



A moldura megárica do *Teeteto* de Platão

Cesar Augusto Mathias de Alencar*

Resumo: O diálogo *Teeteto* sempre ocupou lugar de destaque, compreendido geralmente como pertencente à fase mais madura de Platão. Uma inquietação, quase nunca analisada a fundo, está na conversa entre Euclides de Mégara e seu companheiro Térsion que abre o *Teeteto*, caracterizando-o como um escrito pertencente ao filósofo megárico, cuja tradição de ensino era denunciada por sua dialética erística. Por que então Euclides, autor do *Teeteto*? Nossa hipótese pretende, em vista da filosofia formulada pelo socrático de Mégara, demonstrar que Platão procurou reproduzir em proveito próprio o método euclidiano, orientado por uma escrita que põe ao centro a questão da fixidez almejada pela *epistème* como uma questão de discurso, apenas resolvida no âmbito das ações. As refutações das opiniões de Teeteto se tornam a demonstração negativa da impossibilidade de o *lógos* fixar aquilo que procede do acontecimento educativo da verdade, positivamente indicado pela arte da maiêutica e pelo modelo divino descrito na digressão. Sob essa perspectiva, o louvor à memória de Teeteto, que abre o texto platônico, aparecerá como uma homenagem a Sócrates, através da moldura do texto megárico que nos situa diante do valor inescapável do discurso dialógico como instrumento educativo.

Palavras-chave: Escrita; Conhecimento; Ética; Educação; Euclides de Mégara.

The megarian frame in Plato's *Theaetetus*

Abstract: The *Theaetetus* has always occupied a prominent place, generally understood as belonging to Plato's more mature period. A concern is found, almost never analyzed in depth, in the conversation between Euclid of Megara and his companion Terpsion that opens *Theaetetus*, characterizing it as a writing belonging

* Doutor em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação Lógica e Metafísica da Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Professor do Colegiado do Curso de Licenciatura em Filosofia em UNIFAP e da Pós-Graduação em Filosofia da UFPA. E-mail: dealencar.prof@gmail.com. Lattes: <http://lattes.cnpq.br/8781508238600725>. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3145-0584>.

to the Megarian philosopher, whose teaching was denounced as eristic dialectic. Why then Euclid, author of *Theaetetus*? Our hypothesis intends, in view of the elaborated philosophy by the Socratic of Megara, to demonstrate that Plato sought to reproduce the Euclidean method for his own benefit, guided by a writing that puts at the center the issue of fixity desired by the *episteme* as a matter of discourse, only surpassed within the scope of actions. The refutations of Theaetetus' opinions become the negative demonstration of the impossibility of logos to fix what proceeds from the educational event of truth, positively indicated by the art of maieutics and by the divine model described in the digression. From this perspective, the praise to Theaetetus' memory, which opens the Platonic text, will appear too as a homage to Socrates, through the framework of the Megarian text that situates us before the inescapable value of dialogic discourse as an educational instrument.

Keywords: Writing; Knowledge; Ethics; Education; Euclides of Megara.

El cuadro megárico del *Teeteto* de Platón

Resumen: El diálogo de *Teeteto* ha ocupado siempre un lugar destacado, generalmente entendido como perteneciente a la fase más madura de Platón. Una inquietud, casi nunca analizada en profundidad, se encuentra en la conversación entre Euclides de Megara y su compañero Terpsion que abre el *Teeteto*, caracterizándolo como un escrito perteneciente al filósofo megárico, cuya tradición docente fue denunciada por su dialéctica erística. ¿Por qué entonces Euclides, autor de *Teeteto*? Nuestra hipótesis pretende, a la luz de la filosofía formulada por el socrático de Mégara, demostrar que Platón buscó reproducir el método euclidiano en beneficio propio, guiado por una escritura que pone en el centro la cuestión de la fijeza deseada por la *episteme*, como una cuestión de discurso que sólo se resuelve en el ámbito de las acciones. Las refutaciones de las opiniones de Teeteto se convierten en la demostración negativa de la imposibilidad del logos de fijar lo que procede del acontecimiento educativo de la verdad, señalada positivamente por el arte de la mayéutica y por el modelo divino descrito en la digresión. Desde esta perspectiva, el elogio de la memoria de Teeteto, que abre el texto platónico, aparecerá como un homenaje a Sócrates, en el marco del texto megárico que nos sitúa ante el valor ineludible del discurso dialógico como instrumento educativo.

Palabras clave: Escritura; Conocimiento; Principio moral; Educación; Euclides de Megara.

Introdução

Eu diria que a tensão não se dá na oposição entre o poético e o filosófico, mas entre o mito e o conceito, entre a adesão ao real e a krísis que a linguagem instaura no mundo. Deste modo, palavra poética e palavra filosófica se recobrem em grande parte.
Marcelo P. Marques

Todo discurso depende, para seu entendimento, que se considere aquilo que Paul Ricoeur¹ chamava dialética do evento-significado – ou seja, a tensão complementar entre o acontecimento do dizer e o que o discurso efetivamente diz, de modo que a comunicação dependa da interação não apenas entre falante e ouvinte, mas também entre os aspectos não verbais que acompanham a fala, dando-lhe referência, assim como ocorre entre o autor de um texto, seu leitor e as circunstâncias da escrita e da leitura. A proposta de Ricoeur, de uma filosofia da linguagem que dê conta de superar a perspectiva romântica em hermenêutica, iniciada por Friedrich Schleiermacher e Wilhelm Dilthey², põe-nos em familiaridade com o que me parece a mais adequada explicitação das componentes da filosofia de

¹ Sobretudo em Ricoeur (1976).

² Pela consideração de Ricoeur, o aspecto *romântico* da abordagem hermenêutica nos fundadores da arte da interpretação decorre do anseio por identificar as *motivações do autor* a fim de compreendê-lo melhor do que ele mesmo o pôde. Não se pode desconsiderar, no entanto, o caso da introdução que Schleiermacher acrescentou à sua edição das obras de Platão (*Platons Werke*, vol. 1 1804 1ª ed), e que se tornou emblemático para um tipo de leitura dos diálogos que procura afinar a complementariedade entre forma e conteúdo, ao chamar a atenção pela primeira vez para o Platão escritor. Ricoeur chama a atenção, com sua crítica, para o fato de que a *etapa psicológica* da tarefa hermenêutica (cf. Schleiermacher, 2010) não deve estar fundamentada em uma afinidade mágica entre o autor do texto e seu intérprete, mas na obtenção de uma visão contextual do acontecimento do discurso, naquilo em que ela compromete a significação do que é dito.

Platão – conhecida necessariamente através de Diálogos, em que o contexto, a reconstituição dramática e narrativa do evento da fala, é mais decisivo para compreendermos a elaboração argumentativa do que assumirmos a argumentação como estrutura isolada daquela cuidadosa encenação que o filósofo se esmerou para nos oferecer. Aquilo que muitos comentadores costumam desmerecer sem maiores pudores é, ao contrário, o mais consciente resultado da compreensão platônica acerca do discurso, de sua natureza e de seus efeitos possíveis e desejáveis, sobretudo em termos de uma finalidade educativa: a escrita de dramatizações filosóficas expõe-se como recurso para criar um dizer que permite, ao mesmo tempo em que diz, desenvolver a reflexão acerca do que é dito.

Mostra-se, de fato, uma impropriedade reduzir o discurso platônico às estruturas argumentativas que geralmente são reputadas como *mais racionalmente* adequadas para o exercício da filosofia – impondo ao primeiro grande escritor filosófico uma noção de filosofia afeita não à sua natureza educativa, como o próprio Platão o reconhece, mas ao aspecto lógico-demonstrativo, como os filósofos contemporâneos ligados a perspectiva analítica, por exemplo, privilegiam. Mas se essa leitura contraria a ampla consciência da experiência filosófica que o próprio Platão imaginou capaz de nos oferecer em sua escrita, o privilégio do elemento argumentativo, em detrimento da poética dramática dos diálogos, parece encontrar antecedentes muito antigos. Myles Burnyeat (1997) chegou a indicar de que maneira, para Proclo, a importância dos *proêmios* nos diálogos platônicos, posicionada contra os que tendiam a rejeitá-los em favor da parte argumentativa, está em considerá-los sob uma indicação *moral* (uma motivação propedêutica com o intuito de trazer o leitor para a posição moral desejável à leitura) que, no entanto, seria determinada pela abordagem *filosófica* – ou seja, os aspectos indicados pela encenação inicial que introduz as personagens e a temática do diálogo só seriam devidamente esclarecidos, quanto ao apelo moral que possuem, depois de observada a estrutura temática da argumentação desenvolvida na parte central do diálogo. Valeria, desse modo, a conclusão a que Burnyeat pretende nos conduzir: “the opera explains the overture, not vice versa” (1997, p. 4).

Se, como indica Proclo, não se pode negar importância e valor filosófico ao modo pelo qual Platão procura produzir a performance contextual das personagens que dialogarão ao longo do texto, não é apenas a dramaticidade dos proêmios, mas a de todo o diálogo, que precisa ser levada em consideração. É preciso, quanto antes, assumir o jogo da escrita platônica – não poucos são os estudos recentes que admitem a perspectiva da inteligência dos argumentos, presentes nos diálogos, como inescapável à compreensão mais ampla e complexa dos aspectos poético-narrativos, e mesmo míticos, que a escrita de Platão nos desafia a adotar. Sob esse ponto de vista, a leitura de alguns Diálogos pode se mostrar renovada, permitindo, talvez, que se obtenha outro enfoque sobre determinadas formulações filosóficas, concebidas em seu caráter argumentativo, ao serem dispostas no interior de uma economia textual que se percebe, ao contrário do que supôs o próprio Burnyeat, mais ético-pedagógica e retórica do que propriamente analítica.

Pretendo oferecer uma explicitação dos elementos dramáticos do diálogo *Teeteto*, considerando-os como um recurso platônico que enquadra e emoldura os argumentos do encontro entre Sócrates, Teodoro e Teeteto em sua busca por uma definição do que seja o conhecimento (*epistème*). A encenação do proêmio do *Teeteto* já foi identificada como um caso de destaque na obra platônica³. O que quero demonstrar é que, desde o proêmio, Platão procurou aproximar seu texto do círculo socrático, indicando o debate sobre a *epistème* como um “texto” eventualmente escrito por Euclides de Mégara. O que isso significa? Dada a referida importância das primeiras palavras iniciais das obras platônicas, acreditamos poder demonstrar que a *moldura megárica*, por assim dizer, propõe-nos certa leitura do *Teeteto* orientada pelo esforço platônico em situar sua posição frente às opiniões dos mais renomados socráticos em atuação – posição determinada pelo

³ Principalmente pelo fato de termos, neste caso, a referência *metatextual* de uma obra escrita acerca de outra obra escrita, que joga com a representação textual e com a rememoração do discurso sob aspectos de certo modo distintos mesmo do prólogo de *Banquete*, que lhe seria o mais próximo. Sobre a consideração dos prólogos em Platão, ver Burnyeat (1997). Acerca do traço singular da escritura do *Teeteto*, Andrea Tschemplik (2008, p. 22-26).

escrutínio que delas realiza o próprio mestre, a partir de uma dialética desenhada, tal como a megárica, negativamente.

1. O *Teeteto* e a questão do seu proêmio

Teeteto, que dá nome ao diálogo platônico, era um jovem de Sunio. Filho de Eufrônio, nascido em 415 a.C. Contava dezesseis anos à época de seu encontro com Sócrates, tendo em vista que Euclides de Mégara – um dos socráticos e o escritor do diálogo que Platão nos faz ler, menciona logo ao início que seu escrito fora dedicado ao encontro de Sócrates com Teeteto quando este era ainda jovem, e aquele estava prestes a morrer, a fim de registrar as palavras do mestre “à maneira dos adivinhos” (ὡς μαντικῶς. *Teeteto*, 142c). O próprio Sócrates, ao terminar o diálogo, pretende encaminhar-se ao pórtico real para tomar conhecimento da ação pública (*graphé*) movida contra ele por Meleto, de que sabemos o ano, o mesmo de sua morte em 399 a.C. Se essas alusões aproximam o diálogo daqueles outros que haviam destacado o contexto da condenação sofrida por Sócrates⁴, elas permitem, ao mesmo tempo, registrar, a partir de uma das muitas aplicações de Sócrates junto aos melhores jovens de sua época, a condição política inescapável à tarefa da filosofia posta como um diálogo público, razão de fundo da acusação que lhe fizera Meleto: a de corromper a juventude.

Sob esse ponto de vista, o *Teeteto* de Platão expõe Sócrates ao seu destino de filósofo, ao mesmo tempo em que pretende considerá-lo a partir do destino fatídico do jovem Teeteto, então adoecido numa batalha em Corinto, de quem Euclides acabara de ouvir os seus feitos em guerra. A

⁴ Refiro-me aos diálogos do ciclo iniciado pelo *Eutífron*, seguido de *Apologia*, *Críton* e *Fédon*. Essa referência complementa aquela outra, também destacada ao final do *Teeteto* e ao início do *Sofista*, que parece de certa forma forjar uma outra tetralogia importante, composta por *Parmênides*, *Teeteto*, *Sofista* e *Político*, nessa ordem. Há, portanto, uma integração literária destacada, realizada pelo *Teeteto*, entre os diálogos da primeira fase e os primeiros diálogos tardios.

situação delicada de Teeteto, “vivo, mas muito a custo” (142b), trouxe à memória de Euclides as palavras de Sócrates, e com elas a juventude de Teeteto, elogiada pelo filósofo pouco antes de morrer. A proximidade da morte de uma figura tão valorosa como Teeteto parece ter sido a ocasião oportuna para rememorar a vida de outra das mais valorosas figuras para Euclides, sem dúvidas também para Platão – talvez a mais valorosa de todas para ambos.

Esse pano de fundo político⁵, que as palavras e as cenas de *Teeteto* deixam latente, emolduram a situação do diálogo enquanto discurso dialógico, por um lado, e enquanto pretexto para a leitura de um texto, por outro. A relação, cara ao platonismo, entre escrita e oralidade encontra aqui uma articulação instigante. Fato é que todo o extenso exame sobre o conhecer, em que se encontram aquelas palavras elogiosas e vaticinais de Sócrates sobre o adoecido Teeteto, faz parte de um referido texto escrito por Euclides, o socrático – figura central do destino do grupo de companheiros de Sócrates após a morte do mestre, junto ao qual Platão e outros estiveram em exílio. Não se trata, naturalmente, de assumirmos a discussão epistemológica do *Teeteto* como criação daquele socrático mais velho – a leitura dos jogos textuais de Platão não precisa levar a sério o rigor de nossas considerações modernas sobre autoria e fatos históricos. A evidência aqui é *literária*, no sentido de que a leitura só é válida se levarmos em consideração os indicativos, ao menos aqueles claramente assumidos, confeccionados pelo escritor no tecido de sua arte. Se quem escreve *Teeteto* é Platão, o recurso a Euclides como *personagem* escritor pretende, de algum modo, conferir proximidade entre o que leremos e aquilo que seria o estilo e a compreensão discursiva do mestre megarense, ou mesmo a aspectos importantes de sua filosofia.

A questão que todo intérprete do *Teeteto* deveria levar a sério, desde o início, está, portanto, em saber o que significa a moldura megárica, que

⁵ Particularmente destacado pelo estudo de Paul Stern (2008, p. 2): “thus, the Prologue ensures that the specter of politically hued deaths hovers over the subsequent proceedings”. Ver também Paulo Butti, (2004). Vale notar, desde logo, que a temática da digressão, presente em *Teeteto*, procura caracterizar a condição do filósofo politicamente.

circunscreve a referência ao intercuro entre Sócrates e Teeteto sobre a investigação do conhecimento, enquanto traço do estilo platônico de composição dos Diálogos. Essa pergunta, nos raros estudos em que é feita, jamais chega a levar em conta o que sabemos sobre o socrático como sendo decisivo para uma leitura compreensiva do *Teeteto*. O mais conhecido comentário ao *Teeteto* sequer se dispõe a mencionar a cena com os megarenses⁶, e a obra modelar de Francis Cornford sobre a questão do conhecimento em *Teeteto* e *Sofista* (1935), embora reconhecendo a ficcionalidade envolvida na encenação descrita pelo prólogo, sugere a escrita do diálogo como tributo póstumo da parte de Platão ao amigo Teeteto, de maneira que o texto teria sido escrito ou publicado após a morte do grande matemático da Academia. Entretanto, a razão de ser deste elogio a Teeteto, posto na boca de Euclides, o megarenses, não mereceu qualquer problematização⁷. John McDowell, em conhecida tradução com notas do diálogo, ressaltou o *prefatory dialogue* unicamente para situar o *Teeteto* cronologicamente em face ao *Parmênides* (1973, p. 113), sem qualquer interesse pela cena megárica ali representada. Na esteira da obra de McDowell, David Bostock (1988) e John Cooper (2015) sequer se ativeram à cena inicial. Essa ausência de um esforço de compreensão das personagens que abrem o diálogo de Platão denota, por um lado, a primazia que a questão argumentativa tem tido também para os estudos em filosofia antiga, descurando-se, com isso, dos detalhes contextuais da obra e de suas indicações dramáticas; por outro lado, o parco apreço que a presença dos socráticos, então ainda considerados “menores”, encontra entre os

⁶ Burnyeat (1990), embora traga a indicação do Prólogo na primeira seção da sua introdução, inicia propriamente seu comentário já no terreno da conversa entre Sócrates e Teodoro.

⁷ A referência de Cornford (1935, p. 33) assenta-se sobre a indicação de um antigo comentário ao *Teeteto*, que noticia a existência de um outro prólogo, “bem mais frio”, a introduzir o diálogo. Essa indicação me parece importante para ressaltar o cuidado especial de Platão com essa moldura à sua análise sobre o conhecimento. Sendo verdade a reescrita platônica do prólogo, motivada pelo tributo ao amigo morto recentemente, ela nos impõe considerá-lo como parte decisiva da construção dialógica. É também desse parecer Cooper (2015, p. 1): “the tributes to Theaetetus’ prowess in the preface and in the dialogue proper, where one of his main mathematical achievements is described and celebrated (147d-148b), strongly suggest that Plato composed the dialogue as a memorial to him”.

estudiosos de Platão, que raramente se dão conta do traço *dialógico* (quero dizer, intertextual) que o fundador da Academia mantinha com amigos e rivais do círculo.

Entre as leituras recentes, algumas consideram o prólogo, como a de David Sedley (2004), sob a orientação da importância dos detalhes dramáticos para a compreensão dos argumentos em *Teeteto*. Sem deixar de notar a novidade interpretativa que Platão nos propõe sobre a personagem Sócrates – como o parteiro das ideias que ele mesmo de certo modo, é a causa da gestação –, Sedley avança a hipótese interpretativa de que Platão, neste diálogo tardio, elabora a imagem de Sócrates como parteiro para sugerir o acontecimento decididamente *positivo* do exercício socrático de exame dialógico das opiniões que ele, Platão, pretende exercitar através da escrita do *Teeteto*.

Proponho uma interpretação do diálogo segundo a qual Sócrates – me refiro agora à figura histórica ou semi-histórica desse nome, que se nos tornou familiar pelos primeiros diálogos de Platão – embora não sendo ele próprio um platonista, era, por assim dizer, a parteira do platonismo. Ao desenvolver este retrato implícito de Sócrates como a parteira do platonismo, Platão pretendia demonstrar, se não a identidade, pelo menos a profunda continuidade entre, por um lado, a contribuição histórica de seu reverenciado mestre e, por outro, a verdade platônica. (Sedley, 2004, p. 8)

A bem da verdade, o que Sedley considera como essa continuidade profunda entre o Sócrates histórico e o uso literário que dele faz Platão apresentou-se naquela já bem conhecida separação, desde o estudo de Vlastos, entre *dois* Sócrates: nos termos de Sedley, o Sócrates *aporético* e o *doutrinário*. O exemplo do *Mênon* é destacado aqui como paradigmático desse uso duplo por Platão, uso que também aparecerá em *República*, sob uma consideração mais controversa⁸. A novidade do *Teeteto*, entretanto, se

⁸ A ideia exposta por Sedley (2004, p. 10), além da referência ao Sócrates aporético do livro I e o doutrinário dos demais livros, é a de que em *República* IV, a suposta superação do intelectualismo socrático é *suposta* porque ele considera o esforço de Platão em mostrar a

constata pela atuação aporética do Sócrates como parteiro do *socrático* Platão, que nos excita a considerar, pela aporética ao fim do diálogo, aquilo que ele mesmo, Platão, ensinara em outros textos, como *Fédon* e *República* – ou seja, as noções acerca das Formas e da reminiscência da alma que parecem solucionar o problema do conhecimento, que obviamente levaria o autor do *Teeteto* a concluir a discussão de outra forma. Em outras palavras, para Sedley, com quem Charles Kahn (2018) se mostra de acordo, o *Teeteto* é um tipo de exercício maiêutico de Platão em seus leitores, a fim de com isso apresentar a doutrina das Formas enquanto um necessário *dar à luz* frente ao estado de perplexidade em que encerramos o diálogo⁹.

Esse tipo de proposta interpretativa, no entanto, acaba por considerar o público receptor do *Teeteto* como leitores “platonicamente informados”, devidamente familiarizados com a dinâmica de exposição do autor em seus outros textos, também com o ensino expresso por estes, ou oralmente. O esmero de Platão, no *Teeteto*, estaria em demonstrar, a partir de um *insight* acerca do Sócrates histórico, que o platonismo foi a melhor resposta ao anseio do mestre pelo exercício da filosofia. Mesmo Kahn, ao diagnosticar o recurso platônico de usar os adendos argumentativos em *Teeteto*, como a digressão, a fim de não apresentar “diretamente as visões metafísicas de Platão”, entendendo-os “claramente projetados para recordar tais visões a um leitor informado”, constata: “o diálogo inteiro é planejado como um trabalho dialético” (2018, p. 72), que deve ser lido sob a perspectiva de quem sabe que Platão, deliberadamente, possui algo a dizer sobre a *epistémé* que não está dito no *Teeteto*. Esse não dito, dirá Kahn, encontra-se na “conclusão positiva, implícita pelo resultado negativo do diálogo inteiro e estabelecido mais diretamente pela refutação do fluxo

tripartição da alma como um suplemento ao, antes que uma recusa do socratismo – esforço que poderia ser verificado ao longo das considerações “inteiramente intelectuais”, segundo ele, dos livros V-VII.

⁹ Sobre a resignificação da figura de Sócrates aporético como parteiro de ideias, ver A. A. Long (1998).

irrestrito, é que algum elemento do Ser imutável é necessário como um objeto de conhecimento” (2018, p. 71).

Se a escrita do *Teeteto*, segundo Kahn, exige do intérprete a compreensão decisiva de seu lugar entre os diálogos da fase tardia de Platão, literariamente situado após o *Parmênides* e antes do *Sofista*, esse lugar precisa dar conta da presença ausente da consideração sobre a imutabilidade do Ser, cuja referência maior diz respeito à doutrina eleata¹⁰, como solução para o conhecimento. A sugestão interpretativa de Sedley, ao propor considerar a escrita platônica como uma maiêutica do leitor, joga com o valor da caracterização do exame socrático no processo de leitura do diálogo, propondo o texto escrito por Euclides, posto no prólogo do *Teeteto*, como capaz de convocar os leitores antigos, mais do que certamente chegou a fazer com os modernos, à autêntica rememoração da experiência da filosofia de Sócrates, vivida em sua significação histórica (2004, p. 17). Essa experiência foi construída de modo distinto a como Platão teceu a rede de narrativas que inicia alguns de seus diálogos, como em *Banquete* e *Parmênides*, ao circunscrevê-la dessa vez na invariância do texto escrito. Não se pode deixar de notar que a invariância é uma das notas mais importantes da *epistémé*¹¹. Com o prólogo, conclui Sedley, Platão convida seu leitor a participar do exame socrático no que há nele de mais permanente e duradouro. Só que a presença daquele que é dito o autor do texto, Euclides, não chegou a receber de Sedley, menos ainda de Kahn, qualquer justificativa específica.

Ela será tematizada, oportunamente, pelo artigo de Claudia Mársico (2020), ao propor a leitura desse *olhar nostálgico*, presente no *Teeteto*, como um terreno fértil para demonstrar o exercício de escrita platônico enquanto

¹⁰ A presença ausente diz respeito à postura de Sócrates em se dizer incapaz de avaliar as teses do imobilismo tal como ele o faz com os mobilistas (*Teeteto*, 180e-181b). Vale notar a maneira pela qual Platão se refere aos imobilistas, fazendo sempre acompanhar Parmênides de Melisso. Sobre a suposta proximidade entre os eleatas e Euclides, falaremos na próxima seção.

¹¹ Ver, por exemplo, em *Crátilo*, 437a-b.

tecido no interior de um círculo de intelectuais socráticos que, embora destoem quanto às soluções para questões filosóficas despertadas por Sócrates, tendem a compartilhar aqueles vínculos que lhes aproximam da filosofia do mestre. Não por acaso, segundo a indicação presente no aparato crítico feito por Giannantoni (1990), o *Teeteto* é um dos que mais possui alusões a outras filosofias¹². Ao apresentar *Teeteto* como diálogo de ressonâncias decisivas do que conhecemos como socratismo, Mársico situa o papel fundamental da dupla megárica no próêmio a partir da constatação irrecusável de em *Teeteto* ocorrer um exame aporético, afim à conhecida denúncia em Euclides de toda tentativa de conhecimento possível através do *lógos*. Como veremos, essa denúncia se torna ainda mais significativa pelo recurso de Sócrates ao modelo divino do filósofo, esboçado na conhecida passagem da digressão, que resgata a ideia megárica do caráter prático do acesso ao Bem. Ao notar que “o trabalho está, por assim dizer, nas mãos de Megáricos”, Mársico reforça o imperativo de levar a sério a presença de Euclides feito escritor do *Teeteto*, sobretudo porque “neste contexto, a *contaminatio* entre δόξα e ἐπιστήμη e as dificuldades em relação à noção de uma ἐπιστήμη infalível não são subtilezas marginais; são antes características centrais esperadas” (2020, p. 2).

2. A tese euclidiana do discurso

Sobre a filosofia de Euclides de Mégara, pelo pouco que dela podemos saber, há algumas indicações importantes. A primeira, diz respeito a um suposto apreço de Euclides pela discussão conhecida como *erística*, do qual um testemunho de Diógenes Laércio faz referência, junto ao que teria sido a ressalva de Sócrates àquele esforço do megarense em se aplicar a tais disputas – ressalva que precisa ser também a nossa, ainda que por outros motivos, enquanto estivermos lidando com Euclides.

¹² O outro diálogo seria *República*; cf. Mársico (2020, p. 1).

Ao ver Sócrates que Euclides dedicara-se com seriedade aos discursos erísticos (περὶ τοὺς ἐριστικούς λόγους), disse-lhe: “Euclides, poderás usá-los com sofistas, jamais com homens”, pois cria que a argumentação fundada sobre esses temas era debilitante, como também disse Platão em *Eutidemo*. (DL, II.30; SSR, II.A.3).

Digo “precisar ser também a nossa” porque, como se constata pelo trecho, Diógenes Laércio evoca o Platão de *Eutidemo* para atribuir a qualidade de *erístico* ao discurso praticado por Euclides. No entanto, podemos encontrar o próprio Platão, e também Xenofonte, valerem-se do expediente dessas discussões *erísticas* para representar o método socrático. No próprio *Eutidemo*, diálogo que ecoa procedimentos megáricos, Sócrates indica a dialética praticada ali como dotada de dignidade filosófica (304e-307b)¹³. Se há, de algum modo, proximidade entre o método de Sócrates e o de Euclides, a ressalva trazida por Laércio não parece dizer respeito exatamente ao tipo de discurso praticado pelo megarense, mas à intencionalidade de sua utilização: com alguém digno de ser educado, e não com sofistas, os chamados argumentos contenciosos (ἐριστικοὶ λόγοι) mostram-se inadequados, porque seu resultado polêmico, a *aporía*, deve ser apenas o primeiro passo da educação filosófica. Isso nos conduz ao centro da questão hermenêutica a que a filosofia de Euclides nos provoca: de que maneira o megarense entendia o discurso como instrumento de educação?

Para isso, precisamos investigar outras indicações acerca da filosofia euclidiana, sobretudo daquelas duas iniciativas de interpretação do que aparece como tese central da proposta filosófica do megarense: a ideia do bem-uno. Segundo uma posição, dita “tradicional”¹⁴, Euclides

¹³ Sobre o *Eutidemo* como retratando certas atitudes megáricas, ver Louis-André Dorion, 2003, p. 35- 50. Vale notar que a unidade dialógica de *Memoráveis*, em que Xenofonte ilustra a utilização socrática dessa dialética foi cunhada por Lívio Rossetti (2015, p. 49) com o nome de *Eutidemo* de Xenofonte.

¹⁴ Segundo Mársico (FS I, introdução, 3.2) trata-se de “uma síntese da tradição eleática e socrática, segundo Zeller, ou bem uma integração de ambas que implica uma ‘etização’ do *ón* parmenídico ou uma ontologização do bem socrático”. Fica claro que as duas alternativas

remontaria sua tese a Xenófanés e os eleatas, elaborando certa unidade ontológica para a noção do bem. Segundo outra posição, que chamaremos “socrática”, pretende-se destacar a primazia, em Euclides, da questão ética, situando a preocupação euclidiana na defesa da unidade das virtudes a partir do bem que, não sendo adequadamente dizível, só pode ser inteligido da finalidade de nossas ações.

Vejamos a posição tradicional, que se baseia no seguinte testemunho de Cícero:

A escola dos megáricos foi célebre. Seu iniciador, segundo o que li, foi Xenófanés, a quem mencionei antes, seguindo-o logo Parmênides e Zenão (pelos quais esses filósofos foram chamados ‘eleáticos’), depois Euclides de Mégara, o discípulo de Sócrates, a partir de quem se lhes deu o nome de megáricos. Diziam que é bom apenas o que é uno, sempre similar e igual a si mesmo. Também tomaram muito de Platão. (Cícero, *Acadêmicos primeiros*, II.42.129; *SSR* II.A.31)

Segundo o que as fontes nos permitem verificar, as datas de atuação das principais figuras aqui apontadas não viabilizariam um encontro de Euclides para tomar lições quer de Xenófanés, quer de Parmênides ou Zenão, o que implica estar em questão, nesse passo, a forma de se entender a sucessão por uma filiação *teórica*, em vez de *disciplinar*¹⁵. É o que permite a Cícero aglutinar Xenófanés, um pensador independente, e todo o eleatismo, como sendo megárico no fim das contas. A bem da verdade, a

apresentadas por Mársico compõem a primeira perspectiva, da qual depende o tipo de interpretação que se faça do caráter ontológico do Ser em Parmênides. A essa perspectiva, indicamos uma oposta, como circunscrita ao caráter ético. Sobre o caráter ontológico em Parmênides, ver Marcelo Marques (1990).

¹⁵ Os testemunhos sobre os megáricos, via de regra, jogam com a aproximação teórica, sem qualquer preocupação em estabelecer sucessão disciplinar. Sobre as maneiras de se considerar a sucessão e suas implicações para a caracterização da filosofia de Euclides, ver Mariana Gardella (2015, p. 42-43).

relativa ênfase no estabelecimento dessas sucessões teóricas aponta o traço de recriação interpretativa a que se dedicaram intelectuais posteriores, em função do qual a própria existência de certa ‘escola’ eleata, por exemplo, chegou a ser posta em questão como provável criação platônica¹⁶. Não deixa de surpreender, no passo acima, a suposta influência de Platão sobre Euclides e os megáricos, o que sugere ter sido Platão a fonte principal de Cícero.

Vale a pena trazermos outro testemunho, a fim de acrescentar, na esteira daquela sucessão esboçada pelo testemunho de Cícero, novos detalhes sobre o que se pensava como núcleo teórico dessa filiação teórica de Euclides à doutrina do Uno:

Mas apareceram outros que diziam o contrário, pois criam que se deve desdenhar das percepções (τὰς αἰσθήσεις) e das representações (τὰς φαντασίας), e confiar apenas na razão (τῷ λόγῳ) ela mesma. Com efeito, isso era dito primeiro por Xenófanes, Parmênides, Zenão e Melisso, e também depois os seguidores de Estípon e dos megáricos. Por isso, afirmavam que o ser é uno e que o seu contrário não existe (τὸ ὄν ἐν εἶναι καὶ τὸ ἕτερον μὴ εἶναι), nem gera algo, nem se destrói, nem se move em absoluto. (Aristocles, *Sobre a filosofia*, frag. 2, [segundo Eusébio, *Preparação Evangélica*, XIV.17.1, p. 756 b-c]; SSR, II.O.26)

Mais uma vez, o grupo megárico aparece vinculado à tradição eleata – ou daqueles que defendiam o princípio ontológico do Ser-Uno – tendo em destaque não mais a figura de Euclides, e sim a de Estípon, o mais importante de seus discípulos, como referência possível para as teses que vinculariam os pensadores dessa tradição: a unidade do Ser, a inexistência do seu contrário, e a confiança na razão. É certo que, no grupo megárico, não houve unanimidade quanto a tais teses, exceto talvez àquela sobre a

¹⁶ Cf. o estudo de Nestor Cordero (1991, p. 93-124).

confiança na razão, que implicava desconfiar do sensível¹⁷. Uma tal confiança, inclusive, é erigida a partir do descrédito com a linguagem ordinária, por ser ela tão enganosa quanto as percepções. Por esse motivo, Aristóteles, parecendo dirigir-se contra teses megáricas em *Metafísica* IV, chama seus adeptos de homens ávidos em “procurar a razão em tudo”¹⁸ – razão que apenas se sustentava, diz Aristóteles, pelo prazer da discussão, ora anunciando uma verdade, ora seu oposto, semelhantemente ao que fora retratado por Platão em *Eutidemo*. Estamos aqui diante da dialética megárica em exercício – dialética que aparece denunciada como *erística*, no entender de Enrico Berti (2013), por estar fundamentada naquela univocidade do Ser, sustentada por Parmênides e refutada por Górgias¹⁹. A negação do conhecimento sensível a partir de discursos capciosos não só já figurava nas argumentações zenoniana contra o movimento, como também esteve presente, posteriormente, no exercício comum à tradição cética iniciada por Pirro, discípulo de Bríson, filho de Estílpon, o megárico (DL, IX, 61).

Ao que parece, Euclides ausenta-se no referido testemunho pelo fato de não haver sustentado, no âmbito das três teses, o Ser-Uno. Isso porque o princípio euclidiano da unidade encontra-se no bem, sendo não só inexistente o seu contrário, o mal, mas também enganosa a linguagem que

¹⁷ Como haviam indicado Eduard Zeller (1887, p. 259); Robert Muller (1985, p. 46-47; 83-110). Ambos avançam, no entanto, para considerações ontológicas, ao sugerirem que os megáricos atribuíam ao pensamento a possibilidade de conhecer as determinantes permanentes da realidade.

¹⁸ Cf. Aristóteles, *Metafísica*, 1012 a21. Giovanni Reale, em nota à sua edição crítica, não deixou de notar que David Ross acreditava, aqui, estar Aristóteles referindo-se a Antístenes, o que não impede de haver a possibilidade da referência aos megáricos, já que ambos os socráticos defendem teses similares (ver Aristóteles, 2013, p. 91-110).

¹⁹ Cf. Berti (2013, p. 50-53; 96-98). O parecer de Berti, mais uma vez, destaca a atribuição de erística a um modo de dialogar que é socrático, e que se distingue dos ditos erísticos pela intencionalidade educativa, como é destacado em *Eutidemo*, e como iremos observar em outros testemunhos sobre Euclides. Sobre a doutrina da univocidade do Ser, entendida como fundamento da concepção dos dois caminhos do *Poema* de Parmênides, o diagnóstico é aristotélico (*Metafísica*, I, 5.986b 18-20). Uma consideração literariamente mais interessante, da noção possível do Ser como *presença*, encontra-se em Marques (1990, p. 55ss).

apresenta o bem sob nomes variados. A defesa dessa interpretação, que chamei *socrática*, foi retomada por Mariana Gardella (2015) na sequência de estudos como os de Kurt Von Fritz (1931) e Gabriele Giannantoni (1991), para citar os mais importantes. No embate entre as duas posições interpretativas, o que aparece como decisivo está em ver Euclides ou como um dialético-erístico de ressonâncias ontológicas, o que se pode atribuir a alguns de seus continuadores, ou como um filósofo de preocupações éticas, cuja investigação trata da questão da linguagem no intuito de mostrar sua perigosa ambiguidade para a excelência da ação humana. É com a intenção de destacar essa leitura que se pode dizer, com Giannantoni: “a partir do que é possível conjecturar pelo conteúdo das obras de Euclides, com títulos que nos remetem a um tipo de atividade literária diretamente ‘socrática’, nada nos induz a supor qualquer tratamento de problemas ontológicos ou metafísicos semelhante ao da tradição eleata” (1990, IV, p. 51).

Gardella não mediu esforços para explicitar o posicionamento megárico, valendo-se de testemunhos que aproximam Euclides do tipo de defesa do autodomínio, comum ao círculo de Sócrates²⁰. O texto a seguir é um exemplo: “Euclides disse: a maioria dos homens é insensata: evitam alimentos e vestimentas de escravos, mas não costumes de escravos” (*SSR*, II.A.21). Esse tipo de texto, em estilo exortativo, parece mostrar, de início, que há uma diferença entre *ser* e *parecer*, engano que não é só epistêmico, mas sobretudo ético, porque descreve um comportamento sustentado por uma falsa concepção. A bem da verdade, alguém poderia acreditar não ser um escravo, porque não se parece com um, porque procura diferenciar-se de um, e sê-lo de fato, de modo que a ignorância está em considerar situações semelhantes como distintas, implicando a má utilização do termo *servus*. Para não ser escravo, dizia Sócrates inúmeras vezes, era preciso dominar-se a si mesmo, ter *enkrateia*. A exortação ao domínio de si e ao cuidado com a alma constitui a mais fundamental tarefa da filosofia socrática²¹.

²⁰ Cf. Gardella, 2015, p. 51-54.

²¹ Para as conclusões sobre a filosofia de Sócrates, ver Alencar (2021).

Se Euclides está inserido na tradição socrática cuja tarefa assumia a definição da *areté* a partir do saber²², Gardella procurou desfazer a consideração ontológica do bem a fim de focar a perspectiva ética de Euclides desde uma preocupação exortativa. De fato, não é desconhecida a relevância do tema da *areté* para os socráticos: Isócrates havia proposto uma crítica aos socráticos por defenderem que as virtudes são uma, obtida por conhecimento (*Contra os Sofistas*, §1-6), e para isso se lançavam em exercícios erísticos que, aos olhos de Isócrates, pareciam inúteis. A melhor defesa do socratismo em Euclides, portanto, é feita não em um corte metafísico, mas ético-exortativo. A preocupação ética que apontamos como fundamental em Euclides estaria, então, segundo a opinião de Isócrates, na defesa da unidade da virtude *no conhecimento*, uma unidade que, indica a seguinte menção trazida por Diógenes Laércio, está fundamentada no bem.

Ele [Euclides] declarava o bem uno, embora recebesse muitos nomes – às vezes prudência, às vezes deus, ou ainda inteligência, e assim por diante. Rejeitava o que fosse contrário ao bem, afirmando não existir. (DL, II.106; [Hesiquio de Mileto, *Sobre os homens ilustres*, 27; Arsênio, p. 253.27-254.2]; SSR, II.A.30)

Se tornarmos possível uma interpretação da doutrina de Euclides que aproxime a indicação acima sobre o bem com a menção anterior sobre a confiança na razão, seria de bom tom assumirmos que o megarense pretende mostrar, *por meio do lógos*, de que modo o bem escapa de ser determinado pela percepção e pela linguagem comum, posto que elas tornam múltiplo aquilo que é uno. O testemunho acima sugere a indicação de que a preocupação euclidiana se orienta para o âmbito do inteligível, para a razão como capacidade de apreender a unidade. Essa qualidade, por assim dizer, *ética* da razão aparece em *Teeteto* quando Sócrates propõe ao jovem

²² Em um pequeno trecho de Diógenes Laércio, ficamos conhecendo a indicação de que, para os megáricos, a excelência que é una se chama por muitos nomes: “Não admitia haver muitas excelências, como fazia Zenão, nem a existência de apenas uma com muitos nomes, como os megáricos, mas a tomava em relação aos modos de vida” (DL, VII.161; SSR, II.A.32).

interlocutor a *definição* como parâmetro do exame maiêutico. É preciso, então, compreendermos de que modo Euclides se vale do discurso para denunciar a incapacidade de o discurso dizer a unidade. Quando Laércio finaliza sua referência apontando para o contrário do bem como não existindo, a força da argumentação de Euclides não parecia situar o bem como um modo de ser das coisas. Afinal, há coisas distintas do bem, como há cavalos e há Sócrates, por exemplo; o contrário do bem, quer dizer, o mal, é o que não existe. O bem-uno não é indicação de uma única realidade, mas o que a fundamenta enquanto desejável para nós, por ser garantia da inteligibilidade da multiplicidade. Ela não trata, portanto, de ontologia, mas de ética e de educação.

Em outra passagem significativa, Euclides é dito ter entendido a natureza do bem supremo, “ainda que não a tenha explicado” (*SSR*, II.A.31; *FS*, 85). A ausência de explicação pode ser tanto devido a uma recusa em tratar do assunto, similar ao que se diz de Platão em *Carta VII*, quanto devido à noção de que a linguagem se afasta do bem na medida em que torna múltipla sua unidade. Porque é próprio ao *lógos* não apenas seccionar o que são as coisas em sua unidade (enfocando-as ao menos sob dois aspectos, sujeito e predicado), mas levar-nos a crer que a realidade, dado o hábito linguístico, é múltipla e não una em sua inteligibilidade. Aos olhos euclidianos, o *lógos* adequado para expressar o bem seria, em último caso, o reverso do *lógos*, quer dizer, o silêncio. Dito de outro modo, não se deveria dizê-lo, mas vivê-lo, pois é na motivação em agir que vivenciamos o bem em unidade. A maneira com que Mársico resume essa consideração euclidiana é digna de nota:

No entanto, notemos que esta afirmação [não ser possível dizer o Bem em discurso] traz em destaque um aspecto fundamental da posição megárica, ligado à inadequação entre linguagem e realidade: se o bem – seja ou não identificado com o real – é uno, e o dispositivo linguístico é necessariamente múltiplo e variado, as opiniões cotidianas que refletem essa multiplicidade estariam erradas e poderia também não haver modo de representar a unidade, de forma que a

atividade da dialética erística cumpriria a função de chamar a atenção para essas limitações que, sem declinar estritamente em ceticismo, possuem com ele pontos de contato importantes com relação aos limites da apreensão e expressão do real (Mársico, *FS* I.87, p. 54, n. 122).

Pelo que nos é possível saber, esse foi o motivo de Euclides não apenas compreender a força do tipo de refutação dialógica praticada por Sócrates, cujo mecanismo vinha tecido com o mesmo jogo de contenda para provocar a *aporia*, mas também desenvolvê-la a ponto de transformar sua escrita e argumentação na melhor maneira de persuadir seu interlocutor a olhar para a unidade virtuosa do bem ao invés de perder-se na multiplicidade das palavras. O discurso não teria, com isso, senão a função de ser *protréptico* – e, portanto, não se trata de discursar *sobre* o bem, como propõe Gardella ao defender a doutrina de Euclides como uma *agathología* (2015, p. 54). Trata-se, antes, de *direcionar-se* ao bem por meio do *lógos*, livrando-se das concepções enganosas para ater-se cada vez mais ao que há de inteligível na disposição humana em agir e conhecer, pois ao desejar agir bem, não buscamos senão o que há de melhor a ser feito. Era em vista desse direcionar o olhar ao bem que Euclides parecia praticar sua dialética, como fez com seu irmão:

O socrático Euclides ficou famoso entre as escolas porque, ao escutar a voz insensata e feroz de seu irmão que dizia “que me matem, se eu não puder me vingar de ti”, contestou-o: “e a mim, se não puder te persuadir a terminar com a ira e a querer-me como me querias antes” (Plutarco, *Sobre o amor fraterno*, 18, p. 489d; *SSR*, II.A.15).

Na esteira do modo de pensar dos gregos, que identificavam o bem com o belo, Euclides entende que entre os humanos, agem melhor “aqueles que imitam as coisas mais belas” (οἱ τινες καὶ τὰ κάλλιστα μιμοῦνται; *SSR*, II.A.18, *FS* I.74). O *lógos*, com funcionalidade educativa, deve ser usado para, ao mesmo tempo, refutar as opiniões desorientadoras e exortar o ouvinte ao melhor caminho, o da imitação da beleza ou do bem em sua

unidade – ou de nada vale. Talvez a referida “autoria” do *Teeteto* como sendo de Euclides aponte exatamente para o traço educativo que Platão pretende provocar através de um discurso sobre o conhecimento.

3. A dialética negativa e a escritura do *Teeteto*

O esforço da escrita, dizia F. Trabattoni, “traduz-se em um perigosíssimo bumerangue”²³: enquanto pretende salvaguardar certas verdades úteis à vida prática em fórmulas fixas, não pode jamais se enredar pela crença no texto como receptáculo da verdade²³. Se esse bumerangue, de um lado, parece herdar a perspectiva de Tucídides, que reconhece na sua escrita um patrimônio permanente²⁴, por outro lado assemelha-se ao efeito irônico da disposição do escritor filósofo que o *Fedro* denuncia por uma menção a Isócrates. Sendo adequadamente chamado *filósofo* quem escreve possuindo o saber do que seja a verdade (εἰ μὲν εἰδὼς ἢ τὸ ἀληθὲς ἔχει συνέθηκε ταῦτα. 278c), a proeminência discursiva do jovem Isócrates, como a de qualquer grande escritor, jamais pode servir como testemunho de certo traço de filosofia (ἔνεστί τις φιλοσοφία. 279a), semelhante ao que Sócrates identificara nele. A filosofia trazida na alma não é fixável pela escrita – o que torna mesmo legítima, e inquietante, a indagação sobre que apreço

²³ Cf. Trabattoni (2003, p. 101).

²⁴ κτήμᾳ τε ἐς αἰεὶ μᾶλλον (*História da Guerra do Peloponeso*, I.22), trecho em que Tucídides, ao refletir sobre sua escrita da história dessa grande guerra, prima pela clareza das investigações dos ocorridos, a fim de servir para futuras circunstâncias similares, dado o traço humano que ela conserva inevitavelmente. O mito sobre Thoth, narrado no *Fedro*, parece corresponder em parte a essa herança de conservação que se destaca em Tucídides, e que parece importante para entender o esmero de Euclides em *Teeteto*: quer dizer, a tentativa de tornar *herança* a limitação de o *lógos* recriar o que aconteceu, numa mumificação do passado.

poderia Platão, como autor do *Fedro*, demonstrar com a dedicação que ele conferiu ao exercício da escrita²⁵.

De certo modo, é possível dizer que o *Teeteto* é, ainda mais que o *Fedro*, o diálogo decisivo de Platão acerca desse efeito bumerangue da escrita – quer dizer, acerca da fixidez almejada pelo texto e da fixidez impossível da verdade. Nesse ponto, entendo que a dialética megárica, como enquadramento propício para produzir esse efeito, torna-se uma estratégia platônica, quase sempre não percebida, para diagnosticar os embates em torno da *epistéme*. Isso porque, lembrando-nos da sugestiva definição feita em *Crátilo*, o tema da *epistéme* aparece deveras acomodado ao da escrita: ao tomar “o próprio nome da ciência” (*epistéme*) em sua ambiguidade, Sócrates constata estarmos a sinalizar, com ele, a pretensão de fixar na alma as coisas que seguem seu fluxo ao nosso redor (ἴστησιν ἡμῶν ἐπὶ τοῖς πράγμασι τὴν ψυχὴν ἢ ὅτι συμπεριφέρεται. 437a). *Epistéme* é o nome com que se vinculam outros, num campo semântico cujas notas reúnem noções como as de estabilizar, cravar, reter, fazer durar, permanecer. Um campo semântico que permite a Sócrates mencionar, por exemplo, que “a ‘investigação’, de certo modo, [possui] o sentido de fixar o fluxo” (ἡ ‘ἱστορία’ αὐτό που σημαίνει ὅτι ἴστησι τὸν ῥοῦν. *Crátilo*, 437b). Mas há, sem dúvidas, uma ironia nessa proposta de definição, claramente determinada pelo anseio em *fixar a noção de que pretendemos fixar algo* das coisas em nós – e se não é de bom tom levar em conta muitas das elaborações etimológicas ventiladas por Platão em seu *Crátilo*, também não o seria rejeitar outras indicações jocosas feitas por um escritor que pretende filosofar brincando com sua escrita²⁶.

Esse jogo de afirmar negando e de negar afirmando, em *Teeteto*, ganha contornos de maestria. A moldura euclidiana, com a qual Platão nos

²⁵ Em sua *Carta VII* (341b-c), Platão chegou mesmo a problematizar qualquer acesso que alguém alegasse possuir de seus ensinamentos essenciais através da escrita, “pois não é algo que possa ser dito em palavras, como os demais saberes” (*mathemata*).

²⁶ Sobre a escrita como brincadeira, ver *Fedro*, 276d. também Górgias assim se pronuncia, ao final de seu *Elogio de Helena*.

faz ler sua representação da maiêutica de Teeteto, insere-nos na própria constituição do discurso escrito como modelo para a encenação da dialética socrática. Lemos, propriamente falando, um texto de Euclides. Ele o escreveu a partir de uma dedicação algo exemplar, que nos permite verificar de que modo a dinâmica entre oralidade e escritura fora vivenciada por aqueles homens ao longo da convivência com Sócrates. Ouçamos Platão emular as palavras de Euclides, que nos conta de que maneira ele se pôs a rememorar a conversa que Sócrates lhe dissera haver travado com o jovem Teeteto:

Mas, na ocasião, indo diretamente para casa, escrevi memoriais, e, posteriormente, de acordo com o tempo livre, ao ir rememorando, ia escrevendo; e todas as vezes que voltava à Atenas, interrogava Sócrates repetidamente sobre o que não havia lembrado e, vindo para cá, corrigia; de modo que praticamente a conversação toda está escrita por mim. (*Teeteto*, 142d-143a – tradução de Iglésias e Rodrigues, com modificações)

Encontramos, aqui, indícios importantes para o entendimento do contexto socrático, no que diz respeito aos ditos *logoi sokratikoi*. Ao que tudo indica, havia o costume de Sócrates narrar (*διηγέομαι*. 143b) os diálogos que tivera, e que por certo reverberavam temas e problemas fundamentais postos sob seu escrutínio filosófico²⁷. Parece ter havido também o incentivo do mestre a que seus companheiros realizassem tais rememorações, das quais se destaca, ao menos da parte de Euclides, a atitude de pô-las a escrito. Podemos pensar essa atitude, no interior do *lógos* platônico, como uma pequena nota irônica sobre Euclides. A descrição da cena que abre o *Teeteto* esboça um louvor ao esmero do megarense, à sua dedicação a reconstituir o legado discursivo do mestre, ao mesmo tempo em que ela nos faz entrever a ressalva quanto à sua memória possivelmente

²⁷ O próprio Teeteto comenta (148e) ter ouvido relatos sobre o tipo de pergunta que Sócrates desenvolvia.

débil, que talvez explique todo o seu empenho para reconstituir as palavras de Sócrates e de Teeteto. Conhecemos, por alguns testemunhos, a aplicação com que Euclides havia realizado viagens de Mégara a Atenas, vestindo-se de mulher para não ser detido pelos exércitos das duas cidades em guerra. Platão sabia, por certo, que uma ressalva contra a qualidade da memória de Euclides atentava contra seu socratismo exemplar²⁸. Talvez o próêmio de *Teeteto* não fosse, então, uma ressalva à fraca memória de Euclides, mas a um traço característico do desafio que a escrita exigia, pela tarefa de registrar e de fixar o que não pode ser fixado jamais. Se o diálogo que lemos é o resultado desse desafio, torna-se praticamente impossível lê-lo sem levar em consideração a natureza do *lógos*, da *alétheia*, e da suposta coalescência que entre eles a *epistéme* e a *graphé* invocam.

Ainda mais inquietante se constata esse recurso platônico em retratar o esforço de escritura a partir de um filósofo que conferiu destaque à incapacidade de o discurso estabelecer o que há de maior valor à vida humana: o bem que orienta as ações. Se a dialética do megarense serve tão somente para um efeito exortativo, para um expurgo das opiniões que falseiam a vivência plena da ação sábia, então será preciso encontrar no seu esmero literário, antes de qualquer conhecimento *fixado* sobre o que quer que seja, o registro das idas e vindas que sacodem a alma até vê-la descobrir, até fazê-la dar à luz uma nova compreensão²⁹. Não deixa de ser emblemática a presença, no *Teeteto*, texto ‘escrito’ por Euclides, da especificação da arte socrática como uma *maiêutica*. Em que pese essa novidade terminológica, que acredito dever-se exatamente por ser da ‘autoria’ de Euclides o texto que lemos, não faltam referências em outros socráticos ao caráter erótico-

²⁸ Isso porque a memória, desde as referências burlescas sobre o ensinamento de Sócrates em *Nuvens* de Aristófanes, aparece como decisiva à constituição do filósofo e do trabalho filosófico. Acerca da notícia sobre Euclides no testemunho de Tímon, e sua aplicação exemplar no interior do seio socrático, ver Alencar (2019).

²⁹ Refiro-me aqui a um procedimento tão destacado em Sócrates que a própria comédia *Nuvens* de Aristófanes chegou a pô-lo em cena: “Vamos, mãos à obra, prepara o velhote para a iniciação no ensino, sacode a inteligência dele e o experimenta no saber” (*Nuvens*, v. 476-7). Para uma análise da peça cômica como testemunho socrático, ver C. Alencar (2021).

pedagógico da investigação dialógica preconizada por Sócrates, do qual o exercício maiêutico aparece aqui como apenas mais um do campo semântico ligado ao erotismo³⁰. “Mais um” não diz exatamente o que pretendo: na verdade, sob a pena de Platão, o que observamos é, na arte maiêutica, a imagem mais ampla possível da finalidade ética presente no exercício erótico do diálogo em Sócrates.

Uma finalidade, portanto, que não é apenas obtida ao final do processo, mas é ela, sobretudo, o princípio, aquilo que desde a origem posiciona o filósofo e o seu modo típico de discursar. Desde o início, até o final, a arte maiêutica conforma a maneira pela qual Sócrates se vê motivado a dialogar com o jovem Teeteto. Leiamos de que modo, ao final, Sócrates e Teeteto se entendem acerca do tipo de bem que se obtém com a maiêutica:

SOC – Será que então, amigo, ainda estamos prenhes de algo e sentimos dores de parto acerca da ciência ou <já> demos à luz tudo? TEE – Sim, por Zeus. Eu, pelo menos, disse, graças a ti, muito mais coisas do que as que eu tinha em mim. SOC – Então, não é?, a arte maiêutica diz-nos todas essas coisas serem ventos e não merecedoras de alimentação (πάντα ἢ μαιευτική ἡμῖν τέχνη ἀνεμιαῖά φησι γεγενῆσθαι καὶ οὐκ ἄξια τροφῆς). TEE – Perfeitamente. SOC – Se, então, depois disso, tentares tornar-te prenhe de outras coisas, Teeteto, e se, realmente, estiveres <prenhe>, estarás, devido à investigação de agora, cheio de coisas melhores; mas se estiveres vazio (κενός), estarás menos pesado aos que convivem <contigo> e mais dócil, prudentemente não acreditando saber o que não sabes. (οὐκ οἰόμενος εἰδέναι ἂ μὴ οἶσθα. *Teeteto*, 210b-c – tradução de Iglésias e Rodrigues)

A metáfora do vento e do vazio chama a atenção de quem compreende, desde a *Apologia*, de Platão, a influência da imagem das

³⁰ A gravidez intelectual aparece, em destaque, durante o discurso de Diotima em *Banquete*, 206b.

nuvens para caracterizar o procedimento socrático³¹. Mas a metáfora também aparece ao início do diálogo, quando Sócrates pretende esclarecer a tese sobre o homem-medida de Protágoras, que se faz vincular à primeira formulação de Teeteto: não sendo possível a um homem sábio dizer tolices, deve Protágoras ter querido dizer que, por exemplo, ao soprar o mesmo vento (ἀνέμου τοῦ αὐτοῦ) uns o sentem frio, outros, fortemente, de modo a fazer de nós, segundo Protágoras, a medida do que seja o “sopro mesmo” (ἐαυτοῦ τὸ πνεῦμα. 152a-b). O fato de Teeteto confirmar ter tomado ciência dessa doutrina pela leitura (ἀναγινώσκω) é aqui sugestivo: por oposição a fixidez escrita do saber de Protágoras, a explicação socrática, em suas sucessivas tentativas de compreender o sofista a ponto de chegar a ‘defendê-lo’ (168d-170a), provocam Teodoro a assumir, com veemência, que a tradição dos mobilistas odeia, com toda sua força, qualquer possibilidade de haver algo fixo (179e-180b). A escrita, nesse caso, é mero pretexto: quando se lhes indaga o que dizem, “arremessam, como que atirando de uma aljava, formulazinhas enigmáticas, e, se buscas obter uma explicação disso, <perguntando> o que quer dizer, serás atingido por uma outra <formulazinha>, que, quanto à novidade, é <apenas> alteração de nomes” (180a). A ressonância do método dos erísticos parece aqui bastante evidente. Ela se torna ainda mais interessante quando a utilização dessa imagem do vento e das nuvens ocorre no trecho em que Sócrates, reverente à doutrina dos que defendem a imobilidade, como Parmênides e Melisso, evita discuti-la para não *nublar* a questão sobre a *epistême* e a maiêutica de Teeteto.

E o mais grave é que aquilo por conta de que a discussão se lança – a propósito da ciência, o que afinal ela é – fica sem exame, devido às questões que irrompem desordenadamente, como foliões, se se lhes dá ouvido. E sobretudo esta que estamos despertando, imensa pelo tamanho, se alguém a examina como um acessório, sofreria algo indigno, e se de maneira suficiente, alongando-se, fará nublar (ἀφανεῖ) <a

³¹ Sobre a intertextualidade do testemunho de Platão, em seu diálogo com a peça *Nuvens* de Aristófanes, ver C. Alencar (2021).

questão> da ciência. É preciso pois <não fazer> nem uma coisa nem outra, mas sim tentarmos nós, pela arte maiêutica, livrar Teeteto daquilo de que ele está prenhe a respeito da ciência. (*Teeteto*, 183e-184a – tradução de Iglésias e Rodrigues com alterações)

Não resta dúvidas de que, sendo o *Teeteto* o texto em que se representa a maiêutica socrática e no qual se evita pôr em questão o princípio de univocidade que permite os argumentos capciosos, a finalidade última da discussão não se revela *epistemológica*, e sim *ética* – ou nas palavras de Butti, “a investigação sobre o conhecimento não pode ser separada do problema da sabedoria e implica, por conseguinte, a questão da filosofia na sua identificação com a sabedoria”³². Trata-se de livrar Teeteto das opiniões falsas, aquelas que serão postas sob exame durante a segunda definição, e sobre as quais se conclui serem impossíveis de conhecer o que são (τὸ δ’ ἐστὶν ἀδύνατον γνῶναι) caso, antes, não se saiba o que a *epistémé* é (*Teeteto*, 200d). Há, então, claramente, a suposição de que existe um modo de se livrar das opiniões falsas que parte da fixidez epistêmica para obter ganho ético. Esse procedimento, nomeado como maiêutica, deve ser capaz de, ao examinar o *lógos* a partir da fixação de seus limites, tornar a alma *sensível* à *areté* e *sophía*.

O diálogo, portanto, articula a descrição sobre os efeitos da maiêutica, reproduzida acima, com a caracterização inicial de Sócrates como alguém agraciado com a arte divina de parir almas (149a-151d), de forma a representá-la como a técnica pela qual a filosofia circunscreve o exame do saber ao âmbito do agir melhor. Nenhuma novidade a quem tenha dado a devida atenção à digressão (172c-177b)³³: ali Sócrates denuncia que, diferente do filósofo, aqueles que não seguem o paradigma divino, o da

³² Cf. Butti (2004, p. 29).

³³ Para Burnyeat (p. 35-36), a interrupção da discussão sobre a *epistémé*, bem ao meio do diálogo, lança luz ao que Platão tinha em mente com a digressão, a fim de sinalizar que a investigação sobre o conhecimento “is important because there are certain things it is important to know”.

verdadeira habilidade do homem (ἡ ὡς ἀληθῶς δεινότης ἀνδρὸς) cujo saber é sabedoria e verdadeira excelência (ἡ τούτου γνῶσις σοφία καὶ ἀρετὴ ἀληθινή. 176c), e não o seguem por estarem demasiado convencidos de que o melhor é apenas não parecer ser mau e sim bom, só quando são chamados a justificarem seus valores privadamente, nas circunstâncias em que Teeteto se encontra, acabam, então, insatisfeitos consigo mesmos sobre o que dizem (οὐκ ἀρέσκουσιν αὐτοὶ αὐτοῖς περὶ ὧν λέγουσι. *Teeteto*, 177b). Não surpreende que Teodoro tenha podido acompanhar mais facilmente a digressão do que a dialética (177c): aquela se dirige a um tipo de ouvinte/leitor, à primeira vista, menos flexível ao exame, articulando certa doutrina sobre o modo de vida da filosofia caracterizado em oposição ao da sofística, e o faz indicando a dialética privada do face-a-face como método capaz de neutralizar a retórica das multidões. Quero dizer, a digressão situa a dialética em função de sua finalidade ética. Creio, por isso, que a caracterização dos modos de vida, ao contrário do que supõe os comentários de Burnyeat³⁴, são essenciais para enquadrar, junto com a descrição da arte maiêutica, toda a educação de Teeteto, ao dispor a *sophía* como razão de ser da melhor escolha, no interior da qual a própria *epistéme* serve como recurso dialético para flexibilizar a alma do jovem interlocutor de Sócrates em direção à excelência. Isso nos permite reconhecer, de maneira mais adequada, as relações fundamentais entre *sophía* e *epistéme*.

Vejamos. Antes de descrever sua arte, a partir da *aporia* de Teeteto em dores de parto, Sócrates refere-se a uma pequena *aporia* com a qual ele mesmo, toda vez, se vê aturdido. A dificuldade, posta literalmente como objeto do diálogo que se segue, apesar de quase sempre preterida por comentários ao texto, se enuncia por um jogo de palavras: “o aprender não é o tornar-se mais sábio acerca daquilo que se aprende?” (οὐ τὸ μανθάνειν ἔστιν τὸ σοφώτερον γίγνεσθαι περὶ ὃ μανθάνει τις; 145d) – é na referência

³⁴ Para Burnyeat (1990, p. 36), a mera sugestão ética feita pela digressão, dirigida a tipos como Teodoro, “it is a feature of this interpretation that it gives the Digression the weight which it is clearly meant to have, while leaving it a digression which not interfere with or contribute to the main inquiry”.

ao aprender que o sábio é dito saber. A questão surge, deve-se constatar, num típico contexto erótico³⁵, no qual Sócrates, a fim de se aproximar de algum jovem, geralmente põe em xeque a relação de aprendizado que eventualmente este possua com outro mestre. Teeteto, aluno de Teodoro, deve ter aprendido, com este, muitas coisas relativas à geometria, astronomia, música e cálculos. Ao voltar a atenção de Teeteto para o aprender (τὸ μαθάνειν), Sócrates desloca-o da esfera de influência do matemático Teodoro e, então, daquela fixidez que é própria à natureza dos números, e da rigidez de quem se mostra velho demais para aprender (146b; 177c). A estratégia erótica de Sócrates está, assim, em direcionar Teeteto para o movimento, para a ação (τὸ μαθάνειν) como território do saber. A contraposição entre rígido e fluido, ou entre estagnado (ἀήθης) e buliçoso (ἐπίδοσις), situa o exercício maiêutico como uma dinâmica em que, da variedade dos termos fixados pela linguagem, é-se conduzido para a unidade apreensível que lhes escapa.

É por esse motivo que, assim seduzido para a conhecida paixão de Sócrates pelos discursos (ὕπὸ φιλολογίας. 146a), Teeteto irá propor o primeiro esforço de apreensão da *epistéme* como dizendo respeito tanto às matemáticas, aprendidas com Teodoro, como às *tékhnai*, entre as quais Sócrates situará a maiêutica. O jovem, então dividido entre ambos os mestres, confunde o movimento da ação de aprender com os conteúdos que chegam a ser aprendidos. Em ambos os casos, ele se refere àquilo de que *epistéme é epistéme*. Faz-se preciso um novo movimento de Sócrates. O filósofo parteiro orienta o olhar de Teeteto, agora, para o que seria “saber o que a *epistéme* é por ela mesma” (γινῶναι ἐπιστήμην αὐτὸ ὅτι ποτ’ ἐστίν. 146e), através do caso do barro. Usando o recurso matemático das *dynámei* (147d-e), o jovem finalmente se insere, não sem *aporia*, na ambiência socrática do exercício em buscar elaborar um *lógos* capaz de enlaçar (λαβεῖν) a unidade da *epistéme*: lemos, assim, que o aprendizado resulta em uma definição que *abarca, numa forma única, as múltiplas instâncias de*

³⁵ Como ocorre claramente, por exemplo, no papel assumido por Sócrates em *Lísis* (206e-207b).

algo (περιλαβεῖν ταύτας πολλὰς οὔσας ἐνὶ εἴδει. 148d). Sem se dar conta, Teeteto está posto numa corrida em que Sócrates, como vencedor, mostra-lhe os louros já recebidos. O caminho pelo qual Teeteto se tornará mais sábio ao final é forjado na busca dessa *epistéme* já definida como princípio da ação de buscá-la. Sendo a sabedoria o que se obtém no ato de aprender, poderíamos dizer, caracterizando o lugar que cabe à *sophía* e à *epistéme*, que *sabemos* quando aprendemos a estabelecer a definição como princípio epistêmico.

Gostaria de assumir, portanto, a definição como sendo o princípio mais adequado para o que durante todo o diálogo se busca estabelecer como *epistéme*. A suposta aporética do *Teeteto*, defendida por diversos comentadores, parece desconsiderar definitivamente essa definição de Sócrates³⁶. Pois se não é possível definir algo sem saber antes o que ele é, já que o uso do nome pressupõe algum saber (οἶτι τίς τι συνήσιν τινοσ ὄνομα, ὃ μὴ οἶδεν τί ἐστιν. 147b), Sócrates não estaria justamente propondo *epistéme* como o nome capaz de designar a ação de περιλαβεῖν ταύτας πολλὰς οὔσας ἐνὶ εἴδει? Nesse caso, o que se diz como *epistéme* está no ato de fixar, pelo *lógos*, a forma única de uma multiplicidade. Uma tal definição, no entanto, deverá também ela ser dialeticamente invalidada. Se pela dialética megárica foi possível compreender a incapacidade do *lógos* em dar conta de algo real, que é uno em função do bem com o qual lidamos em nossas escolhas, o exemplo que Sócrates utiliza para invalidar a terceira acepção de *lógos*, no âmbito da terceira definição possível de *epistéme* (201b-210a), torna-se irresistivelmente megárico.

Conhecer (γινώσκω) Teeteto não se resume ao que sobre ele é possível dizer – pois o *lógos*, acrescido à opinião que se tem sobre o jovem a partir de seu nariz singularmente arrebitado (ἡ σιμότης), tende a elucidar a diferença (ἡ τῆς σῆς διαφορότητος ἐρμηνεία. 209a) que, no entanto, só

³⁶ A título de exemplo: “the definition of knowledge is hard to attain, and is, the fact, not attained in this dialogue” (Fowler, 1922, p. 8). Vale notar de que modo Victor Goldschmidt (2002) caracteriza a aporética do diálogo, entre eles o *Teeteto*, como o impasse que “desperta a reflexão”, submetida ao interesse purgativo da dialética.

pode ser apreendida pela ação de *ter visto* Teeteto (ἐγὼ ἐώρακα διάφορόν. 209c). No *lógos*, tal elucidação é sempre tentativa, sempre aproximativa, porque as palavras, ao significarem algo em comum (τῶν κοινῶν τι), não substituem a particularidade da opinião que apreende a diferença singular de cada ente (περὶ τὴν διαφορότητα ἄρα καὶ ἡ ὀρθὴ δόξα ἂν εἴη ἐκάστου περὶ). A dita “exortação de cego” (τυφλοῦ παρακέλευσις. 209e) dirige-se àqueles que, acreditando ser o *lógos* capaz de servir como marca da verdade reconhecida pela percepção, pretendem fixar com palavras, signos de qualidades gerais, aquela unidade singular que só se apreende pelo movimento da reflexão. O princípio dialético estabelecido ao início da maiêutica é, agora, invalidado como resíduo para a verdade buscada, porque não há no *lógos* fixidez possível. O diálogo *Teeteto* parece melhor caracterizado não como aporético, e sim dialético: a definição de *epistémē*, situada desde o princípio do método, conduz Teeteto a, por ela, desconfiar da capacidade de o *lógos* dar conta de enlaçar a unidade do que está sempre posto bem diante do seu nariz. O último dos filhos gerados pelo jovem Teeteto fecha o círculo maiêutico de seu exame – círculo que só não é vicioso, como os paradoxos erísticos tão comuns a tradição dos megáricos³⁷, porque esteve, desde o início, prefigurado pela sabedoria, e seu fundamento no aprendizado como finalidade ética.

A irresistível circularidade dos exercícios socráticos, também a ambiguidade com que os termos são utilizados, não surpreende quem está

³⁷ É particularmente sugestiva a maneira pela qual Sócrates, no *Eutidemo* de Platão, procura desfazer o tipo de jogo de palavras que cria, para Clínicas, um paradoxo: “Pois primeiro, como diz Pródico, é necessário aprender sobre a correção dos nomes. É isso que também estão mostrando para ti os estrangeiros: que não sabias que os homens dão o nome de “*manthánein*”, por um lado, a algo tal qual o seguinte: quando alguém, não tendo a princípio nenhuma ciência sobre certa coisa, em seguida, posteriormente, adquire essa ciência; por outro lado, dão o mesmo <nome> também quando <alguém>, já tendo essa ciência, com essa mesma ciência examina essa mesma coisa, seja ela objeto de ação ou de discurso; de preferência, dão a isso o nome de “*suniénai*”, e não “*manthánein*”, mas há ocasiões em que também <empregam o nome> “*manthánein*”. A ti, como eles estão mostrando, passa despercebido que a mesma palavra é aplicada a homens em condições opostas: ao que sabe e ao que não <sabe>” (Platão, *Eutidemo*, 277e-278a). O mesmo paradoxo de tipo erístico é o que, em *Mênon* (80d-e), conduz à apresentação da doutrina sobre a reminiscência.

familiarizado com o *Teeteto*. Essa circularidade, que Sócrates descreve como uma cegueira inebriante, é na verdade a matriz do seu procedimento dialético, que pretende, com o reconhecimento da limitação do discurso, apresentar a *epistême*, definida pela estrutura da definição³⁸, como modelo de exame para finalidades éticas. A mencionada *aporia* de Sócrates encontra-se, desde o início até o final, disposta no interior de seu exercício filosófico, de sua *tékhne*: afinal, como dizer do sábio, posto sob o paradigma divino da digressão, que ele *possui* sabedoria, enquanto um discurso fixo a ser acrescentado à opinião formada sobre as coisas (208e; 209e)? É porque não faz sentido compreender sabedoria como conhecimento que Sócrates mantém a dificuldade até o fim, de modo a considerar o movimento de vir a saber (*gignoskein*) como princípio da educação obtida pelo exame das opiniões em discurso. Se a *aporia* de Sócrates não parece ter sido a de Platão, que havia proposto as Formas como objeto da *epistême* em *Fédon* e *República*, por exemplo, devemos entender o *Teeteto* não como recusa ou revalidação por Platão de sua doutrina, mas como uma consideração platônica dos limites da técnica socrática. O que está em revalidação nos diálogos tardios é o legado de Sócrates – legado que é atualizado por Platão a partir do socrático mais exemplar, Euclides, apresentando-o como um exercício de educação não apenas do jovem Teeteto, mas também, na medida do possível, de seus leitores.

Considerações finais

O *Teeteto* de Platão, segundo a moldura megárica com a qual foi escrito, pretende ser bem mais do que uma dialética negativa a sugerir às Formas como solução para a questão do conhecimento. Ele pretende pôr, a

³⁸ Burnyeat chega a perceber a ambiguidade e a circularidade no trato de Platão sobretudo quanto à 3ª definição de Teeteto, mas propõe dever-se, antes, a implicações possíveis do uso do grego pelo autor dos diálogos, que trata como expressões intercambiáveis “conhecer X” e conhecer o que é X” (1990, p. 222, n. 106). A mim, contudo, o traço intercambiável entre *conhecer* e *definir* já está determinado pela arte maiêutica de Sócrates desde o início, na distinção necessária apontada entre sabedoria e conhecimento (145d).

pretexto do jovem Teeteto, as diversas concepções acerca da *epistême*, oriundas de posturas distintas entre os pertencentes ao círculo socrático, sob o escrutínio circunstancial de um Sócrates que exercita, até às últimas consequências, seu método de exame ético. Deste método, Euclides teria sido o representante exemplar: sua presença como ‘escritor do diálogo atesta ao mesmo tempo a agudeza lógica e o efeito ético contagiante da dialética megárica. Àquilo que o prólogo destacou ser memorável nas personagens de Teeteto e Sócrates, soma-se este tributo platônico ao amigo megárico. Platão se firmava, para os jovens interessados na educação filosófica possível de ser obtida em Atenas, como único capaz de verdadeiramente realizar o legado de Sócrates, avançando para além dos limites em que, o diálogo nos sugere, seus amigos e rivais acabaram condenados.

A dialética só funciona com a perspectiva de se obter a definição como certo *lógos* fixo e único sobre a variedade das coisas. A unidade aparece, desse modo, no centro da dinâmica maiêutica. Não como resultado, mas como princípio jamais posto em questão. A essa definição, fiz referência como o que há de mais adequado para a aplicação do termo *epistême*, que enreda Teeteto numa circularidade só efetivada ao final, quando se declara a impossibilidade de o *lógos* dar conta de definir algo apreendido como unidade – círculo do qual só se pode escapar, sobretudo nós, leitores, pela consideração da maiêutica e da digressão enquanto estabelecimento das imagens que dissociam *epistême* e *sophía*, subordinando a primeira à última. Já tivemos a oportunidade de observar em que medida a unidade é conceito central para o empreendimento filosófico de Euclides de Mégara. A multiplicidade, para ele, inexistente, se por ‘multiplicidade’ entendemos a aplicação de nomes diversos ao que se constitui único. A unidade do bem, estabelecida como finalidade das ações humanas, faz com que se entenda o discurso como o reduto em que somos, propriamente, sábios ou ignorantes, a depender do modo pelo qual nos valem das palavras, se dependentes delas ou não.

A referência à escrita, recuperada ao final do diálogo pela fixação da acusação de Meleto (*graphé*) contra Sócrates, e da qual o filósofo pretende tomar ciência após seu longo debate com Teeteto e Teodoro, com

a promessa de se encontrarem no dia seguinte para continuá-lo, jamais parece perder de vista o traço de movimento que é próprio ao saber, e que, por isso mesmo, põe os limites de toda fixação. Euclides, que no prólogo é apresentado como um diligente copista das palavras de Sócrates, na tentativa heroica de fazer durar a dinâmica educativa da filosofia, serve a Platão não apenas como um companheiro capaz de pôr em xeque o saber de seus rivais socráticos, mas sobretudo de estabelecer, para seus leitores, a vivência do exame dialético de Sócrates como o genuíno intercurso pelo qual a alma pode libertar-se das cadeias que lhe aprisionam dentro da caverna. Se esse intercurso se mostrava irresistível, como a memória de Sócrates faz crer, seu mais exemplar continuador, sob a pena de Platão, parece ainda conservar, ele também, a sedução com que o *lógos* diz tudo sem efetivamente dizê-lo.

Referências

- ALENCAR, Mathias de. *A filosofia de Sócrates: o cuidado de si como exercício da excelência*. São Paulo, Pimenta Cultural, 2021. DOI: <https://doi.org/10.31560/pimentacultural/2021.554>
- ALENCAR, Cesar de. “Para um socratismo exemplar: Euclides de Mégara e a filosofia do Bem”, in *Investigação Filosófica*, Macapá, v. 10, n. 1, p. 15-30, 2019. DOI: <https://doi.org/10.18468/if.2019v10n1.p15-30>
- ALENCAR, Cesar de. “Prolegômenos à comédia de Aristófanes como testemunho socrático”, in *Letras Escreve*, Macapá, v. 11, n. 4, p. 18-30, 2021.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. 3 vols. Tradução, introdução e notas da edição italiana de Giovanni Reale por Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 2013.
- BERTI, Enrico. *Contradição e Dialética nos antigos e modernos*. Tradução de José Bortolini. São Paulo, Paulus, 2013.
- BOSTOCK, David. *Plato's Theaetetus*. New York, Oxford University Press, 1988.
- BRANCACCI, Aldo. *Oikeios Logos*. Linguagem, dialética e lógica em Antístenes. Tradução de J. Prezotto e S. Petry. São Paulo, Loyola, 2019.
- BURNYEAT, Myles. “First Words: A valedictory lecture”, in *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, 43: 1-20, 1997. DOI: <https://doi.org/10.1017/S006867350000211X>

- BURNYEAT, Myles. *The Theaetetus of Plato*, Introduction to M. J. Levett (trans.). Indianapolis, 1990.
- BUTTI, Paulo. *Platão: uma poética para a filosofia*. São Paulo, Perspectiva, 2004.
- CORDERO, Nestor. “L’invention de l’école éléatique (Platon, Sophiste 242d)”, in *Études sur le Sophiste de Platon*, Aubenque (org.), Napoli, Bibliopolis, p. 93-124, 1991.
- COOPER, John. *Plato's Theaetetus*. New York, Harvard University/Routledge [Ph.D. diss. facs. repr. of 1967: 1990], 2015.
- CORNFORD, Francis. *Plato's Theory of Knowledge*. London, 1935.
- DORION, Louis-André. “Euthydème et Dionysodore sont-ils des Mégariques?”, in *Plato. Euthydemus, Lysis Charmides*. Proceedings of the V Symposium Platonicum, T. Robinson; L. Brisson (eds.), Sankt Augustin: Academia Verlag, p. 35-50, 2003.
- FOWLER, Harold. *Plato with an english traslation*, vol.2: Theaetetus-Sophist. London, Heinemann, 1992.
- GARDELLA, Mariana. *Las críticas de los filósofos megáricos a la ontología platónica*. Buenos Aires, Editorial Rthesis, 2015.
- GOLDSCHMIDT, Victor. *Os diálogos de Platão*. Tradução de Dion Macedo. São Paulo, Loyola, 2002.
- ISOCRÁTES. *Discursos*. Introducción general de Juan S. Codoñer, traducción y notas de Juan M. G. Hermida. Madrid: Gredos, 1982.
- KAHN, Charles. *Platão e o diálogo pós-socrático: o retorno à filosofia da natureza*. Tradução de Dennys Xavier. São Paulo, Loyola, 2018.
- LONG, Anthony-Arthur. ‘Plato's Apologies and Socrates in the Theaetetus’, in *Method in Ancient Philosophy* J. Gentzler (ed.), Oxford, 113–36, 1998. DOI: <https://doi.org/10.1093/oso/9780198235712.003.0005>
- MARQUES, Marcelo. *O caminho poético de Parmênides*. São Paulo, Loyola, 1990.
- MÁRSICO, Claudia. “Intra-Socratic Polemics in Plato’s Theaetetus: Antisthenes and the Dream Theory”, in *Plato’s Theaetetus Revisited*. Edited by Beatriz Bossi and Thomas M. Robinson. Ed. Gruyter, 2020. DOI: <https://doi.org/10.1515/9783110715477-014>
- MCDOWELL, John. *Plato: Theaetetus*. Translated with notes. Oxford, Clarendon Press, 1973.

- MULLER, Robert. *Les Megariques*: Fragments et témoignages. Paris, J. Vrin, 1985.
- PLATÃO. *Carta VII*. Tradução de Trindade dos Santos e Juvino Maia Jr. Rio de Janeiro, Ed. PUC-RIO; São Paulo, Loyola, 2008.
- PLATÃO. *Crátilo*. Tradução e notas de Celso Vieira. São Paulo Paulus, 2014.
- PLATÃO. *Eutidemo*. Tradução, apresentação e notas de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-RIO; São Paulo: Loyola, 2011.
- PLATÃO. *Teeteto*. Tradução, apresentação e notas de Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Ed. PUC-RIO; São Paulo: Loyola, 2020.
- RICOEUR, Paul. *Interpretation Theory*: discourse and the surplus of meaning. Texas Christian University Press, 1976.
- ROSSETTI, Livio. *O diálogo socrático*. São Paulo, ed. Paulus, 2015.
- SEDLEY, David. *The Midwife of Platonism*: Text and Subtext in Plato's *Theaetetus*. New York, Oxford University Press, 2004. DOI: <https://doi.org/10.1093/0199267030.001.0001>
- SCHLEIERMACHER, Friedrich. *Hermenêutica*. Arte e técnica da interpretação. Tradução de Celso Braida. Petrópolis, Vozes, 2010.
- STERN, Paul. *Knowledge and Politics in Plato's Theaetetus*. Cambridge University Press, Cambridge, 2008. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511551246>
- TRABATTONI, Franco. *Oralidade e escrita em Platão*. Tradução de Fernando E. de B. Rey Puente e Roberto Bolzani Filho. São Paulo: Discurso Editorial; Ilhéus: Editus, 2003.
- TSCHEMPLIK, Andrea. *Knowledge and self-knowledge in Plato's Theaetetus*. Laham, Lexington Books, 2008.
- VON FRITZ, Kurt. “Megariker”. *Pauly-Wissowa Realencyklopädie der classischen Altertumswissenschaft*, supl. V, Stuttgart, Metzler, p. 707-24, 1931.
- XENOFONTE. *Memoráveis*. Tradução de Ana Elias Pinheiro. Coimbra: CECH, 2009.
- VLASTOS, Gregory. *Socrates: Ironist and Moral Philosopher* (Cambridge), 1991. DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511518508>
- ZELLER, Eduard. *Socrates and the Socratic Schools* (tradução de O. J. Reichel), London, Longmans, Green and Co. (1º ed. 1844-52), 1877.

Abreviaturas

[DL] Diógenes Laércio. Lives of Eminent Philosophers. Ed. R.D. Hicks. Cambridge. Harvard University Press. (First published 1925) (site Perseus), 1972.

DOI: https://doi.org/10.4159/DLCL.diogenes_laertius-lives_important_philosophers_book_vii_chapter_4_dionysius.1925

[FS] Mársico, C. Filósofos Socráticos: Testimonios y Fragmentos, vol. I e II (traducción, introducción e notas). Buenos Aires, Losada, 2012-2014.

[SSR] Giannantoni, G. Socrates et Socraticorum Reliquae, 4 vols. (edição, introdução e notas) Nápoles, Bibliopolis, 1991.

Data de registro: 01/08/2023

Data de aceite: 31/07/2024