferência *Acerca das fontes do conhecimento e ignorância*, transformada no ensaio inaugural da obra *Conjecturas e refutações*, publicada originalmente em 1963. Nesse sentido, faremos referência a essa conferência apenas para alargar a definição, com vistas a uma compreensão mais adequada do que pretendemos discutir acerca do racionalismo crítico e de suas relações com a filosofia socrático-platônica.

---

<sup>105</sup> “In *The Open Society* I stressed that the critical method, though it will use tests wherever possible, and preferably practical testes, can be generalized into what I described as the critical or rational attitude. I argued that one of the best senses of “reason” and “reasonableness” was openness to criticism — readiness to be criticized, and eagerness to criticize oneself; and I tried to argue that this critical attitude of reasonableness should be extended as far as possible.”

<sup>106</sup> É importante destacar que outra obra, que dialogava com questões políticas e históricas, fora escrita na mesma época. *A miséria do historicismo* discutia detalhadamente o avanço de interpretações historicistas da sociedade. As duas obras (*A sociedade aberta e seus inimigos* e *A miséria do historicismo*) são consideradas “complementares” pelo filósofo (POPPER, 2002, p.129).

#### 4.1 O RACIONALISMO CRÍTICO DE POPPER

A partir da leitura de sua obra, é difícil considerar Popper como um filósofo sistemático, entretanto, podemos discutir o quanto de suas concepções científicas e epistemológicas estão vinculadas a uma compreensão comum acerca da racionalidade. Sua crítica ao indutivismo, de inspiração humeana, e a forma como tenta contornar esse problema, conforme vimos no primeiro capítulo, nos levam à proposição de uma compreensão própria sobre a racionalidade, o que pode indicar certa conexão com seu critério de cientificidade. Essa compreensão popperiana acerca da racionalidade é o racionalismo crítico, que se distingue de outras formas de racionalismo.

Então, em que consiste o racionalismo crítico de Popper? Para começarmos a responder a essa questão, devemos retomar o tema da falseabilidade enquanto critério de demarcação da ciência. Conforme vimos, contrapondo-a a um critério verificacionista de demarcação da ciência, Popper apresenta a refutabilidade ou falseabilidade — a possibilidade de uma teoria ser refutada — como o aspecto distintivo daquilo que deveria ser entendido como ciência (POPPER, 2013b, p.74). Essa qualidade atribuída às teorias científicas por Popper traz à tona um elemento presente na prática científica, que é o fato de que um cientista não pode resistir indefinidamente a uma refutação empírica.

Nesse sentido, uma teoria cujos testes empíricos sistematicamente apontam para a sua refutação só pode sobreviver se abrir mão de sua pretensão de cientificidade. Popper (2018c) nos informa que “a nossa propensão para procurar padrões de regularidade e para impor leis à Natureza conduz ao fenômeno psicológico do *pensamento dogmático*” (p.109, grifo do autor). Essas expectativas nutrem uma propensão para verificar positivamente nossas teorias sobre o mundo, mesmo quando essas se mostram inadequadas em seu choque com os testes empíricos. Para contornar essa propensão, precisaríamos realizar um movimento que vai na contramão de uma certa tendência confirmatória em relação às nossas expectativas e teorias.

Tudo o que foi apresentado acima se refere a uma tomada de decisão acerca do conhecimento, tendo como base a distinção entre uma **atitude crítica** e uma **atitude dogmática**. Essa distinção marca uma diferença no posicionamento diante do conhecimento e é determinante para uma delimitação de uma atitude científica. Além disso, é a base para a compreensão popperiana acerca da racionalidade e da crítica. A **atitude crítica** é aquela que aceita a crítica de forma aberta, a que aceita a refutação de uma teoria a partir de evidências contrárias, que pode mudar de posição à luz de novas evidências. Contraposta a ela, a **atitude dogmática** prende-se a uma determinada teoria ou sistema teórico, não admitindo a refutação

revelada pelos testes empíricos e a crítica decorrente da refutação; ela não renuncia aos seus princípios teóricos à luz de novas evidências. Popper (2018c) esclarece que

a distinção entre pensamento dogmático e pensamento crítico, ou entre uma atitude crítica e uma dogmática, traz-nos justamente de regresso ao nosso problema central. E isto uma vez que a atitude dogmática está claramente ligada à tendência para *verificar* as nossas leis e esquemas mediante uma tentativa de os aplicar e confirmar que vai ao ponto de negligenciar as refutações; ao passo que a atitude crítica se traduz na prontidão em modificar essas leis e esquemas; em testá-los; em refutá-los; em *falsificá-los*, se possível (p.111, grifo do autor).

Como podemos notar, Popper associa a atitude dogmática com uma perspectiva verificacionista da ciência. A expectativa que um cientista tem de confirmar, ou verificar, sua teoria acerca do mundo pode desencadear uma atitude que não se mostra capaz de lidar bem com uma possível refutação, ou mesmo com um possível erro, detectado em testes científicos, protegendo-se e blindando-se em um determinado dogmatismo que ultrapassa o limite do razoável, o que seria nocivo ao conhecimento e à racionalidade. De fato, Popper (2018c) reconhece que o problema não está necessariamente em se apegar a uma determinada teoria, mas na sistemática rejeição de evidências contrárias<sup>107</sup>. Assim, um certo grau de dogmatismo não seria o problema, mas, sim, a sistemática atitude dogmática diante da crítica. Nesse sentido, somente por meio de uma atitude crítica seria possível superar o problema do dogmatismo, atitude que consistiria na prontidão em aceitar que a teoria pode ser eventualmente refutada caso ela não ultrapasse com sucesso os testes a que é submetida, não sendo, por conseguinte, corroborada pelos fatos.

Essas duas diferentes atitudes diante do conhecimento servem como base para a distinção que Popper faz em relação à racionalidade, cuja definição colabora para se evitar uma confusão com o racionalismo ou intelectualismo da filosofia moderna em seu embate contra as posições empiristas. Popper (2013c) usa

a palavra “racionalismo” para indicar, grosso modo, uma atitude que busca resolver o maior número possível de problemas por um apelo à razão, ou seja, para clarear o pensamento e a experiência, e não por um apelo às emoções e paixões. (...) Para, portanto, ser um pouco mais preciso, talvez seja melhor explicar o racionalismo em termos de atitudes práticas ou comportamentos. Poderíamos então dizer que o racionalismo é uma atitude de prontidão para ouvir argumentos críticos e aprender com a experiência. É fundamental uma atitude de admitir que “*posso estar errado e você pode*

---

<sup>107</sup> “Este dogmatismo é, até certo ponto, necessário. É exigido por uma situação com que apenas podemos lidar impondo as nossas conjecturas ao mundo. Além do mais, este dogmatismo permite-nos ir elaborando uma boa teoria por fases, por meio de aproximações. Se nos dermos demasiado depressa por derrotados, poderemos impedir-nos de descobrir que estávamos muito perto da verdade.” (POPPER, 2018c, p.109)

*estar certo, e por um esforço, podemos chegar mais perto da verdade*". (...) Em suma, a atitude racionalista, ou, como posso talvez rotulá-la, a "atitude da razoabilidade", é muito semelhante à atitude científica, à crença de que, na busca da verdade, precisamos de cooperação, e que, com a ajuda do argumento, podemos, com o tempo, alcançar algo como objetividade (p.430-431, tradução nossa e grifo do autor)<sup>108</sup>.

Podemos observar que essa definição de racionalismo apresentada descreve mais uma atitude racional do que necessariamente uma definição última e rigorosa acerca da razão. Em suma, para Popper, o racionalismo é uma atitude que permite com que os seres humanos considerem argumentos críticos e a possibilidade do erro, assim como a capacidade de que possa haver uma aproximação da verdade a partir do diálogo crítico. Por isso, a atitude racionalista é compreendida mais como uma "atitude da razoabilidade". A conceituação da razão como uma atitude pressupõe um modo de agir, uma atitude diante do mundo, não sendo tanto um princípio metodológico rigoroso e fechado. Ainda observamos no trecho acima, como contraponto ao que chama de racionalismo, a definição que Popper oferece acerca da irracionalidade como um apelo às emoções ou paixões.

Bem notou Elias (2000) que essa concepção própria de racionalidade de Popper não parte da racionalidade enquanto fenômeno mental ou psicológico, mas enquanto uma realidade pública institucional, autônoma e irreduzível à ordem dos conteúdos psíquicos individuais. A racionalidade em Popper não é meramente fruto de características psicológicas dos indivíduos, o que poderia acarretar certo psicologismo. A posição de Popper parece indicar que a atividade racional não parte de representações mentais ou condições de raciocínio, mas de certas hipóteses, o que acaba por reafirmar sua posição em relação às hipóteses como conjecturas, como foi apresentado no primeiro capítulo. Quando os seres humanos se deparam com um problema qualquer, a busca por uma solução racional não está fixada em princípios psicológicos ou em princípios metafísicos rígidos, mas na possibilidade de oferecer respostas adequadas aos problemas, e na forma como as respostas aos problemas são tratadas a partir do choque entre os problemas, as conjecturas, e a realidade.

---

<sup>108</sup> "I use the word 'rationalism' in order to indicate, roughly, an attitude that seeks to solve as many problems as possible by an appeal to reason, i.e., to clear thought and experience, rather than by an appeal to emotions and passions. (...) . In order therefore to be a little more precise, it may be better to explain rationalism in terms of practical attitudes or behavior. We could then say that rationalism is an attitude of readiness to listen to critical arguments and to learn from experience. It is fundamentally an attitude of admitting that 'I may be wrong and you may be right, and by an effort, we may get nearer to the truth' (...). In short, the rationalist attitude, or, as I may perhaps label it, the 'attitude of reasonableness', is very similar to the scientific attitude, to the belief that in the search for truth we need co-operation, and that, with the help of argument, we can in time attain something like objectivity"

Dessa forma, partindo da compreensão popperiana de racionalidade, temos uma cisão no seio dessa definição que nos apresenta duas compreensões distintas. A distinção que Popper propõe para compreender o racionalismo aponta, além dela, para outras duas visões opostas: o racionalismo acrítico ou abrangente (*comprehensive rationalism*) e o racionalismo crítico (*critical rationalism*). Essa distinção não só elabora duas formas contrárias de racionalismo, mas também esclarece as razões do apelo irracionalista que sempre se faz presente ao longo da história da filosofia.

O racionalismo abrangente é a primeira forma de racionalismo apresentada por Popper. Ele é compreendido como aquela atitude acerca da racionalidade que sustenta que qualquer suposição que não pode apoiar-se na experiência ou em argumentos deve ser descartada. Embora seja uma atitude racionalista, é inconsistente em seus próprios termos:

racionalismo acrítico ou abrangente pode ser descrito como a atitude da pessoa que diz: “Não me disponho a aceitar nada que não possa ser defendido por meio da argumentação ou da experiência.” Também podemos expressar essa ideia sob a forma de um princípio: qualquer suposição que não possa ser sustentada pela argumentação ou a experiência deve ser descartada. Agora, é fácil ver que este princípio de um racionalismo acrítico é inconsistente; pois, uma vez que não pode, por sua vez, ser apoiado por argumentos ou pela experiência, implica que ele próprio deve ser descartado. (POPPER, 2013c, p.435, tradução nossa)<sup>109</sup>.

Essa forma de racionalismo, acrítica ou abrangente, julgaria suficiente e necessário sustentar a razão nos fundamentos sólidos do empirismo ou da argumentação lógica. Essa atitude racionalista exige, portanto, uma fundamentação do conhecimento, seja por meio da observação empírica, seja por meio de uma formulação racionalista. Segundo Popper, essa atitude racional acaba observando excessos e dificuldades, pois acaba por buscar uma justificação segura, definitiva, para o conhecimento.

No olhar de Popper, essa atitude, embora pretensamente racional, representaria uma forma de racionalismo inconsistente. O que ele tenta nos dizer? Que as razões que deveriam garantir a segurança do nosso conhecimento não estão garantidas de antemão pelos próprios critérios que o racionalismo abrangente julga válidos. A forma racionalista abrangente de justificar o conhecimento, por meio da argumentação ou da experiência, não consegue explicar a própria racionalidade por esses meios. A experiência não pode oferecer uma

---

<sup>109</sup> “Uncritical or comprehensive rationalism can be described as the attitude of the person who says ‘I am not prepared to accept anything that cannot be defended by means of argument or experience’. We can express this also in the form of the principle that any assumption which cannot be supported either by argument or by experience is to be discarded. Now it is easy to see that this principle of an uncritical rationalism is inconsistent; for since it cannot, in its turn, be supported by argument or by experience, it implies that it should itself be discarded.”

experiência última ou definitiva, nem a argumentação, fazendo com que uma fundamentação sólida da razão ou do conhecimento possa encontrar problemas, o que colocaria em questão o próprio processo de conhecimento.

A crítica que Popper dirige ao racionalismo abrangente nos remete a uma crítica mais geral à perspectiva fundacionalista da teoria do conhecimento. O fundacionalismo, segundo Bonjour (2010), tal como o próprio termo sugere, tem como subjacente uma metáfora arquitetônica. Nessa perspectiva, o edifício do conhecimento precisaria estar fundamentado em bases sólidas para estar seguro. Essa abordagem é clássica e se faz presente ao longo de toda a história da filosofia, passando por concepções famosas, como a de Descartes, por exemplo, e chegando à contemporaneidade, como era o caso do positivismo (ou empirismo) lógico de bases verificacionistas que Popper criticava.

Quando faz a crítica ao racionalismo abrangente, Popper põe em questão as formas de garantir a segurança do processo de conhecimento a partir de uma noção fundacionalista, seja ela de tom empirista ou de tom intelectualista. Os critérios de racionalidade buscados pelo racionalismo acrítico ou abrangente não poderiam justificar sua própria forma de racionalismo. Toda posição acerca de algo parte de pressupostos, e estes podem não estar alicerçados em fundamentos tão sólidos como podemos esperar. Portanto, esse racionalismo abrangente é inconsistente consigo mesmo já que ele não pode apoiar-se em argumentos ou na experiência, o que faz com que acabe se autoanulando.

O comentário feito por Hans Albert (1985) pode auxiliar na elucidação dessa crítica. Quando buscamos conhecimento sobre algo, queremos descobrir a verdade sobre aquilo na tentativa de encontrar verdadeiras convicções acerca do nosso objeto de estudo. Nesse processo, é natural que nosso esforço se volte para que tenhamos a certeza de que aquilo que encontramos é verdade. Nesse caso, essa verdade parece palpável se pudermos repousá-la sob uma base segura. Portanto,

a busca pela verdade, por verdadeiras concepções, convicções ou afirmações – e, portanto, por teorias verdadeiras – parece estar inseparavelmente ligada à busca por bases seguras, por um fundamento absoluto e, portanto, uma justificativa para nossas convicções – para um ponto arquimediano apropriado para a esfera do conhecimento (ALBERT, 1985, p.12-13, tradução nossa)<sup>110</sup>.

---

<sup>110</sup> “The search for truth, for true conceptions, convictions, or statements – and thus also for true theories – seems to be inseparably bound up with the search for secure grounds, for an absolute foundation, and hence a justification for our convictions – for an *Archimedean point* appropriate to the sphere of knowledge.”

Essa busca pelo “ponto arquimediano” é, basicamente, o que guia boa parte da epistemologia em sua procura por conhecimentos verdadeiros e seguros. Entretanto, essa busca acaba impondo certas dificuldades para aqueles que tentam encontrar fundamentos para o conhecimento.

Podemos exprimir essas dificuldades por meio da metáfora contida no “Trilema de Münchhausen”. Esse trilema faz referência a um episódio ficcional relacionado à figura do Barão de Münchhausen, personagem de histórias juvenis da cultura alemã, que, em um de seus relatos, teria escapado de um pântano ao puxar o próprio cabelo. Esse episódio é a metáfora encontrada para uma crítica às pretensões fundacionalistas da epistemologia que tentam buscar a sua própria fundamentação, tal qual o personagem puxando o próprio cabelo para sair do pântano. Na epistemologia, uma perspectiva fundacionalista do conhecimento encontra três problemas principais (ALBERT 1985, p.18):

1. A primeira é o regresso infinito. Quando estamos buscando a justificação de determinada crença, sempre avançamos para uma crença subjacente, mais fundamental e esse processo pode seguir indefinidamente sem que a fundamentação adequada seja encontrada;

2. A segunda dificuldade é a circularidade. No processo de justificação, podemos regredir a um ponto que só pode ser explicado a partir daquilo que estamos explicando, incorrendo em uma circularidade na explicação, já que o que está sendo explicado seria o fundamento da própria justificação;

3. A terceira consequência, é a que incorre na arbitrariedade, na paralisação do processo de justificação em determinado ponto. Essa última, geralmente é indicada como “autoevidente” ou algo próximo, incorrendo em um apelo à intuição ou em um conhecimento imediato baseado na experiência.

O racionalismo abrangente, além de encontrar dificuldades para se sustentar a partir de um olhar fundacionalista, também está associado a uma concepção epistemológica que é criticada por Popper, que é a do conhecimento como revelação. Basicamente, é uma compreensão que trabalha com a ideia de que a verdade está velada, mas pode revelar-se para aqueles que a procuram de forma correta. Nessa perspectiva, embora não seja fácil esse desvelamento da verdade, ele seria possível. A principal fonte de ignorância segundo essa compreensão seria o uso inadequado da razão ou a confusão que pode ser desenvolvida por uma experiência empírica insuficiente. Popper (2018f, p.43) apresenta essa noção pairando sobre o debate epistemológico desde a antiguidade, passando por todas as tradições, sejam empiristas ou intelectualistas, pois ambos os grupos compartilhariam dessa noção de que o

verdadeiro conhecimento pode ser alcançado se renunciarmos às fontes da nossa ignorância ou dos obstáculos que a razão ou a experiência nos impõe<sup>111</sup>.

Essa noção faz com que as posições epistemológicas variem entre um otimismo epistemológico, que assume o conhecimento como alcançável, e um pessimismo epistemológico, que nutre salvaguardas quanto à possibilidade do conhecimento. Entretanto, é a própria noção de verdade como revelação, em conexão com a noção de racionalismo abrangente, que é atacada, o que gera a emergência de uma segunda forma de racionalismo<sup>112</sup>.

Podemos achar que a argumentação lógica e a experiência são, de fato, fundamentos do racionalismo – suficientes para que atitude racionalista seja estabelecida. Entretanto, o que parece passar despercebido pelos defensores do racionalismo abrangente é que, para que ambas (a argumentação lógica e a experiência) possam estar em tal posição de instâncias de validação do conhecimento, é necessário que sejam dadas como pressupostos que caracterizam a racionalidade. É o que diz Popper (2013c):

primeiro é preciso que uma atitude racionalista seja adotada para que qualquer argumento ou experiência seja eficaz e, portanto, não pode ser baseada em argumento ou experiência. (...) Temos que concluir a partir disso que nenhum argumento racional surtirá um efeito racional em alguém que não quer adotar uma atitude racional. Assim, um racionalismo abrangente é insustentável.” (p.436, tradução nossa)<sup>113</sup>

Ou seja, a atitude racionalista deve ser adotada como uma postura que antecede qualquer argumentação ou experiência empírica. Se uma pessoa tem como ponto de partida uma atitude não racional ou meramente dogmática, nenhum argumento racional pode ter efeito de convencimento para ela. E essa atitude prévia não pode ser estabelecida fora de um compromisso, igualmente prévio, com a racionalidade. Não há nenhuma experiência ou nenhuma argumentação possível que imponha a uma pessoa adotar uma atitude racional como ponto de partida de suas formulações sobre o mundo. Em um primeiro momento, a atitude racionalista é contraposta a uma atitude irracionalista, definida da seguinte forma:

A atitude irracionalista pode ser desenvolvida ao longo das seguintes linhas. Embora talvez reconheça a razão e o argumento científico como ferramentas

---

<sup>111</sup> Acerca desse último tópico, podemos comentar que um exemplo dessa concepção criticada está no *Sofista* de Platão, que foi discutido no segundo capítulo, quando apresenta a noção do “*élenkhos* purgativo”, que deve limpar a razão dos obstáculos para o conhecimento.

<sup>112</sup> A noção de conhecimento como revelação pressupõe uma verdade oculta, acessível aos que usarem os meios corretos. Meios que são trabalhados pela noção de racionalismo acrítico ou abrangente, que dariam a justificação para o encontro dessa verdade que antes estava oculta.

<sup>113</sup> “...a rationalist attitude must be first adopted if any argument or experience is to be effective, and it cannot therefore be based upon argument or experience (...). We have to conclude from this that no rational argument will have a rational effect on a man who does not want to adopt a rational attitude. Thus a comprehensive rationalism is untenable.”

que podem funcionar bem se quisermos arranhar a superfície das coisas, ou como meios para servir a algum fim irracional, o irracionalista insistirá que a “natureza humana” é, em geral, não racional. O homem, afirma ele, é mais que um animal racional, e também menos. Para ver que ele é menos, precisamos apenas considerar quão pequeno é o número de homens capazes de argumentar; é por isso que, conforme o irracionalista, a maioria dos homens sempre terá de ser enfrentada apelando-se para suas emoções e paixões, e não para sua razão. Mas o homem também é mais que um animal racional, pois tudo o que realmente importa em sua vida vai além da razão. (POPPER, 2013c, p.433-434, tradução nossa)<sup>114</sup>

Para Popper, a atitude irracionalista trabalha com uma noção de “natureza humana” não racional, por isso, a racionalidade não poderia ocupar um espaço central nas atividades humanas, dando lugar a um apelo para as paixões e as emoções. Entretanto, a atitude irracionalista compartilha com a atitude racionalista pelo menos um ponto: ambas são atitudes tomadas previamente a qualquer posicionamento no mundo. Uma pessoa que adota uma atitude irracional será persuadida mais por um apelo às emoções do que por um apelo à razão. Esse raciocínio entende que a não compreensão sobre essa condição da racionalidade como atitude prévia ajudou no enfraquecimento do racionalismo em seus próprios termos, pois fora percebido, especialmente por seus críticos, que não há a abrangência ou autonomia fundacional que o racionalismo almeja, abrindo espaço para críticas irracionalistas e céticas radicais, que exploravam essas dificuldades. É o que Popper (2013c) explicita quando comenta que

quem adota a atitude racionalista o faz porque adotou, consciente ou inconscientemente, alguma proposta, decisão, crença ou comportamento — uma adoção que pode ser chamada de “irracional”. Quer essa adoção seja provisória, quer conduza a um hábito arraigado, podemos descrevê-la como *fê irracional na razão*. Então, o racionalismo está longe de ser abrangente ou autônomo. Muitas vezes isso passou despercebido aos racionalistas, que assim se expuseram a levar uma surra em seu próprio campo e com sua arma favorita, sempre que um irracionalista resolvesse voltá-la contra eles. E, de fato, não escapou à atenção de alguns inimigos do racionalismo que sempre é possível nos recusarmos a aceitar argumentos — todos os argumentos ou

---

<sup>114</sup> “The irrationalist attitude may be developed along the following lines. Though perhaps recognizing reason and scientific argument as tools that may do well enough if we wish to scratch the surface of things, or as means to serve some irrational end, the irrationalist will insist that ‘human nature’ is in the main not rational. Man, he holds, is more than a rational animal, and also less. In order to see that he is less, we need only consider how small is the number of men who are capable of argument; this is why, according to the irrationalist, the majority of men will always have to be tackled by an appeal to their emotions and passions rather than by an appeal to their reason. But man is also more than just a rational animal, since all that really matters in his life goes beyond reason.”

os de determinado tipo — e que essa atitude pode ser sustentada sem se tornar logicamente incoerente. (p.436-437, tradução nossa e grifo do autor)<sup>115</sup>

A concepção popperiana acerca da racionalidade pressupõe uma tomada de atitude inicial que não está sustentada em nenhum critério racional. Por isso, ele usa o termo “irracional”, embora esteja querendo dizer algo próximo de um sentido de não racional. No fim das contas, a nossa razão parte de uma atitude que em si não é racional. É a falha em compreender isso que faz com que Popper direcione sua crítica também a certas compreensões racionalistas.

Esse último ponto é fundamental para compreendermos como Popper enxerga a emergência do irracionalismo e suas críticas ao racionalismo, assim como as crises passadas pelo racionalismo ao longo da história da filosofia. Segundo o filósofo, optar por uma atitude racionalista é um pressuposto que não se fundamentaria em nada, em última instância, fato que seria negligenciado pelos racionalistas abrangentes, que ficariam sem um ponto de apoio incontestado para as posições racionalistas. Por isso, o irracionalismo emerge de tempos em tempos com força em variadas concepções filosóficas. Ao constatar que concepções racionalistas abrangentes não são capazes de impor sua própria justificação de forma definitiva, o espaço fica aberto para questionamentos irracionalistas e céticos radicais. Os irracionalistas podem alegar que a impossibilidade de sustentar a razão em bases racionais demonstraria a superioridade das emoções, sentimentos e outros elementos não racionais. Da mesma forma, os céticos mais radicais podem indicar a suspensão do juízo em relação ao conhecimento. Percebemos que um cenário um tanto peculiar emerge, já que as mais altas tentativas de justificação racional do conhecimento servem como escada para posições irracionalistas e céticas radicais criticarem as pretensões da razão humana. É justamente para superar essa dificuldade que o racionalismo crítico emerge como uma alternativa válida, uma alternativa que busca compreender os limites da própria racionalidade enquanto uma atitude prévia a qualquer experiência ou debate crítico.

---

<sup>115</sup> “...whoever adopts the rationalist attitude does so because he has adopted, consciously or unconsciously, some proposal, or decision, or belief, or behaviour; an adoption which may be called ‘irrational’. Whether this adoption is tentative or leads to a settled habit, we may describe it as an irrational faith in reason. So rationalism is necessarily far from comprehensive or self-contained. This has frequently been overlooked by rationalists who thus exposed themselves to a beating in their own field and by their own favourite weapon whenever an irrationalist took the trouble to turn it against them. And indeed it did not escape the attention of some enemies of rationalism that one can always refuse to accept arguments, either all arguments or those of a certain kind; and that such an attitude can be carried through without becoming logically inconsistent. This led them to see that the uncritical rationalist who believes that rationalism is self-contained and can be established by argument must be wrong. Irrationalism is logically superior to uncritical rationalism.”

Assim, essa outra forma de racionalismo, a crítica, advoga por um princípio que também coloca sua ênfase na argumentação e na experiência, mas com uma diferença fundamental: ela parte do pressuposto de que, por mais que a razão seja um elemento importante para a compreensão do mundo, ela parte de uma disposição ou compromisso com a razão e com a crítica, e se fundamenta em uma atitude racional inicial que, em si mesma, é uma crença, mais ainda, uma aposta, na razão. Esse princípio é o ponto de partida para o entendimento de que o ser humano sempre pode estar errado de modo que não se pode oferecer nenhuma fundamentação infalível para o conhecimento, pois se corre sempre o risco estar enganado sobre o que se afirma e se argumenta, e, mesmo que se esteja correto, nada pode garantir que seja assim no futuro. Essa postura racionalista crítica surge como alternativa ao racionalismo abrangente e ao irracionalismo por compreender que a atitude racional resulta de um ato de fé na razão. Nesse caso,

existem outras atitudes defensáveis, notadamente a do racionalismo crítico, que reconhece o fato de que atitude racionalista fundamental resulta de um ato de fé (pelo menos provisório) — da **fé na razão**. Por conseguinte, nossa escolha está em aberto. Podemos optar até mesmo por uma forma radical ou abrangente de irracionalismo, mas também podemos escolher uma forma crítica de racionalismo que admita francamente sua origem uma decisão irracional (e que, nessa medida, admite uma certa prioridade do irracionalismo).” (POPPER, 2013c, p.437, tradução nossa e grifo nosso)<sup>116</sup>

Assim sendo, a base onde se alicerça o conhecimento humano é um tanto pantanosa e incerta, não se tem a garantia de que será possível oferecer um conhecimento seguro em sua integralidade e até as últimas instâncias. O racionalismo crítico parte da “fé na razão”, não de uma fundamentação encadeada por pressupostos seguros e infalíveis ou de uma teoria da experiência. Com isso, podemos notar uma concessão ao irracionalismo, já que a racionalidade seria oriunda de um ato inicial não racional. Não podemos deixar de notar que o termo “fé” não foi usado de forma aleatória, descompromissada. Seu uso pode indicar explicitamente essa concessão ao irracionalismo feita pelo racionalismo crítico. A racionalidade tem sua origem, portanto, em uma decisão que não é racional.

Deste modo, podemos admitir como característica distintiva do racionalismo crítico a aceitação de que a racionalidade é um ponto de partida que deve ser adotado, escolhido como atitude racional diante do conhecimento. É a compreensão dessa “escolha” que separa a forma

---

<sup>116</sup> “...there are other tenable attitudes, notably that of critical rationalism which recognizes the fact that the fundamental rationalist attitude results from an (at least tentative) act of faith—from faith in reason. Accordingly, our choice is open. We may choose some form of irrationalism, even some radical or comprehensive form. But we are also free to choose a critical form of rationalism, one which frankly admits its origin in an irrational decision (and which, to that extent, admits a certain priority of irrationalism).”

crítica do racionalismo da abrangente, que busca um ponto de apoio que nunca pode se impor sem uma atitude que pressuponha a racionalidade.

Como Rowbottom (2011, p.6) aponta, esse é, inclusive, um dos pontos mais criticados no racionalismo crítico defendido por Popper. A forma como a adoção da postura racionalista crítica é feita pode impedir que esta mesma seja feita por meio da argumentação, abrindo espaço para uma igual justificação de posturas irracionais ou proselitistas, pois isso se daria a partir de um “salto irracional”. Essa admissão da “fé na razão” pode fornecer desculpas para o irracionalismo, já que ambos partiriam de um patamar semelhante. A princípio, esse ponto da crítica ao racionalismo crítico parece ser uma imposição fundacionalista que não quer admitir a racionalidade partindo de uma atitude não racional. Como vimos, Popper mesmo admite a concessão ao irracionalismo e não parece se importar em postular a atitude racionalista crítica partindo de um ato de fé. Na concepção do filósofo austríaco, é justamente essa característica de “precariedade” que deveria marcar a racionalidade.

Entretanto, por mais que seja passível de críticas, é justamente essa a diferença do racionalismo crítico para o abrangente e, segundo Popper, parece que não há muita saída em relação a isso. Se Popper se preocupasse em sustentar o racionalismo crítico para além da fé na razão, sua concepção da racionalidade seria indistinguível das concepções abrangentes ou acríticas que ele apontava como problemáticas. De fato, para Popper, parece não haver nada que force uma pessoa a aceitar o racionalismo, ou uma atitude de razoabilidade como pressuposto. O racionalismo crítico, de fato, ajuda a compreender posturas irracionais, mas não as defende, justamente porque a posição racionalista pode se explicar por meio do debate crítico. Popper (2013c), já reconhece e enfrenta essa questão de antemão ao afirmar que

a escolha diante de nós não é simplesmente um assunto intelectual, ou uma questão de gosto. É uma **decisão moral**. Já que a questão se adotamos alguma forma mais ou menos radical de irracionalismo ou se adotamos uma mínima **concessão ao irracionalismo** que eu chamei de “racionalismo crítico” afetará profundamente toda a nossa atitude em relação aos outros homens, e aos problemas da vida social. (p.437, tradução nossa e grifo nosso)<sup>117</sup>

Ao explicitar o racionalismo crítico, Popper reconhece que há uma concessão em relação ao irracionalismo. Admite, ainda, que a adesão ao racionalismo é uma questão moral. Não é um ponto de partida natural dos seres humanos, mas uma atitude tomada diante da vida

---

<sup>117</sup> “The choice before us is not simply an intellectual affair, or a matter of taste. It is a moral decision. For the question whether we adopt some more or less radical form of irrationalism, or whether we adopt a minimum concession to irrationalism which I have termed ‘critical rationalism’, will deeply affect our whole attitude towards other men, and towards the problems of social life.”

em sociedade. As escolhas prévias que os seres humanos fazem estão intimamente ligadas com a vida em sociedade. Tendo em vista que o trecho em questão é retirado de uma obra de cunho político, Popper estaria enfatizando as consequências de tal decisão moral em determinadas concepções de mundo e de sociedade.

Em suma, os seres humanos podem adotar três tipos de atitudes perante o conhecimento: uma atitude racionalista acrítica, que busca as razões últimas e definitivas do conhecimento; uma atitude irracionalista, que subjuga a razão às emoções; por fim, pode adotar uma atitude racionalista crítica, que compreende que a racionalidade é uma atitude prévia a qualquer compreensão sobre o mundo e está fundamentada em um ato de fé na razão humana. Nesse caso, a partir da perspectiva racionalista crítica apresentada, o fundacionalismo e a noção de fontes últimas do conhecimento são substituídos pelo exame crítico, pela discussão crítica com a ajuda tanto da argumentação racional, quanto da evidência empírica. Podemos até perder uma certa pretensão de maior segurança epistemológica, mas ampliamos o papel da crítica no processo de construção do conhecimento.

#### 4.2 O RACIONALISMO CRÍTICO, AS FONTES DO CONHECIMENTO E A AUTORIDADE DA CRÍTICA

O debate epistemológico sobre as fontes do conhecimento muitas vezes se configurou como uma disputa acerca da busca por um fundamento seguro e definitivo para o conhecimento. Esse movimento estava presente já na Antiguidade, por exemplo, se olharmos para a discussão platônica sobre o estatuto dos sensíveis e dos inteligíveis. Entretanto, como Popper (2018e, p.54-61) ressalta, o debate em torno dessa questão ganhou contornos mais definidos na Modernidade, quando foi alçado ao centro do palco filosófico com a disputa entre empirismo e intelectualismo (ou racionalismo). Os empiristas colocavam a fonte última de conhecimento nas sensações e na experiência, ao passo que os racionalistas indicavam a razão como a fonte de julgamento última do conhecimento.

Acerca das fontes do conhecimento, Popper é enfático ao dizer que não há nenhuma autoridade que se sobreponha a outra:

Mas quais são, afinal, as fontes do nosso conhecimento? A resposta, creio é esta: o nosso conhecimento tem fontes de todo o gênero, mas *nenhuma tem autoridade*. Podemos dizer que o *Times*, ou a *Enciclopédia Britânica*, constitui uma fonte possível de conhecimento. Podemos dizer que certos ensaios da *Physical Review* sobre um problema de Física têm mais autoridade e mais caráter de fonte do que um artigo sobre o mesmo problema

no *Times* ou na *Enciclopédia*. Mas seria perfeitamente errado dizer que a fonte do artigo na *Physical Review* deve ter sido, inteira ou mesmo parcialmente, a observação. Essa fonte poderia bem ser a descoberta de uma incongruência num outro ensaio ou, por exemplo, a descoberta de que uma hipótese proposta num outro ensaio poderia ser testada por esta ou aquela experiência. Todas estas descobertas independentes da observação são “fontes”, no sentido de que todas elas contribuem para o nosso conhecimento. (POPPER, 2018e, p.70-71).

A origem de uma conjectura, se é fruto da razão ou dos sentidos, não importa para que o conhecimento assuma um maior ou menor grau de segurança. Percebemos, a partir da citação acima, que o trabalho científico não obtém a sua segurança a partir de fontes. Podemos ilustrar essa reflexão com uma comparação com o trabalho jornalístico. Quando uma notícia impactante é divulgada, uma das primeiras perguntas que podemos fazer acerca da notícia é sobre a fonte daquela informação, se ela é segura, se é confiável, se se está falando a verdade. Nesse caso, a autoridade da notícia informada depende, em grande parte, da seriedade do trabalho jornalístico e, principalmente, da confiança na fonte que divulgou aquela informação. Na epistemologia, seria o inverso. Podemos obter uma informação sobre determinado fenômeno das mais variadas fontes (no exemplo de Popper, por meio de um periódico como o *Times*; de uma enciclopédia, como a *Britânica* ou de uma revista científica, como a *Physical Review*). Para Popper, nenhuma dessas fontes detém, por si só, autoridade para julgar se um conhecimento é verdadeiro ou confiável<sup>118</sup>.

A instância de julgamento, a autoridade, encontra-se em outro lugar. Nesse caso, se nenhuma fonte de conhecimento detém autoridade, o que detém? Na resposta de Popper, a crítica. A verdadeira autoridade a ser estabelecida é a da crítica sistemática. É a crítica que ocupa um papel central no processo de conhecimento a ponto de nos mostrar se uma determinada asserção deve sobreviver ou ser descartada, por exemplo, quando lidamos com teorias pretensamente científicas. Nesse ponto,

o erro fundamental da teoria filosófica das fontes últimas do nosso conhecimento é o de não distinguir com clareza suficiente entre questões de origem e questões de validade. (...) em geral, as duas questões são diferentes; e, de uma maneira geral, nós não testamos a validade de uma asserção ou

---

<sup>118</sup> É importante mencionar que Popper, quando discute nesse contexto sobre autoridade, o faz em termos epistemológicos. Ele não está falando necessariamente sobre o caráter social do conhecimento, mas sim de uma instância julgadora definitiva acerca de verdade ou falsidade das asserções que se pretendem científicas. Embora ainda seja importante mencionar que a conferência que discute esses aspectos, *Acerca das fontes do conhecimento e da ignorância*, e a própria obra *A sociedade aberta e seus inimigos*, trabalham com esses aspectos, mas de uma forma a explorar as consequências sociais de determinadas posições epistemológicas. Em ambos os trabalhos de Popper, a reflexão sobre a epistemologia serve como base para conclusões acerca de determinadas posturas políticas.

informação investigando quais as suas fontes ou origem: testamo-la de uma forma muito mais direta, mediante um exame crítico do que foi afirmado (POPPER, 2018e p.71).

Esse “erro fundamental da teoria filosófica” remete ao que falamos anteriormente em relação ao trabalho jornalístico. O trabalho de um cientista não pode ser confundido com o de um jornalista, cujo trabalho repousa, em grande parte, em buscar fontes seguras e verídicas para as suas informações. Questões de origem dizem respeito à fonte de determinada crença e questões de validade dizem respeito a aspectos que julgamos se essa crença deve sobreviver ou não. Ao misturar questões de origem com questões de validade, segundo Popper, é dada demasiada ênfase à origem de uma crença, julgando que essa origem preserva certa autoridade epistemológica enquanto instância validadora, sendo que deveríamos nos voltar para os procedimentos de validação dessa crença.

Portanto, opera-se uma mudança considerável em uma das questões mais fundamentais do conhecimento. Quando uma asserção é formulada, não se deve perguntar “qual a fonte desta asserção?” ou “qual evidência suporta essa asserção?”, mas sim “que tipo de testes esta asserção passou?” ou “ela sobreviveu às críticas?”. O que importa não é a fonte da asserção, se da experiência ou da razão, mas qual procedimento metodológico fez possível com que sua validade fosse estabelecida. Essa é a verdadeira instância de julgamento de uma asserção. Desta forma, Popper (2018e) crê que deveríamos

renunciar à ideia de fontes últimas do conhecimento e admitir que todo o conhecimento é humano; que o nosso conhecimento está misturado com os nossos erros, os nossos preconceitos, os nossos sonhos e nossas esperanças; que tudo o que podemos fazer é tatear em busca da verdade, mesmo que ela esteja fora do nosso alcance. Podemos admitir que esse nosso tatear é muitas vezes inspirado, mas devemos manter-nos em guarda contra a crença, por muito enraizada que esteja, de que a nossa inspiração comporta alguma autoridade, seja ela divina ou de outra natureza. Se desta forma admitirmos que, por muito longe que tenhamos ido na nossa descoberta do desconhecido, **não existe qualquer autoridade dentro de toda a esfera do nosso conhecimento que se encontre fora do alcance da crítica**, poderemos então, sem risco, reter a ideia de que a verdade está para lá da autoridade humana. (p. 79, grifo nosso)

A ideia de estabelecer fontes últimas de conhecimento esbarra em um fato muitas vezes ignorado: somos humanos e podemos errar. Nossas pretensões de conhecimento nem sempre estarão corretas porque são fruto de uma mistura de elementos que envolvem erros, preconceitos e vários outros que podem nos desviar do caminho da verdade. No máximo, podemos nos aproximar da verdade cada vez mais, “tatear” como um cego no escuro aprendendo sobre o ambiente em que se encontra. Muitas vezes, o ser humano consegue oferecer explicações precisas e acertadas acerca de algo, mas nem sempre essa é a regra. Ao

mesmo tempo, o ser humano consegue muito e consegue pouco em relação ao conhecimento. O ser humano tem uma capacidade própria de conhecer as coisas, o conhecimento é possível, mas não tanto quanto se pode imaginar.

Portanto, é com esse espírito, que concebe a crítica como autoridade máxima no processo de conhecimento, da qual nenhum outro princípio pode se sobrepor, que Popper desenvolve a sua caracterização acerca da racionalidade. Para o filósofo, existe uma relação direta entre a crítica e a racionalidade. Ser racional é submeter-se ao controle crítico dos pares e ser irracional é justamente fugir disso. Portanto, se queremos que a reflexão científica seja um debate interminável, sem outra urgência a não ser o próprio debate, aceitamos as convenções básicas da metodologia popperiana. Crítica e racionalidade caminham juntas. Por isso, o racional é a submissão incondicional à crítica (CAPONI, 1995, p.40). Por isso o apelo do racionalismo crítico no processo epistemológico. Buscamos o conhecimento, conseguimos conhecer, mas não a partir de fontes seguras e infalíveis, mas a partir de uma razão falível e suscetível a críticas, que aponta que o destino do que defendemos, muitas vezes, é a refutação.

O legado de sua filosofia nos faz olhar para o futuro aberto, mas nos remete ao passado, aos primórdios da filosofia, que nasceu, cresceu e se desenvolveu, talvez em seu período mais áureo quando o ser humano entendeu que a crítica e a argumentação racional tinham um poder nunca antes explorado.

#### 4.3 O RACIONALISMO CRÍTICO ENQUANTO HERDEIRO DO ESPÍRITO SOCRÁTICO-PLATÔNICO

Um dos principais problemas na comparação entre posições filosóficas de momentos históricos tão dispares, como é o caso da obra de Platão e de Popper é justamente uma leitura enviesada que identifique elementos de uma na outra de acordo com expectativas prévias. Essa é uma questão que, ademais, dialoga com a crítica popperiana ao verificacionismo na pesquisa científica. Podemos ter a tendência de buscar verificações em comparações como esta. O cuidado com as aproximações teóricas é necessário para que não sejam feitas relações indevidas, com um claro viés de confirmação que extrapole os limites dos textos e argumentos tratados.

Além disso, tanto a leitura quanto a interpretação de Platão apresentam uma série de desafios particulares. Apenas para citar alguns, podemos apresentar como exemplo as reflexões metodológicas apresentadas por Robinson (1941, p.1-6) acerca dos erros comuns na interpretação de Platão, que elenca cinco equívocos mais comuns:

1. A interpretação mosaica: é aquele erro de interpretação que tenta pinçar elementos aleatórios de um determinado tema ou trabalho em Platão, que, ao invés de traçar uma discussão mais sistematizada, acaba selecionando alguns trechos importantes, descartando outros que não servem à leitura pretendida;

2. A má interpretação por abstração: é a tentativa de extrair algo que não está verdadeiramente presente naquele texto, pressupondo que o autor já saberia de um determinado assunto ou afirmação filosófica sem haver indício textual para isso;

3. A má interpretação por inferência: é o erro de inferir consequências de argumentos que não estão presentes originalmente. Quando extraímos uma consequência de uma série de premissas que não estão originalmente no texto, podemos incorrer nesse erro;

4. Insinuar o futuro: apresentar o autor estudado como a raiz de algo que só se desenvolveria na posteridade. Isso visaria a uma tentativa de reabilitar o pensamento de um determinado autor de forma a dar uma utilidade atual para pensamentos do passado, podendo incorrer no erro de ignorar o contexto com o qual se está lidando;

5. Ir além das últimas palavras do autor: quando se destaca algum tema tratado, e desenvolvemos suas últimas palavras sobre isso e achamos que é um trabalho feito pelo autor original.

Assim, propomos, nessa seção, oferecer uma reflexão que não extrapole os limites da filosofia platônica, mas que trabalhe a reflexão que Popper faz em relação à adesão de seu racionalismo crítico e sua perspectiva epistemológica a uma perspectiva socrático-platônica (à qual, ademais, o próprio Popper faz alusão em sua obra, como vimos na introdução). Por isso, apesar de as cinco observações serem pertinentes, o quarto ponto é o que mais pode acarretar problemas interpretativos no objetivo que nos propomos aqui, dado que estamos lidando com a tentativa de demonstrar influências filosóficas socrático-platônicas nas concepções de Popper. Com esses cuidados, pensamos ser possível uma reflexão sobre o foi apresentado das duas visões filosóficas buscando estabelecer possíveis convergências e divergências que nos auxiliam a iluminar a própria obra do Popper. Primeiramente, refletiremos acerca da leitura que Popper faz sobre essa aproximação e, depois, avançamos em uma avaliação crítica sobre essa leitura.

Quando fala de racionalismo, Popper explicitamente admite que sua concepção está enraizada na perspectiva socrática. Popper afirma:

Minha maneira de usar o termo “racionalismo pode tornar-se um pouco mais clara, talvez, se distinguirmos entre um verdadeiro racionalismo e um falso ou pseudoracionalismo. O que chamarei de “verdadeiro racionalismo” é o **racionalismo de Sócrates**. É a consciência das limitações, a modéstia

intelectual daqueles que sabem com que frequência erram, e o quanto dependem dos outros até mesmo para esse conhecimento. É a percepção de que não devemos esperar muito da razão; esse argumento raramente resolve uma questão, embora seja o único meio de aprender — não ver claramente, mas ver mais claramente do que antes. (POPPER, 2013c, p.433, tradução nossa e grifo nosso)<sup>119</sup>

O verdadeiro racionalismo, pelo menos nas palavras de Popper, na sua concepção de racionalismo, é o de Sócrates. Podemos perceber que essa leitura acerca do “racionalismo de Sócrates” é, de certa forma, uma concepção influenciada pela forma de racionalismo crítico advogada por Popper. Um dado interessante acerca desta caracterização do racionalismo socrático como “verdadeiro racionalismo” é que, na caracterização do “pseudo-racionalismo”, temos ninguém menos que Platão. Nas palavras do filósofo austríaco:

O que eu devo chamar de “pseudo-racionalismo é o intuicionismo intelectual de Platão. É a crença imodesta nos dons intelectuais superiores, a reivindicação a ser iniciada, saber com certeza, e com autoridade. (...) Esse autoritarismo intelectualista, essa crença na posse de um instrumento infalível, essa falha em distinguir entre os poderes intelectuais de um homem e sua obrigação com os outros por tudo o que ele pode conhecer ou entender, esse pseudo-racionalismo é muitas vezes chamado de “racionalismo”, mas é diametralmente oposto ao que chamamos por este nome (POPPER, 2013c, p.433)<sup>120</sup>

Pode parecer um tanto contraditório que Popper considere a postura socrática, apreendida a partir dos escritos de Platão, como modelo de racionalismo, mas condene Platão por um suposto “pseudo-racionalismo”. Essa cisão, no entanto, entre os dois pensadores faz sentido a partir do quadro geral do que Popper entende por racionalidade. Se retomarmos a distinção popperiana de racionalismo abrangente ou acrítico e racionalismo crítico, podemos ver que ele coloca o racionalismo de Platão (segundo Popper, um “pseudo-racionalismo”) dentro da categoria de racionalismo abrangente ou acrítico. Como vimos, a postura de Popper acerca da razão é marcadamente falibilista, que entende a razão com seus limites, o que entra em conflito com sua leitura sobre o racionalismo de Platão.

---

<sup>119</sup> “What I shall call the ‘true rationalism’ is the rationalism of Socrates. It is the awareness of one’s limitations, the intellectual modesty of those who know how often they err, and how much they depend on others even for this knowledge. It is the realization that we must not expect too much from reason; that argument rarely settles a question, although it is the only means for learning — not to see clearly, but to see more clearly than before.”

<sup>120</sup> “What I shall call ‘pseudo-rationalism’ is the intellectual intuitionism of Plato. It is the immodest belief in one’s superior intellectual gifts, the claim to be initiated, to know with certainty, and with authority. (...) This authoritarian intellectualism, this belief in the possession of an infallible instrument of discovery, or an infallible method, this failure to distinguish between a man’s intellectual powers and his indebtedness to others for all he can possibly know or understand, this pseudo-rationalism is often called ‘rationalism’, but it is diametrically opposed to what we call by this name.”

Nesse momento, precisamos retomar a crítica que é feita por Popper em relação à noção de uma verdade revelada. Na concepção do filósofo austríaco, a posição acerca da racionalidade em Platão avançaria para essa forma de compreensão da verdade, que estaria associada a um uso especial da razão, acessado por poucos (POPPER 2018f, p.48)<sup>121</sup>. É digno de destaque também, como vemos no trecho citado acima, que essa concepção criticada em Platão está associada a um certo estabelecimento de uma autoridade no âmbito social e político. Podemos mencionar o comentário de Vegetti (2011), que aponta uma proposta para o estabelecimento de uma nova “realeza filosófica” a partir dos marcos da filosofia platônica. Inclusive, esse é um dos pontos criticados com maior ênfase no volume I de *A sociedade aberta e seus inimigos*. Esse governo filosófico e suas justificativas epistemológicas foram alvo de duras críticas de Popper, que, influenciado por leituras anglo-saxãs da obra de Platão, identificava o filósofo grego como um dos predecessores do totalitarismo experienciado no século XX (VEGETTI, 2010, p.176)<sup>122</sup>.

Essa leitura que Popper faz da obra de Platão, com uma divisão filosófica mais rígida em relação a Sócrates e Platão, pode ser resultado de uma interpretação em voga em seu contexto histórico. Como Zuckert (1996) menciona, o platonismo do fim do século XIX e início do século XX é influenciado, especialmente, por uma leitura nietzscheana, que problematiza a posição de Sócrates enquanto um filósofo com doutrinas próprias, mais abertas, com tons mais céticos, em contraposição a um Platão mais metafísico, alvo da crítica de Nietzsche. Embora Popper não faça menção a essa interpretação específica do platonismo, não podemos deixar de mencionar que essa divisão entre Sócrates e Platão era aceita e poderia ter influenciado a divisão que Popper faz entre um “racionalismo genuíno” de Sócrates e um “pseudo-racionalismo” de Platão. Um exemplo dessa divisão é quando Popper separa em duas filosofias diferentes a *Apologia de Sócrates* e o *Górgias*, afirmando que a compreensão acerca da ignorância da primeira obra tenha sido esquecida pela segunda (POPPER, 2006b, p. 52)<sup>123</sup>.

<sup>121</sup> “Platão desempenha um papel decisivo na pré-história da doutrina cartesiana da *veracitas dei* — a doutrina que nos afiança que nossa intuição não nos engana porque Deus é verdadeiro e não nos iludiria; ou, por outras palavras, a doutrina segundo a qual o nosso intelecto é uma fonte de conhecimento porque Deus é uma fonte de conhecimento. Esta doutrina tem uma longa história que pode ser facilmente recuada até, pelo menos, Homero e Hesíodo.” (POPPER, 2018c, p.48).

<sup>122</sup> Acerca deste ponto, ainda que não esteja no escopo da presente dissertação, podemos mencionar como uma compreensão epistemológica que pode se aproximar de um lado, pode engendrar formas diferentes de governo e concepções políticas. Acreditamos que isso pode estar relacionado com a interpretação que Popper tem da filosofia platônica, mas também às novas formas de governo formuladas a partir da modernidade, especialmente o liberalismo político, que vê com certas ressalvas o poder estatal em forma absoluta.

<sup>123</sup> “A compreensão de Sócrates sobre nossa ignorância – ‘Sei que não sei quase nada, e mal sei isso’ – é, parece-me, de suma importância. Em nenhum outro lugar recebeu formulação mais clara do que na *Apologia de Sócrates*, de Platão. Essa compreensão socrática muitas vezes não foi levada a

Essa divisão, inclusive, é motivo de questionamento, já que, por mais que se faça referência a certas posições “socráticas”, Popper faz referência a obras platônicas, o que nos leva a questionar essa separação entre duas filosofias possivelmente distintas. Nesse caso, não haveria necessariamente uma divisão tão demarcada entre Sócrates e Platão e a “herança socrática” seria mais uma “herança socrático-platônica”.

Nessa divisão acerca da evolução da obra platônica, pressuposta por Popper, há uma identificação entre a noção da verdade evidente com as concepções platônicas. O exemplo mais bem-acabado se encontraria na teoria da *anámnesis*, presente no *Mênon*. Podemos, mesmo em esquecimento, ver a verdade e não deixar de reconhecê-la como tal. Em consequência desse processo de rememoração, a verdade ganharia, na interpretação que Popper faz de Platão, novamente o estatuto de algo não esquecido ou ocultado. Ainda, Platão teria conhecimento do caráter altamente otimista da sua proposta, pois esta é descrita como algo que provoca o desejo de aprender, de descobrir o mundo:

(...) existe uma estreita ligação entre a teoria da *anamnésis* [sic] e a doutrina da verdade manifesta: se nós, mesmo no nosso depravado estado de esquecimento, virmos a verdade, não poderemos deixar de a reconhecer enquanto tal. Deste modo, em consequência da *anamnésis* [sic], a verdade readquire a condição daquilo que não é esquecido nem ocultado (*alethes*): é aquilo que é manifesto (...). No *Mênon*, Platão estaria, segundo parece, consciente do caráter francamente otimista da sua teoria, visto tê-la descrito como uma doutrina que torna os homens ávidos por aprender, investigar e descobrir. (POPPER, 2018e, p.50)

A teoria da *anámnesis* e a doutrina da verdade manifesta estariam interligadas pois a rememoração seria um caminho adequado para o desvelamento de certo conhecimento filosófico oculto em um estado inicial. O estado humano padrão seria um estado de adormecimento em termos epistemológicos, que deveria ser despertado pelo papel da filosofia. Além disso, Popper percebe que no *Mênon* há um otimismo epistemológico. Esse otimismo é ilustrado, por exemplo, quando Sócrates toma o jovem escravo para demonstrar o teorema de Pitágoras, mostrando que ali estaria presente uma concepção que admitia a possibilidade do conhecimento caso as perguntas certas fossem feitas, independentemente da origem do interrogado.

Entretanto, Popper afirma que encontramos em Platão uma transição de um otimismo para um pessimismo epistemológico. A transição seria marcada por diálogos como *República*

---

sério. Sob a influência de Aristóteles, foi tomada como ironia. O próprio Platão acabou por rejeitar (em *Górgias*) o ensinamento socrático sobre nossa ignorância e, com isso, também a atitude caracteristicamente socrática: a exortação à modéstia intelectual.” (POPPER, 2006b, p.52).

e *Fedro*. Comentando a famosa imagem platônica dos prisioneiros na caverna, Popper (2018f) indica que

Platão revela que o mundo da nossa experiência não é mais do que uma sombra, um reflexo, do mundo real. E demonstra que, ainda que um dos prisioneiros conseguisse escapar da caverna e enfrentasse o mundo real, as dificuldades que experimentaria na visão e compreensão desse mundo seriam quase insuperáveis – para já não falar das dificuldades que teria em fazer compreender os que haviam ficado para trás. De fato, para Platão, as dificuldades que se colocam ao entendimento do mundo real são quase sobre-humanas, e serão pouquíssimas, se é que alguns, os que conseguem alcançar o estado divino de compreensão do mundo real – o estado divino do verdadeiro conhecimento, da *episteme*. (p.51)

Vejamos que a leitura epistemológica que Popper faz em relação a Platão aponta uma transição de um otimismo epistemológico, presente no *Mênon*, para um pessimismo epistemológico que permeia a *República* e a alegoria da caverna. Do jovem escravo que pode demonstrar o Teorema de Pitágoras se lhe fossem feitas as perguntas certas, temos prisioneiros em uma caverna onde poucos conseguem se libertar e conhecer a verdadeira realidade das coisas. Em que sentido a compreensão de Popper acerca da verdade se distingue do suposto pessimismo epistemológico platônico? Pensamos que a principal distinção é que Popper pressupõe que ninguém, nem mesmo uma pessoa altamente instruída, ou um grupo específico, seja capaz de alcançar a verdade. Para Platão, na interpretação de Popper, a possibilidade de conhecer a verdade sobre o mundo passa a ser associada a um grupo pequeno de pessoas com um dom especial para o conhecimento, enquanto que, para Popper, essa possibilidade não pode existir. Esse seria o suposto pessimismo epistemológico da *República*.

Assim, poderíamos supor que o filósofo austríaco encontraria certa preferência direcionada para o otimismo epistemológico que vê na doutrina da *anámnese*, mas não é o caso também. A versão otimista epistemológica trabalharia com a *maiêutica* como instrumento metodológico da *anámnese*, pois consiste em questionamentos direcionados para a destruição dos preconceitos e falsas crenças que entorpecem a razão em direção ao verdadeiro conhecimento. Portanto, a *maiêutica* socrática não seria uma arte que pudesse ensinar alguma crença, mas busca apenas purgar ou limpar a alma das falsas crenças. (POPPER, 2018f, p.54).

Para Popper, o verdadeiro problema é que tanto o otimismo como o pessimismo epistemológico trabalham com a noção de que a verdade precisa ser revelada. A diferença é que o primeiro pressupõe a possibilidade de que ela seja alcançada por quem segue um caminho correto, enquanto o segundo é mais reticente quanto a isso, reservando algumas dificuldades para seu alcance em larga escala. Embora essa diferença seja considerável, o

problema estaria na própria concepção acerca do conhecimento e da verdade como revelação. Por mais que comente sobre o “otimismo epistemológico” do *Mênon* em tom supostamente mais positivo, Popper também condena essa visão pelo fato dela partir de uma noção de verdade revelada, o que ele critica como um todo. O problema não seria um otimismo ou pessimismo epistemológico em relação à possibilidade do alcance da verdade, mas sim a própria noção de que a verdade precisa ser revelada, alcançada, como se estivesse oculta aos olhos do ser humano comum.

Se ambas as posturas epistemológicas supostamente presentes na filosofia de Platão são insuficientes para Popper, onde seria possível encontrar os ancestrais filosóficos de seu racionalismo crítico? Na filosofia socrática descrita pela *Apologia de Sócrates*. Voltando ao debate sobre o racionalismo crítico em oposição à dicotomia “razão x experiência”, Popper (2018e, p.58) mostra que o embate entre o racionalismo e o empirismo não conseguiu livrar o conhecimento de lidar com a questão de que ele é eminentemente humano e, por isso, implica certo grau de arbitrariedade:

significa que falharam [racionalismo e empirismo] em resolver o grande problema: como podemos nós admitir que o nosso conhecimento é uma questão humana – toda ela demasiado humana – sem com isso implicar que todo ele se reduz à fantasias individuais e à arbitrariedade?” (POPPER, 2018e, p.58)

É justamente ao tratar desta questão que Popper considera a atitude socrática da *Apologia*. É a típica ignorância socrática, que pressupõe que sabe sobre os próprios limites e que considera isso como elemento de grande sabedoria. Essa concepção está presente por toda a *Apologia de Sócrates*, como já foi discutido neste trabalho. Além disso, o racionalismo socrático, pelo menos para Popper, é uma atitude que está entrelaçada com uma postura de modéstia intelectual, de que devemos nos atentar para os nossos limites. Isso é evidente quando retomamos a relação que Sócrates tem com os supostos sábios de Atenas, que não teriam a modéstia necessária à sabedoria e alegavam saber demais sobre coisas que eles não sabiam, o que teria ficado demonstrado pela prática de questionamento e refutação de Sócrates. A referência direta à postura socrática remete a uma postura que reconhece os limites do conhecimento humano e entende a sabedoria como consciência da própria ignorância. Ela nos remete à compreensão de que

A esta mesma ideia do erro e falibilidade humana envolve uma outra: a ideia da *verdade objetiva*, o modelo que podemos não conseguir atingir. A doutrina da falibilidade não deveria ser, nessa medida, considerada como parte da epistemologia pessimista. Ela implica que podemos procurar a verdade, a verdade objetiva, ainda que na maioria das vezes possamos falhá-la por uma larga margem. E implica também que, se respeitarmos a

verdade, teremos de a procurar, procurando persistentemente nossos erros, por meio de uma infatigável crítica – e autocrítica – racional. (POPPER, 2018e, p.58-59, grifo do autor)

Popper conecta a compreensão racionalista crítica acerca da falibilidade humana com uma suposta compreensão socrática sobre o conhecimento. Um destaque a ser feito é que a doutrina da falibilidade humana não é necessariamente uma postura associada ao pessimismo epistemológico, mas a um otimismo. Esse é um entendimento que trabalha com a noção de erro humano como central, mas não para destruir as pretensões humanas de conhecimento, mas para impulsioná-las. É justamente por conta da nossa vasta ignorância que precisamos avançar em direção ao desconhecido da melhor forma que podemos. A noção da verdade objetiva, como vimos no primeiro capítulo, permite o estabelecimento de uma meta, de um ideal regulativo, para o conhecimento humano. A busca por aproximações da verdade coexiste em um jogo interligado entre otimismo epistemológico que sabe as possibilidades da razão e um racionalismo crítico, que compreende seus limites. Em suma, a ideia dos limites da razão e da compreensão falibilista já estaria presente, na leitura de Popper, na filosofia antiga e, mais especificamente, em Sócrates.

Inclusive, quando está comentando sobre a dúvida socrática, Popper faz uma diferenciação importante acerca da dúvida socrática que a colocaria mais próxima à perspectiva do racionalismo crítico, ao contrário da dúvida cartesianismo ou do ceticismo renascentista:

Enquanto Sócrates duvidava do conhecimento ou sabedoria humana, e se manteve firme no seu repúdio de qualquer pretensão no que a eles se referia, Descartes duvidou de tudo — mas apenas para acabar na posse de um conhecimento *absolutamente seguro*. Descartes descobriu, de facto, que a sua dúvida universal o levaria a duvidar da veracidade de Deus, o que seria absurdo. Tendo provado que a dúvida universal é absurda, concluiu que *podemos* conhecer com segurança, que *podemos* ser sábios, se distinguirmos, à luz natural da razão entre as ideias claras e distintas, cuja fonte é Deus (...). Para o Sócrates da *Apologia*, a sabedoria consistia, porém, na consciência das nossas limitações; consistia em saber quão pouco sabemos, todos e cada um de nós. (POPPER, 2018e, p.59, grifo do autor)

Sócrates duvidava do conhecimento e das pretensões humanas de sabedoria, mas repudiava, segundo a interpretação de Popper, qualquer pretensão de fundamentação absolutamente segura do conhecimento. Enquanto Descartes tentava usar a dúvida para construir fundamentos indubitáveis em relação ao conhecimento, Sócrates entendia que estes eram de difícil formulação e que o caminho da sabedoria estava junto com a crítica. Sobre o último ponto, é importante ressaltar novamente o olhar que enxerga a ciência e o modelo de

racionalidade crítica de Popper enquanto ignorância socrática, como foi apresentado na introdução desta dissertação.

Como vimos, o modelo epistemológico defendido por Popper se baseia em uma combinação de conjecturas (ou hipóteses) ousadas sobre os fenômenos do mundo aliadas a tentativas de refutação rigorosas do ponto de vista empírico, ressignificando os testes científicos a partir de uma perspectiva falsificacionista. Em termos da perspectiva epistemológica, da atitude do pesquisador ou daquele que busca conhecer algo sobre o mundo, mesmo através de uma perspectiva não científica, a pergunta é o primeiro passo. Entretanto, a pergunta deve vir acompanhada de uma compreensão que entende a ignorância de quem está perguntando para que o conhecimento possa avançar. Não podemos simplesmente lançar teorias sobre o mundo com a concepção prévia de que estão certas, de que são infalíveis. Pelo contrário, devemos lançar nossas teorias sobre o mundo a partir da concepção de que elas são humanas, falíveis e propensas ao erro. Por isso, podemos falar em ciência enquanto ignorância socrática, pois ela necessita de um certo grau de modéstia e abertura à crítica que Popper busca na atitude socrática descrita por Platão na *Apologia*.

As teorias científicas ou outras formulações da razão humana podem ser verdadeiras ou falsas. Elas contribuem para avançar o conhecimento humano, mas contribuem, sobretudo, para mostrar o tamanho da nossa própria ignorância. Na concepção de Popper (2018f),

quanto mais aprendermos sobre o mundo, e quanto mais profunda essa aprendizagem for, mais consciente, específico e articulado será o nosso conhecimento daquilo que desconhecemos, ou seja, o nosso conhecimento da nossa ignorância. Pois é esta, na verdade, a principal fonte da nossa ignorância: o fato de que o nosso conhecimento só pode ser finito, ao passo que a nossa ignorância tem, necessariamente de ser infinita (p.77)

A razão humana e a ciência alargam nosso campo de conhecimento, mas também aumentam a fronteira deste mesmo conhecimento com o terreno do desconhecido, trazendo novos problemas que antes passavam despercebidos para serem tratados pelo método científico. Portanto, para Popper, a ignorância é uma condição permanente no conhecimento, especialmente o científico, o que nos impede de termos a pretensão global dos fenômenos no mundo. De certa forma, a razão humana é como um navegador rumando ao desconhecido que, quanto mais navega e desbrava o mundo, mais alarga a fronteira daquilo que não conhece. Entretanto, ao contrário do navegador, a razão humana talvez nunca chegue a um conhecimento dos limites do mundo e é justamente esse desconhecido e que impulsiona a razão em busca de conhecimentos cada vez melhores e mais refinados. É por isso que Popper pode se colocar como herdeiro de Sócrates, já que toma das concepções socráticas um olhar

para a crítica enquanto elemento que demonstra os limites da razão e das pretensões humanas de conhecimento.

Diante do que apresentamos, como podemos avaliar o racionalismo crítico de Popper em diálogo com a refutação socrático-platônica? Como podemos traçar aproximações entre as duas filosofias a partir de um viés epistemológico? É possível demonstrar uma influência socrático-platônica mais evidente na concepção racionalista crítica de Popper? Para respondermos tais questões, precisamos, a partir do que foi estabelecido anteriormente nesta dissertação, refletir sobre as duas filosofias trabalhadas a partir de alguns temas centrais.

O primeiro tema diz respeito aos limites da pretensão humana em relação ao conhecimento. Na perspectiva racionalista crítica de Popper, como vimos, jamais vamos conhecer a verdade sobre os fenômenos no mundo e isso é uma condição genuinamente humana. Por conta disso, precisamos adotar uma postura falibilista em relação ao conhecimento, admitindo que não temos capacidade de saber em definitivo acerca das coisas. Nesse caso, Popper trabalha muito mais com a noção de verossimilhança do que com a noção de verdade, o que é relacionado com a refutação enquanto elemento que marca esse falibilismo humano. A refutação é a marca de uma razão humana falível. Para Platão, a partir dos diálogos e temas trabalhados, a sabedoria humana, expressa na sabedoria socrática, acaba sendo diferente de uma sabedoria pretensamente superior, divina, forçando o ser humano a ter modéstia intelectual, o que nos leva a uma concepção de sabedoria enquanto conhecimento dos próprios limites, o que pode ser um elemento de aproximação entre ambos os filósofos.

Um segundo aspecto a ser destacado diz respeito à ignorância enquanto ponto de partida no processo de busca pelo conhecimento. Nesse caso, Popper é menos claro em relação a esse tema, destacando que, na verdade o reconhecimento da ignorância é muito mais um elemento constituinte de atitude crítica prévia, que entende os limites do saber humano e está aberta a críticas e refutações. Além disso, podemos destacar que, mais do que um ponto de partida, para Popper, a ignorância é, definitivamente, um ponto de chegada, já que sua concepção epistemológica não comporta um saber definitivo, fechado, em relação ao que a razão humana é capaz de conceber em relação à ciência ou filosofia. Quanto mais avançamos no processo de conhecimento, mais alargamos a nossa ignorância sobre o mundo. Em Platão, o reconhecimento da própria ignorância como ponto de partida é essencial para o processo dialético. Esse fato é ilustrado com destaque no *Górgias*, especialmente no embate entre Sócrates e Cálicles, em contraste com os outros dois interlocutores: a refutação socrática falha justamente junto àquele interlocutor que está mais convicto acerca do que está defendendo. A ignorância é o ponto de partida para o conhecimento na perspectiva socrático-platônica

apresentada. Inclusive, a definição do *élenkhos* no *Sofista* reforça esse aspecto, em que o método de perguntas e respostas deve purgar a pessoa das falsas opiniões para que o conhecimento possa emergir.

Sobre o ponto de partida no processo epistemológico, um destaque pode ser dado para as relações entre os dois filósofos acerca da adesão ao racionalismo como atitude prévia. Para Popper, a racionalidade é uma atitude adotada de antemão quando o ser humano busca conhecer algo e é justamente essa compreensão que diferencia a forma crítica da forma acrítica do racionalismo. Uma pessoa que não acredita na racionalidade e na crítica como ponto de partida jamais pode ser persuadida por uma argumentação racional. Essa atitude prévia é encontrada em Platão. Não na forma de atitude racional enunciada por Popper, mas em um acordo (*homologia*) entre os interlocutores para que possam chegar a um objetivo comum prévio na busca pela verdade. Ainda assim, a aproximação com Popper é mais evidente se retomarmos o *Górgias* quando Sócrates busca esse “contrato” com todos os seus interlocutores, pedindo por uma atitude que aceite a refutação em caso de desarmonia durante o processo de interrogação. O processo de convite ao diálogo por parte de Sócrates em direção aos seus interlocutores é resultado dessa compreensão. Parte da refutação de Górgias e Polo se dá por conta do assentimento de ambos em relação a pressupostos básicos para o diálogo e é justamente essa rejeição que contribui para a falha na refutação de Cálicles.

Ainda que possamos estabelecer conexões entre o que foi apresentado da refutação socrático-platônica e a filosofia racionalista crítica de Popper, pensamos que a maior aproximação pode ser feita em relação ao que ambas as perspectivas apresentam em relação ao erro. Para Popper, o conhecimento humano se desenvolve justamente nos erros expostos pelo processo de crítica sistemática. O conhecimento avança por conjecturas, mas, especialmente, por refutações, já que são estas que nos permitem uma maior aproximação em relação à verdade. Saber que estamos errados é o que nos permite corrigir nossas teorias em relação ao mundo. Portanto, o erro não é necessariamente algo negativo. Em Platão, quando vemos a reflexão sobre o erro do escravo no *Mênon*, Sócrates está ensinando que o estado de aporia em que ele se encontrava era pressuposto para que pudesse avançar e conhecer a verdade. No *Górgias*, o erro e a vergonha estão conectados, já que é justamente a falta de uma postura mais aberta em relação ao erro que permite as refutações de Górgias e Polo da forma que elas ocorreram. Podemos, também, tomar como exemplo o jovem escravo interrogado por Sócrates: ele não chegaria a lugar algum se, no processo de questionamento, tivesse a certeza que estava certo e não aceitasse o erro. Mais importante ainda é a atitude, se crítica ou dogmática, diante do erro e da aporia. Voltando ao *Górgias*, qual o resultado da postura

intransigente de Cálicles em não aceitar as inconsistências do que defende? A falência do diálogo e da refutação. Enquanto Popper vê na refutação científica a possibilidade de expor os erros das teorias, Platão apresenta o processo de questionamento socrático como um instrumento que expõe as teorias dos interlocutores de Sócrates a teste e reconhecer o erro como algo positivo para o processo do conhecimento é algo que deve emergir de uma atitude filosófica diante do questionamento socrático para que o conhecimento possa ser possível. Aqui, atitude crítica e atitude filosófica se entrelaçam nas duas concepções filosóficas trabalhadas.

Podemos argumentar também que a proximidade epistemológica entre Popper e Platão pode ir além até do que o próprio filósofo austríaco percebia. Como vimos anteriormente, Popper se referencia em Sócrates, especialmente na sua modéstia intelectual da *Apologia* e diferencia essa modéstia de outras obras platônicas. Entretanto, a refutação empreendida no *Górgias*, por exemplo, como vimos no capítulo 3, é próxima da concepção popperiana em relação à refutação, especialmente em termos de uma lógica da refutação, como uma espécie de crivo para certas compreensões, que precisam passar por uma espécie de “teste de consistência” rigoroso empreendido pela dinâmica de perguntas e respostas de Sócrates. De certa forma, o *élenkhos* socrático-platônico consiste em uma metodologia de teste de hipóteses, o que fica evidente no *Górgias* e indica uma relevante aproximação com a relação que Popper tem com a crítica e a refutação. Sobre esse ponto, podemos reforçar a aproximação com a visão que Popper apresenta sobre a relação de sua filosofia com o senso comum em *Conhecimento objetivo*. Na visão do filósofo austríaco (POPPER, 1974, p. 43), o papel da crítica sistemática é o de operar como uma espécie de refinamento em relação ao senso comum. Nesse caso, o diferencial acerca de uma determinada tese não deve ser a sua origem, mas a sua capacidade de passar pelas críticas. A força de uma teoria que tenta se aproximar da verdade está em passar por um teste crítico. Para Popper, a refutação e a crítica são instrumentos corretivos do senso comum de uma forma semelhante à prática de Sócrates, que colocava as teses de seus interlocutores, teses que, de certa forma, podem ser entendidas como uma espécie de senso comum de sua época, sob intenso questionamento.

Ampliando a relação que ambas as concepções filosóficas apresentadas têm em relação à crítica, podemos destacar também a ressalva em relação às autoridades ou fontes do conhecimento. Sócrates, quando dialoga com Polo no *Górgias*, rejeita veementemente a ideia de que a mera percepção de que os tiranos e os rétores vivem uma vida melhor seja suficiente para que isso seja visto como uma verdade. É verdade que Platão posteriormente acaba trabalhando com a ideia de uma autoridade filosófica, tema, inclusive, duramente criticado

por Popper. Entretanto, tendo em vista a posição popperiana crítica à ideia de autoridade epistemológica a partir de determinadas fontes e a exigência socrática de que seus interlocutores submetam suas teses à crítica e ao diálogo, podemos buscar essa aproximação nessa questão em específico. Nas concepções socrático-platônicas apresentadas, as autoridades estabelecidas socialmente no contexto dos diálogos, como é o caso dos sofistas, são criticadas justamente a partir de uma visão de que as pretensões de sabedoria de muitos não se sustentam a partir da crítica. Nesse caso, a autoridade da crítica é importante para ambos como algo a ser destacado.

É verdade que Platão pode ter seguido um caminho filosófico que busca um certo fundacionalismo criticado por Popper, mas podemos notar uma proximidade em relação à forma como testamos nossas hipóteses e concepções sobre o mundo. De certa forma, o que Popper parece tomar de Sócrates, a partir da obra de Platão, como elemento inspirador de sua filosofia, é a compreensão da sabedoria como o reconhecimento das próprias limitações e a noção de que a crítica sistemática é o que possibilita o avanço do conhecimento. É justamente essa inspiração socrática que Popper toma como modelo para o que ele entende por racionalidade, assim como para o desenvolvimento epistemológico ideal da ciência e do conhecimento no geral. Antes de mais nada, é necessária uma modéstia, consciente das próprias limitações, para depois adentrarmos em um processo de crítica sistemática e rigorosa para que nossas concepções de mundo sejam testadas. Em resumo, a modéstia e a atitude socrática são inspiradoras para que o conhecimento avance e a crítica seja alçada como elemento central de todo o processo epistemológico.

## CONCLUSÃO

Diante do que foi apresentado na presente dissertação, quais conclusões podemos tirar acerca de uma possível relação entre as concepções epistemológicas de Popper com as concepções presentes nos diálogos platônicos acerca da refutação? Além disso, como podemos relacionar o uso da refutação em Platão com a sua importância na filosofia popperiana?

Começamos nossas reflexões discutindo sobre a leitura que Popper faz da filosofia platônica. Popper parece nutrir uma concepção que separa Sócrates e Platão, dando demasiada ênfase a aspectos socráticos da *Apologia*, tentando extrair uma espécie de “filosofia socrática” em oposição a uma “filosofia platônica”. Nesse caso, não teria como trabalhar um desenvolvimento mais amplo das concepções platônicas desde os primeiros diálogos, o que parece indicar uma forma de transição de um suposto otimismo epistemológico e um pessimismo epistemológico na obra platônica. Por isso, o filósofo austríaco reconhece uma maior aproximação entre seu pensamento e o modo como ele entendia o pensamento de Sócrates à sua época, e não a Platão, embora sempre faça referências, em último caso, a obras escritas por Platão e não por Sócrates.

Como vimos, a refutação é um elemento central da epistemologia de Popper. Desde a sua crítica ao indutivismo, passando pelo seu critério de demarcação da ciência e terminando na sua forma de entender a racionalidade em sua proposta de um racionalismo crítico. Mais do que isso, a refutação é capaz de nos mostrar como a pretensão humana de conhecimento é limitada. Buscamos conhecer o mundo a partir daquilo que talvez seja um dos maiores empreendimentos da história humana, a ciência moderna, mas mesmo esse conhecimento é limitado, provisório. Essa compreensão de Popper não é uma novidade em termos filosóficos. Ela remonta aos primórdios da filosofia grega. Começa na tradição de debate crítico na assim chamada filosofia pré-socrática e tem seu auge no método ou prática de refutação socrática representada pelo *élenkhos* nos diálogos platônicos. Popper é herdeiro dessa tradição e reconhece que seu racionalismo crítico com partícipe dela.

De certa forma, podemos perceber que Popper faz uma interpretação da filosofia antiga com o seu olhar sobre o racionalismo e a racionalidade. Sua crítica ao que chama de “racionalismo abrangente” ou “pseudoracionalismo” está imbuída de um espírito crítico a toda forma de racionalismo de bases fundacionalistas. Quando critica o racionalismo platônico, o faz a partir de uma crítica mais geral ao fundacionalismo, explorando as suas

consequências na dinâmica social e política. Entretanto, quando Sócrates apresenta uma divisão entre uma suposta sabedoria divina e uma sabedoria humana, na *Apologia*, não podemos deixar de observar relações entre as duas concepções. Para Popper, a verdade nunca é alcançável e nossas teorias sobre o mundo teriam sempre um caráter aproximativo. Se tomarmos a divisão apresentada por Sócrates entre as duas formas de sabedoria discutidas, poderíamos estabelecer uma conexão entre os dois

Foi possível observar que a postura socrática na *Apologia* parece se estabelecer como um modelo para o racionalismo de Popper. A partir do que apresentamos da obra de Popper, de suas concepções racionalistas e suas aproximações com a antiguidade, especialmente com Sócrates e Platão, vemos que parece haver uma dívida em relação ao pensamento expresso por Sócrates na *Apologia*, um compromisso que está presente quando a noção de sabedoria é virada ao avesso. Popper também nutre desta concepção. Conhecer é partir de uma atitude que pressupõe uma necessária ignorância, modéstia intelectual para que o conhecimento possa florescer. Além disso, também pressupõe uma atitude prévia em relação ao conhecimento que nos obriga a abrir mão da nossa pretensão de sabedoria a partir das dificuldades e contradições daquilo que defendemos. Por fim, também exige o reconhecimento da capacidade humana da razão como instrumento de crítica sistemática. Sem essa, conhecimento nenhum pode prosperar. Em resumo, a modéstia e a atitude socrática são inspiradoras para que o conhecimento avance e a crítica seja alçada como elemento central do processo humano de busca pelo conhecimento. Sem a modéstia, julgamos saber o que não sabemos e sem a crítica, não temos condições de saber se estamos errados.

Além da contribuição destacada da *Apologia*, pensamos também ser possível destacar a contribuição de ideias epistemológicas presentes em outros diálogos trabalhados. Podemos destacar que a reflexão de Sócrates acerca da importância do erro e da aporia no *Mênon* também ecoa na filosofia de Popper. É somente com uma postura aberta diante do erro, que entenda a necessidade de abdicar do que se defende diante do erro ou da inconsistência, que o conhecimento pode progredir. Do mesmo modo, no *Górgias*, podemos ressaltar a influência da necessidade de um compromisso prévio de racionalidade para um debate crítico. Quando Sócrates demanda dos seus interlocutores uma concordância (*homología*) acerca da importância do papel da refutação, ele está estabelecendo certo critério racional para que o debate possa ocorrer. Nesse ponto, a atitude racionalista crítica ou a própria visão da racionalidade como atitude prévia poderia ser um elemento de aproximação entre Platão e Popper. Lembramos que Sócrates não refuta Cálicles, principalmente, pois não chegam a um acordo sobre as bases que deveriam conduzir a discussão entre ambos. Da mesma forma que,

para Popper, não há conhecimento, nem discussão racional possível, se uma atitude racionalista prévia não for adotada pelas partes em uma discussão crítica

Por fim, podemos refletir também sobre qual tipo de reflexão poderia ser feita em relação ao esboço de definição do *élenkhos* no *Sofista* de Platão. Nesse caso, teríamos – em um primeiro momento – uma possível distância entre os dois filósofos, já que, a partir de uma leitura popperiana, poderíamos ver no *Sofista* elementos de uma doutrina da verdade como revelação que é criticada por Popper. A definição engendrada no *Sofista* poderia dar a entender uma certa compreensão que pressupõe uma espécie de “purificação da alma” para que esta seja capaz de conhecer coisas verdadeiras. Nesse caso, Platão acabaria reproduzindo fundamentos de uma compreensão epistemológica criticada por Popper. Contudo, essa distância depende de uma leitura epistemológica fechada de Platão que pressuponha uma metodologia fechada em busca de um conhecimento seguro sobre as coisas, o que pode ser discutido. A partir de uma compreensão mais aberta acerca da discussão tratada no *Sofista*, poderíamos ressaltar que a importância da crítica ainda se faz presente como influência, já que conhecimento nenhum pode prosperar se as suas bases estiverem incorretas. Em termos contemporâneos, não seria necessário abrir mão de concepções prévias erradas no processo de formulação teórica? Nesse caso, seria possível uma relação até em momentos em que poderíamos encontrar um maior distanciamento entre as duas filosofias.

Em síntese, a partir do que discutimos, pensamos que a principal convergência do *élenkhos* socrático-platônico com a epistemologia de Popper é o fato de que um *ethos* crítico, ou um paradigma da racionalidade crítica representado pela figura de Sócrates, é tido como modelo de racionalidade crítica para o filósofo austríaco. A partir da obra de Platão, teríamos Sócrates como um modelo de sabedoria (entendida como conhecimento da própria ignorância), de modéstia intelectual, de abertura para a crítica e de entendimento que pouco sabemos diante da vastidão do mundo, mas podemos avançar cada vez mais a partir da nossa capacidade racional estimulada pelo florescimento da crítica. Podemos observar que esse *ethos* foi percebido por Popper e está na base da sua visão epistemológica e da sua visão acerca do conhecimento que, como apresentamos, teria sido constituído a partir desse modelo socrático. Na visão de Popper, o cientista ou aquele que busca o conhecimento de algo, deve partir de uma postura de abertura crítica, de uma modéstia intelectual consciente das próprias limitações e de uma disposição para modificar o que defende diante do erro. Em suma, sua postura diante do conhecimento deve se inspirar em um paradigma socrático.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALBERT, Hans. **Treatise on Critical Reason**. Princeton: Princeton University Press, 1985.
- BARROS, Roque Spencer Maciel de. **Razão e racionalidade**: ensaios de filosofia. São Paulo: T.A. Queiroz, 1993.
- BENSON, Hugh. H.. Problems with Socratic Method. In: SCOTT, Gary Allan. **Does Socrates have a method?** University Park: The Pennsylvania State University Press, 2002. Cap. 6. p. 101-114.
- BENSON, Hugh. H.. Socratic Method. In: MORRISON, Donald R. (Ed.). **The Cambridge Companion to Socrates**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. Cap. 8. p. 179-200.
- BERTI, Enrico. **Contradição e dialética nos antigos e modernos**. São Paulo: Paulus, 2013. (Coleção philosophica). Tradução de: José Bortolini.
- BLUMBERG, Albert E.; FEIGL, Herbert. Logical Positivism. **The Journal Of Philosophy**, [s. l], v. 28, n. 11, p. 281-296, 21 maio 1931.
- BONJOUR, Laurence. **Epistemology**: classic problems and contemporary responses. 2. ed. S.I: Rowman & Littlefield Publishers, Inc., 2010.
- BRANDWOOD, Leonard. **A Word Index to Plato**. Leeds: W.s Maney And Son, 1976.
- BRANDWOOD, Leonard. **The Chronology of Plato's Dialogues**. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- BRANDWOOD, Leonard. Estilometria e cronologia. In: KRAUT, Richard. **Platão**. São Paulo: Ideias & Letras, 2013. Cap. 3. p. 114-146. (Companions & Companions). Tradução de: Saulo Krieger.
- BRICKHOUSE, Thomas C.; SMITH, Nicholas D.. **The Philosophy of Socrates**. [s.i]: Westview Press, 2000. 290 p.
- CAPONI, Gustavo A.. Karl Popper e a Filosofia Clássica Alemã. In: PEREIRA, Julio Cesar R.. **Popper: As Aventuras da Racionalidade**. Porto Alegre: Edipucrs, 1995. Cap. 2. p. 21-48.
- CARVALHO, Maria Cecília M. de. Não Sabemos: Só Podemos Conjecturar. In: PEREIRA, Julio Cesar R.. **Popper: As Aventuras da Racionalidade**. Porto Alegre: Edipucrs, 1995. Cap. 3. p. 49-68.
- CASERTANO, Giovanni. **Paradigmas da verdade em Platão**. São Paulo: Edições Loyola, 2010. Tradução de: Maria da Graça Gomes de Pina.
- CHANTRAINE, Pierre. **Dictionnaire etymologique de la langue grecque**. Paris: Klincksieck, 1977. 1378 p.
- CHERNISS, H. The Philosophical Economy of the Theory of Ideas. **The American Journal of Philology**, 57, n. 4, 1936. p.445-456.

CORDERO, Néstor Luis. **A invenção da filosofia**. 1. ed. São Paulo: Odysseus, 2011.

CORNFORD, Francis Macdonald. **Antes e depois de Sócrates**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005. Tradução de: Valter Lellis Siqueira.

COTTON, A.K. **Platonic Dialogue and the Education of the Reader**. Oxford: Oxford University Press, 2014.

DIAS, Elizabeth de Assis. POPPER, LEITOR DE EINSTEIN. **Kínesis - Revista de Estudos dos Pós-Graduandos em Filosofia**, [S.L.], v. 6, n. 11, p. 225-237, 19 dez. 2014. Faculdade de Filosofia e Ciências. <http://dx.doi.org/10.36311/1984-8900.2014.v6n11.4566>.

DIXSAUT, Monique. Refutação e dialética. In: VLASTOS, Gregory; DIXSAUT, Monique. **Refutação**. São Paulo: Paulos, 2012. Cap. 2. p. 55-86. Tradução de: Janaína S. Mafra.

DIXSAUT, Monique. **Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon**. Paris: Vrin, 2001.

DORION, Louis-andré. **La subversion de l'«elenchos» juridique dans l'«Apologie de Socrate»**. Revue Philosophique de Louvain, [s.i], v. 4, n. 88, p.311-344, 1990.

ELIAS, Maria Eliza Vieira. **Racionalismo Crítico e Sociedade**: os fundamentos da teoria racional da tradição em Karl Popper. Campinas: Alínea, 2000.

ENOS, Richard Leo. Socrates questions Gorgias: the rhetorical vector of Plato's *Gorgias*. **Argumentation**, [S.L.], v. 5, n. 1, p. 5-15, fev. 1991. Springer Science and Business Media LLC. <http://dx.doi.org/10.1007/bf00058415>.

ERLER, Michael (org.). Aporia. In: SCHÄFER, Christian. **Léxico de Platão**. São Paulo: Edições Loyola, 2012. p. 50-52. Tradução de: Milton Camargo Mota.

GOLDSCHMIDT, Victor. **Os diálogos de Platão**: estrutura e método dialético. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2014. 354 p. Tradução de: Dion Davi Macedo.

HACOHEN, Malachi Haim. The Young Popper, 1902 - 1937: history, politics and philosophy in interwar vienna. In: SHEARMUR, Jeremy; STOKES, Geoffrey. **Cambridge Companion to Popper**. Cambridge: Cambridge University Press, 2016. Cap. 2. p. 30-69.

HAHN, Hans; NEURATH, Otto; CARNAP, Rudolf. A Concepção Científica do Mundo: o círculo de Viena. **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**, [s. l], n. 10, p. 5-20, 1986.

HEGENBERG, Leônidas. **Explicações Científicas**: introdução à filosofia da ciência. São Paulo: Editora Herder, 1969. 308 p.

HUME, David. **Investigações sobre o entendimento humano e os princípios da moral**. São Paulo: Editora Unesp, 2004 [1748]. Tradução de: José Oscar de Almeida Marques.

KAHN, Charles H. Did Plato Write Socratic Dialogues? **The Classical Quarterly**, Cambridge, v. 31, n. 2, p.305-320, 1981.

KAHN, Charles. **Plato and the socratic dialogue**: the philosophical use of a literary form. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

KAUFFMAN, Charles. Enactment as Argument in the "Gorgias". **Philosophy & Rhetoric**, [S.I.], v. 12, n. 2, p. 114-129, 1979.

KERFERD, G.B.. **O movimento sofista**. São Paulo: Edições Loyola, 2003. Tradução de: Margarida Oliva.

KING, Cristopher S.. **Wisdom, Moderation, and Elenchus in Plato's Apology**. **Metaphilosophy**, [s.i], v. 39, n. 3, p.345-362, 3 jul. 2008.

LECLERC, André. Platão Hoje. **Princípios V**, Natal, n. 6, p.33-44, 1998.

LESHER, James H.. Parmenidean Elenchos. In: SCOTT, Gary Allan (Ed.). **Does Socrates have a method?** Rethinking the elenchus in Plato's dialogues and beyond. University Park: The Pennsylvania State University Press, 2002. Cap. 1. p. 19-35.

LOPES, Rodolfo. Ordenação dos Diálogos. In: CORNELLI, Gabriele; LOPES, Rodolfo (Org.). **Platão**. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018. Cap. 4. p. 79-102.

LOPES, Daniel Rossi Nunes. **O Filósofo e o Lobo**: filosofia e retórica no *Górgias* de Platão. 2008. Tese (Doutorado) - Linguística, Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2008.

MAFRA, Janaína Silveira. As principais mutações semânticas do Élenkhos do século VIII A.C. ao início do século IV A.C.: um breve estado da questão. **Aletria**: Revista de Estudos de Literatura, [S.L.], v. 19, n. 3, p. 71-79, 31 dez. 2009. Universidade Federal de Minas Gerais - Pró-Reitoria de Pesquisa. <http://dx.doi.org/10.17851/2317-2096.19.3.71-79>.

MAGEE, Bryan. **As ideias de Popper**. Tradução de Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Mota. São Paulo: Cultrix, 1973. 109 p.

MATTHEWS, Gareth. Whatever Became of the Socratic Elenchus? Philosophical Analysis in Plato. **Philosophy Compass**, [s.l.], v. 4, n. 3, p.439-450, maio 2009. Wiley. <http://dx.doi.org/10.1111/j.1747-9991.2009.00217.x>.

MCCOY, Marina. **Plato on the Rhetoric of Philosophers and Sophists**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

MCPHERRAN, Marc. Elenctic interpretation and the Delphic oracle. In: SCOTT, Gary Allan (Ed.). **Does Socrates have a method?** Rethinking the elenchus in Plato's dialogues and beyond. University Park: The Pennsylvania State University Press, 2002. Cap. 7. p. 114-144.

MERKER, A. "Ninguém é mau por seu pleno consentimento". In: FRONTEROTTA, F.; BRISSON, L. **Platão**: leituras. Tradução de João Carlos Nogueira. São Paulo: Loyola, 2011. p. 169-179.

NEIVA, Eduardo. **O Racionalismo Crítico de Popper**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1998. 272 p.

PADILLA, Ma. Teresa. La naturaleza del método socrático-platónico. *Tópicos, Revista de Filosofía*, [s.l.], v. 25, n. 1, p.35-46, 28 nov. 2003. *Topicos, Revista de Filosofía*.  
<http://dx.doi.org/10.21555/top.v25i1.273>.

PEREIRA, Júlio César R.. **Epistemologia e liberalismo**: uma introdução à filosofia de Karl R Popper. Porto Alegre: Edipucrs, 1993. 186 p. (Coleção Filosofia).

PLATÃO. **Mênnon**. Tradução , apresentação e notas de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Editora da PUC-Rio/Edições Loyola, 2001.

PLATÃO. **Eutidemo**. Tradução, apresentação e notas de Maura Iglésias. São Paulo: Loyola, 2011.

PLATÃO. **O sofista**. Tradução, introdução e apêndice de Henrique Murachco, Juvino Maia Jr. e José Trindade dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

PLATÃO. **Górgias**. Tradução, ensaio introdutório e notas de: Daniel R.N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2014.

PLATÃO. **Apologia de Sócrates e Críton**. Tradução de: Carlos Alberto Nunes. Belém: Edufpa, 2015.

PLATÃO. **Teeteto**. 4. ed. Tradução de Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa: Fundação Calouste Goulbenkian, 2015.

PLATÃO. **Fedro**. Tradução do grego, apresentação e notas de: Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2016.

POINCARÉ, Henri. **O Valor da ciência**. Tradução de Maria Helena Franco Martins. Rio de Janeiro: Contraponto, 1995.

POPPER, Karl. **Conhecimento Objetivo**: uma abordagem evolucionária. Tradução de Milton Amado. São Paulo: Itatiaia, 1975.

POPPER, Karl. A ciência normal e seus perigos. In: LAKATOS, Imre; MUSGRAVE, Alan (Org.). Tradução de Octavio Mendes Cajado. **A crítica e o desenvolvimento do conhecimento**. São Paulo: Cultrix, 1979. Cap. 5. p. 63-71.

POPPER, Karl. **Unended Quest: An Intellectual Autobiography**. 5. ed. Londres e Nova York: Routledge, 2002. 315 p.

POPPER, Karl. Conhecimento e formação da realidade: a busca por um mundo melhor. In: POPPER, Karl. **Em busca de um mundo melhor**. Tradução de: Milton Camargo Mota. São Paulo: Martins Fontes, 2006a. Cap. 1. p. 13-49.

POPPER, Karl. Sobre conhecimento e ignorância. In: POPPER, Karl. **Em busca de um mundo melhor**. São Paulo: Martins Fontes, 2006b. Cap. 2. p. 50-66. Tradução de: Milton Camargo Mota.

POPPER, Karl (org.). Dois Tipos de Definições. In: MILLER, David (org.). **Popper: textos Escolhidos**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2010a. Cap. 6. p. 87-100. Tradução de: Vera Ribeiro.

POPPER, Karl. Metafísica e criticabilidade. In: MILLER, David (Org.). **Karl Popper: textos escolhidos**. Rio de Janeiro: Puc-rio, 2010b. Cap.16. p. 207-216. Tradução: Vera Ribeiro.

POPPER, Karl. **Os dois problemas fundamentais da teoria do conhecimento**. São Paulo: Editora Unesp, 2013a. Tradução de: Antonio Ianni Segatto.

POPPER, Karl. **A lógica da pesquisa científica**. 2. ed. São Paulo: Cultrix, 2013b. Tradução de: Leonidas Hegenberg e Octanny Silveira da Motta.

POPPER, Karl. Oracular Philosophy and the Revolt Against Reason. In: POPPER, Karl. **The Open Society and Its Enemies**. Princeton e Oxford: Princeton University Press, 2013c. p. 430-463.

POPPER, Karl R.. De volta aos pré-socráticos. In: POPPER, Karl R.. **O mundo de Parmênides: ensaios sobre o iluminismo pré-socrático**. São Paulo: Unesp, 2014a. Cap. 1. p. 1-33. Tradução de: Roberto Leal Ferreira.

POPPER, Karl. Observações finais sobre a confirmação e a contraconfirmação: como a indução se torna contraindução e a *epagoge* retorna ao *elenchus*. In: POPPER, Karl. **O mundo de Parmênides: ensaios sobre o iluminismo pré-socrático**. São Paulo: Editora Unesp, 2014b. Cap. 10. p. 325-336. Tradução de: Roberto Leal Ferreira.

POPPER, Karl. O que é a dialética? In: POPPER, Karl. **Conjeturas e Refutações**. Lisboa: Edições 70, 2018a. Cap. 15. p. 507-542. Tradução de: Benedita Bettencourt.

POPPER, Karl. A natureza dos problemas filosóficos e suas raízes na ciência. In: POPPER, Karl. **Conjeturas e Refutações**. Lisboa: Edições 70, 2018b. Cap. 2. p. 135-181. Tradução de: Benedita Bettencourt.

POPPER, Karl. Ciência: conjeturas e refutações. In: POPPER, Karl. **Conjeturas e Refutações**. Lisboa: Edições 70, 2018c. Cap. 1. p. 85-134. Tradução de: Benedita Bettencourt.

POPPER, Karl. Verdade, racionalidade e o desenvolvimento do conhecimento científico. In: POPPER, Karl. **Conjeturas e Refutações**. Lisboa: Edições 70, 2018d. Cap. 10. p. 361-417. Tradução de: Benedita Bettencourt.

POPPER, Karl. Três perspectivas acerca do conhecimento humano. In: POPPER, Karl. **Conjeturas e refutações**. Lisboa: Edições 70, 2018e. Cap.3. p.183-216. Tradução de: Benedita Bettencourt.

POPPER, Karl. Acerca das fontes do conhecimento e da ignorância. In: POPPER, Karl. **Conjeturas e Refutações**. Lisboa: Edições 70, 2018f. p. 39-84. Tradução de: Benedita Bettencourt.

ROBINSON, Richard. **Plato's Earlier Dialectic**. Ithaca: Cornell University Press, 1941. 239p.

ROSSETTI, Livio. A Retórica de Sócrates. In: ROSSETTI, Livio. **O Diálogo Socrático**. São Paulo: Paulus, 2015. Cap. 6. p. 207-236.

ROWBOTTOM, Darrel P. **Popper's Critical Rationalism**: a philosophical investigation. Nova Iorque e Londres: Routledge, 2011. 198 p.

SANTOS, José Trindade. **Para ler Platão**: a ontoepistemologia dos diálogos socráticos. São Paulo: Edições Loyola, 2008. 117 p. (Coleção estudos platônicos).

SANTOS, José Trindade. Górgias e o *Górgias* de Platão. **Archai**, Brasília, n. 7, p. 55-66, jul./dez. 2011.

SANTOS, José Trindade. **Platão**: a construção do conhecimento. São Paulo: Paulus, 2014. 230 p.

SCHLICK, Mortiz. Meaning and Verification. **The Philosophical Review**, [s. l], v. 45, n. 4, p. 339-369, jul. 1936.

SCHMITZ, François. **O Círculo de Viena**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2019. Tradução de: Estela dos Santos Abreu.

STADLER, Friedrich. The Vienna Circle: Context, Profile, and Development. In: RICHARDSON, Alan W.; UEBEL, Thomas E. (ed.). **The Cambridge companion to logical empiricism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. Cap. 1. p. 13-40.

TARRANT, Harold (Ed.). *Elenchos and Exetasis*: Capturing the Purpose of Socratic Interrogation. In: SCOTT, Gary Allan (Ed.). **Does Socrates have a method?** Rethinking the elenchus in Plato's dialogues and beyond. University Park: The Pennsylvania State University Press, 2002. Cap. 3. p. 61-77.

VEGETTI, Mario. Realeza e filosofia em Platão. In: FRONTEROTTA, Francesco; BRISSON, Luc (Org.). **Platão: Leituras**. São Paulo: Edições Loyola, 2011. p. 187-202. Tradução de: João Carlos Nogueira.

VLASTOS, Gregory. **Socrates**: ironist and moral philosopher. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. 334 p.

VLASTOS, Gregory. **Socratic Studies**. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. 166 p.

WARNEK, Peter. The Good, the Band and the Ugly: nature, rhetoric and refutation in the Gorgias. In: WARNEK, Peter. **Descent of Socrates**: self-knowledge and cryptic nature in the platonic dialogues. Bloomington: Indiana University Press, 2005. Cap. 4. p. 67-86.

WHITEHEAD, Alfred North. **Process and Reality**: An Essay in Cosmology. Nova York: The Free Press, 1978. 398 p.

WOODRUFF, Paul. Socrates and the New Learning. In: MORRISON, Donald R. (Ed.). **The Cambridge Companion to Socrates**. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. Cap. 5. p. 91-111.

WOODRUFF, Paul. **The Skeptical's Side of Plato's Method**. *Revue Internationale de Philosophie*, [s.i], v. 40, n. 156/157, p.22-37, 1986.

YOUNG, Charles M.. The Socratic *Elenchus*. In: BENSON, Hugh H.. **A Companion to Plato**. [s.i]: Blackwell Publishing, 2006. Cap. 5. p. 55-69. (Blackwell companions to philosophy).

ZUCKERT, Catherine H.. **Postmodern Platos**: Nietzsche, Heidegger, Gadamer, Strauss, Derrida. Chicago: The University Of Chicago Press, 1996.