

ANTONIO JORGE SOARES

DA NECESSIDADE DO SEDUZIR NA EDUCAÇÃO ESCOLAR

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

FACULDADE DE EDUCAÇÃO

1993

So11n

20346/BC

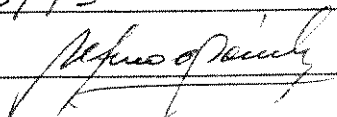
UNICAMP
BIBLIOTECA CENTRAL

ANTONIO JORGE SOARES

Este exemplar corresponde à redação final da
Dissertação defendida por Antonio Jorge Soares
e aprovada pela Comissão Julgadora em

25/10/93

Data: 25/10/93

Assinatura: 

DA NECESSIDADE DO SEDUZIR NA EDUCAÇÃO ESCOLAR

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

FACULDADE DE EDUCAÇÃO

1993

Dissertação apresentada como exigência parcial
para a obtenção do grau de Mestre em Educação
(Filosofia da Educação) à Comissão Julgadora
da Faculdade de Educação da Universidade Esta-
dual de Campinas, sob a orientação do Prof. Dr
Silvio Ancizar Sanchez Gamboa. (f.)

UNIVERSIDADE ESTADUAL DE CAMPINAS

FACULDADE DE EDUCAÇÃO

1993

Comissão Julgadora

Luís Miguel Silva
Presidente da Comissão
Julgadora

A G R A D E C I M E N T O S

A Silvio, meu orientador, que me fez ver o papel da Filosofia para a Educação e que se desdobrou para me ajudar na minha caminhada.

A Miriam, Márcia, Mara, Potira, Cortez e Maria pela compreensível acolhida, sem a qual eu teria muito dificuldade de levar a cabo esta empreitada.

DEDICATÓRIA

Ao meu pai (in memoriam) que, em sua sabedoria, não procurou me moldar.

A minha mãe que não mediu esforços para que eu continuasse estudando.

A iris, minha esposa, que acompanhou meu esforço e sempre esteve ao meu lado.

R E S U M O

A sedução, geralmente, tem sido usada na relação entre amantes, mas este não tem sido seu único emprego. De fato, na Grécia Antiga Sócrates já lançava mãos deste recurso para levar o outro a se descobrir. Aqui abordamos o uso da sedução no processo ensino-aprendizagem a partir do **Mênon** de Platão. Para isso dividimos nosso trabalho em três capítulos. No primeiro, situamos o pensamento de Platão, de forte conotação política, no seio da Grécia de seu tempo. No segundo, detemo-nos no **Mênon**, enquanto apontamento à toda filosofia de Platão, em busca dos recursos da sedução ali inseridos. Por fim, no último capítulo, consideramos as consequências dos ensinamentos extraídos do **Mênon** para nossa realidade de sala de aula de hoje, onde a necessidade do seduzir não deve estar ausente.

S U M A R I O

I. INTRODUÇÃO.....	1
II. CAPÍTULO 1 – Platão: uma visão de seu pensamento	6
1.1. A Grécia no tempo de Platão	9
1.2. Das influências recebidas	18
1.2.1. Heráclito de éfeso	19
1.2.2. Parmênides da Eléia	23
1.2.3. Os pitagóricos	27
1.2.4. Das peças teatrais	29
1.2.5. O movimento sofístico	31
1.3. Abordagem esquemática do pensamento de Platão	50
III. CAPÍTULO 2 – Mênon: um exemplo de sedução	69
2.1. Considerações sobre o Mênon	70
2.1.1. Uma leitura do Mênon	71
2.1.2. Mênon: apontamentos à filosofia de Platão	76
2.2. O papel do mito	91
2.3. O método socrático	95
2.4. Dos recursos da sedução no Mênon	100
IV. CAPÍTULO 3 – Da necessidade da sedução na educação escolar..	
.....	111
3.1. Dos ensinamentos do Mênon.....	114
3.1.1. Provocando a exposição do outro.....	115
3.1.2. Da necessidade do combate e destruição do dogmatismo...	
.....	121
3.1.3. Construindo o saber com sabor.....	127

3.2. Consequências destes ensinamentos	130
3.2.1. Esboço sobre as tendências atuais do pensamento pedagógico.....	131
3.2.2. O discurso do professor	138
3.2.3. Da necessidade da sedução	142
V. Considerações finais.....	148
VI. Bibliografia	155

I N T R O D U Ç Ã O

Não obstante a origem de toda problemática a respeito da Educação escolar residir, preferencialmente, nas questões suscitadas em sala de aula, deparamo-nos, na literatura corrente, com um leque imenso de interpretações e sugestões para uma abordagem desta temática. Cada interpretação, porém, procura abordar o tema, à luz de seus próprios pressupostos, oferecendo uma série de motivos que viabilizaria uma orientação teórica para a prática de sala de aula.

Entretanto, a fundamentação disso ocorre através da crítica às tendências concorrentes, requisito sem o qual não se auto-afirmaria, parece, a tendência acolhida. Este embate, porém, tem restringido toda a discussão a uma auto-afirmação de cada tendência, negligenciando-se, assim, de certo modo, o objeto primeiro da problemática em Educação escolar: a de sala de aula. Por outras palavras, ao se degladiarem em busca da hegemonia, do rótulo de paradigma, as tendências atuais do pensamento pedagógico têm se afastado, mesmo tendo dali partido, da temática de sala de aula. Isto tem desnortado professor e aluno, gerando, de um lado, um exagerado modismo pelo novo e, de outro lado, a angústia estampada no rosto, face aos descaminhos da educação do e no dia a dia.

De fato, o educador, comprometido com sua prática e por isso mesmo angustiado, vê-se obrigado a assumir uma postura, optando por uma das tendências pedagógicas conhecidas. Essa opção, contudo, não o satisfaz plenamente, uma vez que tal

postura, por sua própria natureza, apenas fornece-lhe, quando por ventura o faz, resultados parciais. Entretanto, a realidade exige resultados imediatos. Sendo obrigado a agir num contexto educacional onde chega a faltar até mesmo giz, sua prática resume-se ao poder da oratória. Mas, isso não é tudo. As longas jornadas de trabalho, provocadas pelos baixos salários, o não reconhecimento social de seu trabalho, o envolvimento com as questões existenciais do dia a dia, a necessidade de agir dentro dos parâmetros estabelecidos pelo Estado ou direção da escola, tendem a impulsionar educadores e educandos para um beco sem saída. Desencantados face a vertiginosa queda do nível educacional escolar, são empurrados à evasão, à desistência da profissão, ao fracasso escolar e, conseqüentemente, à angústia, mesmo dispondo de um razoável raio de ação e liberdade.

Com efeito, o processo educativo escolar tem se tornado algo desinteressante, destituído de valores e atrativos. Face a isso, tentaremos, aqui, recuperar parte deste interesse e atrativo, a partir de recursos à sedução, sem a qual, parece-nos, não poderemos restaurar o saber com sabor.

Para isso, recorreremos aos ensinamentos socráticos, segundo Platão, contidos no *Mênon*. Convém, num primeiro capítulo e antes mesmo de determo-nos neste diálogo, traçarmos uma retrospectiva histórica da Grécia Antiga, procurando suscitar os aspectos sociais, políticos e econômicos que contribuíram para que tamanho desenvolvimento ali ocorresse. A seguir, trataremos das mais prováveis influências recebidas por

Platão na formação de seu pensamento: Heráclito, Parmênides, os pitagóricos, as tragédias, os sofistas e Sócrates. Este último será discutido à luz das várias interpretações a respeito de quem ele realmente tenha sido, antes de passarmos a nos deter em Platão. Aqui, antes de apresentarmos uma leitura de seu pensamento, onde destacaremos sua ênfase política, situaremos o **Mênon** como um diálogo do período socrático, sob o qual Platão ainda se encontrava fortemente influenciado pela exuberante figura de Sócrates.

No segundo capítulo, **Mênon: um exemplo de sedução**, procuraremos, num primeiro instante, oferecer uma interpretação livre deste diálogo, para, em seguida, apresentarmos um conjunto de razões, à luz do qual, cremos, o **Mênon** converter-se-á num apontamento genialmente antecipado do pensamento posterior de Platão. A seguir, procuraremos destacar o papel do mito e do método socrático, antes de determo-nos no exame dos recursos de sedução contidos no **Mênon**.

No terceiro e último capítulo, abordaremos a sedução e de como ela, mediante alguns recursos, poderá ocorrer suscitando, assim, o saber com sabor. Convém alertarmos, porém, que não apresentaremos ali quaisquer fórmulas prontas e mágicas para esta problemática, mas ofereceremos algumas sugestões, à luz dos ensinamentos extraídos do **Mênon**, cujas consequências serão abordadas visando explicitar a necessidade do seduzir no discurso do professor em sala como requisito relevante a um desempenho

satisfatório no processo ensino-aprendizagem.

Por fim, apresentaremos nossa bibliografia, não sem antes tecermos nossas considerações finais, sem, contudo, pretendemos esgotar tema tão delicado, amplo e apaixonante, como é o caso da sedução.

C A P Í T U L O 1

Platão: uma visão de seu pensamento

Uma das características fundamentais da Filosofia é a perenidade de seus problemas genuínos. Por outras palavras, os problemas genuinamente filosóficos, por sua própria natureza, não são suscetíveis de soluções, mas apenas recebem propostas de soluções que, por sua vez, dependem da época e dos pressupostos assumidos por aqueles que as apresentam. Assim, os problemas de cunho filosófico ventilados por Platão ainda hoje são abordados e a eles são apresentadas propostas de soluções diversas e até mesmo adversas, como, por exemplo, o problema do conhecimento: é possível se conhecer? Se é possível, o quê? Até aonde? Ora, questões deste tipo não podem ser devidamente compreendidas sem se traçar um quadro geral do pensamento do filósofo em questão.

Face a isso, pretendemos, aqui, considerar o pensamento de Platão, mas, ante a densidade deste, convém, antes de adentrarmos propriamente nele, construirmos um quadro onde a situação geográfica, econômica, cultural e política da Grécia venha à tona. Ainda nesta linha de pensamento e nossa abordagem estaria extremamente deficiente sem isto, pretendemos considerar as influências recebidas, notadamente de Parmênides da Eléia, de Heráclito de Éfeso, dos pitagóricos, dos sofistas, das tragédias, e, principalmente, de Sócrates.

Todavia, uma vez que Platão, quase sempre coloca na boca de Sócrates, sua posição acerca do tema versado, de tal modo que dificulta a distinção entre qual seria seu próprio pensamento e qual seria o pensamento de Sócrates, convém uma análise a respeito do Sócrates de Platão, comparando-o com o de Xenofonte e

com o de Aristófanes, numa tentativa de tornar nítida a linha tão tênue que separa o pensamento de Platão do de Sócrates.

Assim, só após traçarmos tais considerações, encontraremos-nos numa situação favorável, embora ainda não ideal, para abordar o pensamento de Platão. Todavia, não obstante esta pretensão, não alimentamos aqui a ilusão, segundo a qual pode-se suscitar um autor histórico como Platão, depois de tanto tempo e de tantas interpretações, onde erros e acertos foram cometidos, sem sabermos, com certeza, contudo, o que seja acerto ou que seja engano, visto tratar-se apenas de interpretações, cujo teor sofre influências da compreensão que o intérprete empresta ao tema que, por sua vez, depende da formação individual e das influências que sofrera nesta formação. Entretanto, este é um risco inevitável para todos aqueles que ousam se aventurar nos caminhos de uma pesquisa deste quilate.

Ante este fato, nossa abordagem também não passará de exposta às inevitáveis críticas e sugestões. Não obstante isto, estamos convencidos que é a argumentação forte, alicerçada em provas, que irá estabelecer a superação de uma interpretação sobre a outra, gerando, assim, uma compreensão mais rica e mais ampla acerca do tema.

Assim, procuraremos, neste primeiro capítulo, subsidiar, num primeiro momento, o tema central com alguns dados históricos da Grécia no tempo de Platão; em seguida focalizaremos as mais prováveis influências recebidas por ele, na formação de

seu pensamento; para, num terceiro momento, tentarmos suscitar quem de fato foi Sócrates, antes de traçarmos um quadro geral do pensamento de Platão, sem o qual não lograremos o objetivo que pretendemos alcançar neste trabalho.

1.1. A Grécia no Tempo de Platão.

Pretendemos, aqui, apenas fornecer alguns dados referentes à Grécia Antiga, especificamente à Atica¹, na tentativa de subsidiar um quadro contextual, ainda que esquemático e, por isso mesmo, dotado de inúmeras lacunas dignas de discussões, visando uma melhor compreensão do tema que trataremos mais adiante.

Situada na parte meridional da península dos Balcões, a Grécia propriamente dita, de solo rochoso e estéril, mantinha, não sem dificuldades, ante uma crescente população, uma agricultura de subsistência, alicerçada, principalmente, no cultivo da olívia e da vinha, e numa pecuária que lhe proporcionava a exploração de lã e de couro, além da carne. Todavia, a pobreza do solo; a situação climática; o uso de instrumentos rudimentares na agricultura, que proporcionava uma

1. é que Esparta, confinada aos seus limites territoriais, sustentava uma casta militar, em nome de um nacionalismo ferrenho e, por isso, não se abria ao mundo. Cf. MICHELL. *The background of greek economics*, 3. Ver ainda G. GLOTZ. *A cidade grega*, 99.

colheita insuficiente; a expansão populacional, que implicava numa maior carência em gêneros de primeira necessidade; além dos estragos significativos causados pelas guerras; são apontados, pelos historiadores, como os principais motivos pelos quais os gregos se viram obrigados a buscar melhores condições de vida em novas terras².

Assim é que, a partir do século IX ao final do século VII, os gregos estenderam-se em todas as direções pelo Mar Mediterrâneo, cobrindo, além do antigo território, a Magna Grécia, o litoral ocidental da Asia Menor, o sul da Itália, grande parte da Sicília³. Mas, sua expansão marítima atingira, ainda, o norte do Egito (Naucratis) e, passando pelos estreitos de Helesponto e de Bósforo, o Ponto Euxino (Teodósia e Sínope). No extremo ocidental, fôra das Colunas de Hércules, passando pela península Ibérica (Niza, Rose etc.) indo até as cidades de Tiro e Sidon, na Fenícia, no ponto mais oriental da expansão⁴.

Face a isso, o tráfico de mercadorias torna-se abundante. Pobre em matéria-prima e cereais, a Ática passa a importá-los através do porto Pireu. Mas, ante a necessidade de ter algo para trocar, fôra impelida a industrialização do couro, da lã, da cerâmica, das naves e também de armas. Não obstante, a industrialização ter ocorrido em outras cidades gregas fora da

2. Cf. MICHELL. *The background of greek economics*, 3 e 4.

3. Cf. TOUTAIN. *La economia antiga*, 23.

4. Cf. TOUTAIN. *Ibid.*, 26-7 e 63.

Ática, como em Mileto, Corinto e Siracusa, fôra em Atenas que atingira seu ápice⁵.

No período clássico, do século VI ao século IV a.C., tanto no campo quanto na cidade, o trabalho especializado torna-se uma necessidade. Se Ulisses, construtor de navas, confeccionara sua própria casa e cama, com o advento da industrialização, a necessidade de produção em larga escala passa a exigir a divisão e especialização do trabalho⁶.

Ante a expansão das rotas marítimas, embora as rotas terrestres desempenhassem papel não desprezível⁷, surge a necessidade de controle geral destas atividades. Pireu se converte no principal porto, Atenas no principal centro industrial, e, após as guerras médicas, de onde sairia vitoriosa, assume a hegemonia política sobre todo o império marítimo. Em consequência, a Ática consegue impor o predomínio de sua moeda, particularmente o tetradracma⁸.

Internamente, a Ática consegue superar a fome através da importação de grãos, estabelece o trabalho assalariado, fixa um sistema monetário, impõe leis à importação e à exportação e implanta regras de contratos⁹. Em Atenas, sua

5. Cf. TOUTAIN. *La economia antiga*, 44.

6. Cf. TOUTAIN. *Ibid.*, 48-51.

7. Cf. TOUTAIN. *Ibid.*, 60.

8. Cf. *Ibid.*. *Ibid.*, 67.

9. Cf. *Ibid.*. *Ibid.*, 68-71.

capital e principal centro industrial de todo o império marítimo, as mudanças, desde as questões agrárias, tão comuns antes da expansão marítima, até os novos hábitos da população, ante o impulso dado pela indústria e pelo comércio, passam a exigir a necessidade imperante de leis escritas, como forma de fazê-las conhecidas de todos¹⁰. A partir daí, 663 a.C., os legisladores passam a desempenhar um importante papel na vida e na organização das cidades democráticas¹¹.

Em Atenas, em particular, Drácon, em 621/0 a.C., arma o Estado do poder judiciário, fixa as condições de vingança e reconciliação e impõe que as decisões sejam tomadas por unanimidade¹². Sólon, 594/3 a.C., destrói as prerrogativas dos gens, suprime a manutenção da propriedade privada coletiva, proíbe a escravidão por dívidas, estabelece o **habeas corpus** do cidadão ateniense, esforça-se para melhorar a agricultura e o comércio. Embora ao Estado, agora, só haja cidadão livre, mas a riqueza ainda faça a diferença, Sólon estabelece as obrigações e

10. Cf. GLOTZ. *A cidade grega*, 87.

11. Convém chamarmos atenção para o fato de que os gregos distinguem duas espécies de leis: as de caráter divino, **themoi**, teriam sido estabelecidas pelos deuses e regiam da propriedade aos casamentos, até as relações políticas quando não se fazia ainda a distinção entre o espiritual e o temporal; e as de caráter humano, **nómoi**, criadas e fixadas por convenções, para proporcionar o bem comum da coletividade. As da primeira espécie, por não serem passíveis de alterações, sofriam interpretações dos sacerdotes; enquanto que as últimas, sendo necessariamente incompletas, admitiam sempre acréscimos e alterações. Cf. GLOTZ. *A cidade grega*, 113-4.

12. Cf. GLOTZ. *Ibid.*, 101.

direitos de cada classe de cidadãos atenienses e decreta que os pais devem cuidar para que seus filhos aprendam algum ofício¹³. Em 560 a.C., Pisístrato, na figura de um tirano, resolve a questão agrária, favorece ao comércio, edifica o ideal de democracia rural e urbana por meio de festas religiosas e estabelece a obrigatoriedade da educação política para o povo¹⁴. Clístenes, em 508/7 a.C., lançando mãos de uma geometria em divisões decimais, leva a bom termo a constituição democrática iniciada por Sólon, de tal modo que "A Atenas do século V viveu segundo as leis civis de Sólon e as leis políticas de Clístenes"¹⁵. Em 462 a.C., Efialtes retira os poderes jurídicos do Areópago, tribunal de sábios e literatos, e os passa à Assembléia do povo. Após a morte de Efialtes, Péricles, estabelecendo a ação criminal por ilegalidade e autorizando a denúncia do infrator, coloca as leis acima dos caprichos populares e das lutas civis¹⁶. Péricles institui, ainda, os *misthoi*, salários que deveriam ser pagos pelo Estado aos cidadãos que, por ora, exercessem alguma função pública¹⁷. Retringe, também, a cidadania àqueles nascidos de pai e mãe atenienses. Em consequência, o número de cidadãos passa a constituir, ainda mais, uma minoria, se comparado ao número de escravos e metecos juntos¹⁸.

Atenas, cuja população era composta de

13 Cf. GLOTZ. A cidade grega., 101-2.

14. Cf. GLOTZ. Ibid., 102-3.

15. GLOTZ. Ibid., 104.

16. Cf. GLOTZ. Ibid., 105.

17. Cf. Ibid.. Ibid., 106.

18. Cf. GLOTZ. Ibid., 107.

estrangeiros, escravos, metecos e cidadãos, embora esta última se subdividisse em quatro subclasses distintas, conforme o poder econômico que dispusesse¹⁹, restringia a participação das mulheres e das crianças na vida pública, não obstante permitisse, às mulheres, o direito ao trabalho assalariado²⁰. O ancião do sexo masculino, assumia sempre uma posição honrosa quer na paz, quando podia assentar-se no Conselho²¹; quer na guerra, como conselheiro²², quer nos rituais religiosos²³.

Enquanto os **pentacosiomédinos** e os **cavaleiros** eram obrigados a prestarem serviço militar na cavalaria e exerciam os maiores cargos na magistratura, diferindo, particularmente, no fato que apenas os primeiros poderiam comandar uma nau, embora as despesas corressem por sua própria conta; os **zeugitai** serviam como hoplitas, soldados de infantaria protegidos com pesadas armaduras, e pagavam um imposto extraordinário de guerra. Já os **thêtes**, colocados na base da pirâmide da sociedade cidadã de Atenas, serviam na frota como remadores ou, no exército, como infantas levemente armados²⁴. Mas, como no tempo de Clístenes²⁵, o

19. Os **pentacosiodeminos**, proprietários de terras e escravos que obtinham uma produção anual cerca de 260 hectolitros(hl); os **cavaleiros**, que colhiam entre 156 a 117 hl; os **zeugitai** que deveriam produzir entre 104 a 78 hl; e os **thêtes**, que não possuíam terras, ou se as possuíam, não conseguiam atingir 100 hectolitros. Cf. **GLOTZ. A cidade grega**, 102.

20. Cf. **TOUTAIN. La economia antiga**, 55.

21. Ver, por exemplo, o papel honroso dos anciãos no julgamento de Sócrates. Ver **PLATÃO. Defesa de Sócrates**.

22. Ver o exemplo de Nestor na *Iliade*.

23. Ver Céfalos, pai de Polemarco. Cf. **PLATÃO. República**, I, 328 c, d.

24. Cf. **TOUTAIN. Op. cit.**, 108.

25. Cf. **GLOTZ. Op. cit.**, 104. O êxito nas guerras médicas promo-

desempenho das classes mais baixas, quando se obtinha vitórias nas guerras, proporcionava também uma ampliação dos direitos de participação política.

Não obstante se mativesse, em grande medida, a custo de uma mão-de-obra escrava, o ateniense, político por excelência, gabava-se de ser autóctenes, o que significa que não havia entre eles próprios nem raça dominante nem raça escravizada.

Todavia, o crescimento econômico tanto a nível industrial como a nível comercial, traz não só a divisão e a especialização do trabalho, mas também a divisão entre o trabalho manual e o trabalho intelectual, com visível depreciação para com o primeiro, não obstante já haver Sólon decretado que o pai deve cuidar para que seus filhos aprenda um trabalho manual²⁶. Ora, isto nada mais é do que a face característica de uma economia fundada num sistema escravagista, onde se o homem livre também trabalhasse, além de sofrer a competição do trabalho barato desceria ao nível do escravo, passando a ser objeto de escárnio nas comédias²⁷, locais próprios, a um só tempo, de crítica e de sátira, enquanto reflexo da sociedade vigente.

veram o sentimento de igualdade e também, com Atenas à frente do mundo mediterrâneo, as condições materiais que possibilitaram a concretização de tal fato.

26. Cf. MICHELL. *The background of greek economics*, 10.

27. Cf. MICHELL. *Ibid.*, 14 e 15.

Entretanto, a expansão do Estado ateniense e sua crescente interferência na esfera privada, como mediador e legislador dos conflitos econômicos, políticos e sociais, converte-o em uma instituição necessária ao bem comum da coletividade. Face a isso e por seu caráter cada vez mais democrático, o Estado fornece as condições para que os **thêtes** se apropriem de uma faixa de terra suficientemente grande para proporcionar-lhes uma renda adequada a sua sobrevivência; transformando-se em empresário, dá trabalho aos artesãos que ficaram na cidade; organiza, solidamente, a previdência social, visando servir aos incapacitados ao trabalho; aos órfãos de guerra, fornece educação sob às expensas do tesouro; concede pensões aos mutilados de guerra; assegura, mediante uma rígida legislação protecionista e uma forte fiscalização, o pão a todos e a baixo custo²⁸. E uma vez que o trabalho pesado é executado pelos metecos e pelos escravos, o cidadão ateniense passa a ter tempo livre para se divertir e levar uma boa vida.

O ateniense deve ter tido um tempo magnífico e adorado-o imensamente, tagarelando com seus amigos, servindo como jurado em um caso interessante nas Cortes, sentando-se na Assembléia, assistindo ou tomando parte em contendas atléticas, participando dos grandes e belos festivais religiosos, ou sentando-se no emocionante teatro ao esplendor de uma tragédia ou rompendo-se numa estrondosa gargalhada em uma comédia ²⁹.

É exatamente a partir deste desenvolvimento

28. Cf. TOUTAIN. *A cidade grega*, 109-10.

29. "The Athenian must have had a magnificent time and enjoyed

material, da posição de Atenas no mundo mediterrâneo, da construção de uma sociedade de autóctenes, embora alicerçada no trabalho escravo e da efetiva realização da democracia ao cidadão ateniense, que se pode vislumbrar a compreensão do desenvolvimento cultural que ali ocorrera. Face à liberdade, que proporcionava a participação e a dedicação à política, o cidadão ateniense poderia, agora, dedicar grande parte de seu tempo à contemplação, à retórica, à arte, à religião e à Filosofia, enquanto componentes de uma educação, no sentido mais amplo deste termo.

Os filósofos jônicos ou físicos, como também são conhecidos, estendendo seus olhos sobre o mundo, passam a buscar o princípio primeiro, único e gerador de todas as coisas, que, excetuando Anaximandro, o concebem como algo de natureza material. Na Eléia, o ser imóvel, esférico e único atrai a atenção dos filósofos. Este impulso inicial em busca de uma explicação racional do mundo, não obstante o sentimento religioso não ter sido fortemente abalado, possibilita a crítica e o posicionamento de questões até então não ventiladas ou apenas respondidas dogmaticamente. Assim é que o cerne da questão se desloca do mundo físico para o homem. Os retóricos, então,

himself immensely, chattering with his friends, serving as a juryman in an interesting case in the Courts, sitting in the Assembly, watching or taking part in athletic contents, participating in the great and beautiful religious festivals, or sitting in the theatre thrilling at grandeur of a tragedy or splitting his side at some rare, and rather broad, joke in a comedy". MICHELL. The background of greek economics, 17.

circulam de cidade em cidade e escoam-se para Atenas, ante sua posição privilegiada de Metrópole, dando início ao movimento sofístico. Mas, não são só os retóricos que para ali se dirigem. Em verdade, escorrem para Atenas todo pensamento até então desenvolvido. Ali, Sócrates, que quase não se afastará da cidade, e Platão irão delinear suas ações e seus pensamentos, como veremos mais adiante.

1.2. Das Influências Recebidas.

A Filosofia, cuja aquisição parece não advir do berço, mas de uma educação especial, requer uma profunda, duradoura e constante reflexão a respeito de seus problemas genuínos. Ora, os problemas genuinamente filosóficos, por sua própria natureza, não são suscetíveis de soluções, mas apenas recebem propostas de soluções ao longo de suas respectivas existências, que, por sua vez, dependem da época e dos pressupostos assumidos pelo filósofo que as apresenta.

Com efeito, os filósofos, desde o surgimento da Filosofia propriamente dita, têm recebido as mais variadas influências de seus predecessores. Isto não quer dizer, porém, que eles terminem por construir um ecletismo, sem conseguirem contribuir com algo original e interessante; muito pelo contrário, a História da Filosofia tem mostrado que os grandes filósofos têm erigido verdadeiros sistemas filosóficos, coerentemente concatenados e algo de muito original ali pode ser

encontrado.

Todavia, uma dificuldade que ora enfrentamos, quando pretendemos apontar as influências recebidas por Platão na formação de seu pensamento, reside no fato de que, antes de se encarar de frente esta empresa, faz-se necessário suscitar o pensamento real de cada possível influente.

Assim, passaremos, aqui, visando abordar mais adiante o pensamento de Platão, a trazer algumas considerações sobre as concepções filosóficas de Heráclito, de Parmênides, dos pitagóricos, dos sofistas, além das tragédias, antes de determo-nos em Sócrates.

1.2.1 Heráclito de Éfeso. (540 - 470 a.C.)

Uma das características dos primeiros filósofos gregos diz respeito a busca de um princípio primeiro, único e gerador de todas as coisas. Não obstante suas concepções religiosas parem sob a égide de um elenco de divindades de cunho antropomórfico, a razão clama por uma unidade, a partir da qual possa vir a ser explicada não só a existência, mas também a geração última de todas as coisas.

Não obstante terem diante de si apenas o múltiplo, conseguem, mediante a profundidade do intelecto, vislumbrar a unidade. Assim é que Tales, considerado o primeiro filósofo,

convencido que tudo estava, de uma forma ou de outra, cheio de água, toma esta como o princípio procurado. Anaxímenes, conterrâneo e contemporâneo de Tales, exige que tal princípio, além de estar em tudo e em todos, deveria ser mais leve e, assim, elege o ar como tal princípio. Heráclito, por sua vez, lega-nos uma obra, **Da natureza**, que versa a respeito do universo, da política e da teologia³⁰.

Todavia, desta obra só chegou até nós alguns fragmentos, e, para dificultar mais ainda nosso trabalho, Heráclito costuma se conhecido como o **obscuro** por não se expressar de modo claro, mas, ao modo dos místicos, por aforismos e parábolas. Assim, se a nossa tarefa já era difícil se dispuséssemos de sua obra completa, o que dizer então quando dispomos apenas de fragmentos em forma de aforismo e parábolas? Entretanto, tentaremos superar a maior parte destas dificuldades, sem pretendermos esgotar assunto tão delicado em tão pouco espaço e tempo, procurando nos deter apenas nos fragmentos que, para nós, diz respeito à filosofia propriamente dita.

Heráclito ensina que a Natureza, caprichosamente, adora se esconder³¹ e embora aos homens o conhecer a si mesmo e o pensar sensato lhes sejam acessíveis³², terminam, por confiar em demasia nos sentidos, tal qual os animais³³, erigindo um

30. Cf. DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas*, IX, 5.

31. HERACLITO. *Da natureza*, frag. 86 e 123.

32. HERACLITO. *Ibid.*, frag. 116.

33. HERACLITO. *Ibid.*, frag. 29.

pensamento unilateral, estático e de conformidade com os sentidos. Ora, dos sentidos, aqueles que nos dão o sentimento das coisas à distância e em grau maior de perfeição, dispomos do ouvido e da visão, sendo este último, porém, de natureza superior³⁴, por nos fornecer a cor, a forma e o brilho, mas, mesmo assim, falho e enganoso³⁵. Aqueles, pois, que se encontram iludidos pelos dados sensíveis não podem ter acerca do universo, da política e do divino um conhecimento verdadeiro, mas apenas opiniões que se assemelham a jogos de crianças³⁶.

Ouvindo o divino como lhe ouve uma criança³⁷, o homem constrói uma concepção aparente das coisas e não percebe que estas se ocultam, desconfiadamente³⁸, por trás da máscara da multiplicidade, onde o divergente consigo mesmo concorda e se harmoniza³⁹. Não compreende, igualmente, que a alma trava um combate constante, segundo a discórdia e a necessidade⁴⁰, para vislumbrar, com clareza, no oposto, a natureza do que aqui está. Assim é que as qualidades benéficas da saúde só nos tornam acessíveis mediante o advento da doença e o mesmo ocorre com a saciedade e a fome, o repouso e a fadiga⁴¹; e que a verdadeira sabedoria da alma, embora não possamos explorar seus limites⁴²,

34. HERACLITO. Da natureza., frag. 101 a.

35. HERACLITO. Ibid., frag. 107.

36. HERACLITO. Ibid., frag. 56 e 70.

37. HERACLITO. Ibid., frag. 79.

38. HERACLITO. Ibid., frag. 86.

39. HERACLITO. Ibid., frag. 51.

40. HERACLITO. Ibid., frag. 8 e 80.

41. HERACLITO. Ibid., frag. 111.

42. HERACLITO. Ibid., frag. 45.

consiste em ver que tudo se dirige através de tudo⁴³. O homem, se quiser atingir este estágio, não pode pensar que tem uma inteligência particular, mas dirigir sua atenção para o-que-é-com, i e., o que é comum⁴⁴.

Concebido o movimento no pensamento, Heráclito procura um elemento na Natureza que lhe possibilite, superando a estabilidade, restaurar o movimento das coisas do mundo. Ora, visto que, na alma, quando menos umidade mais intenso será o brilho⁴⁵ e quanto mais estiver úmida, mais embriagada estará⁴⁶, podendo mesmo chegar à morte⁴⁷, o fogo assume, por suas qualidades de quente, de rarefeitor, de destruidor e de construtor perene, o lugar privilegiado de princípio primeiro.

Destarte, o fogo torna-se, enquanto equilíbrio, o elemento material pelo qual o que é é e não é, neste mundo incriado e sem fim⁴⁸, como a água do mar que é pura e impura, potável e impotável, saudável e mortal, conforme seja usada pelo peixe ou pelo homem⁴⁹.

Mas, a imagem mais forte desta fluidez constante e eterna do mundo das coisas é, sem dúvida, a que nos é passada

43. HERACLITO. Da natureza, frag. 41.

44. HERACLITO. Ibid., frag. 2.

45. HERACLITO. Ibid., frag. 118.

46. HERACLITO. Ibid., frag. 117.

47. HERACLITO. Ibid., frag. 36.

48. HERACLITO. Ibid., frag. 30.

49. HERACLITO. Ibid., frag. 61.

pelo escoamento do rio. Neste, não podemos nos banhar duas vezes nas mesmas águas, posto que a intensidade da correnteza de suas águas não nos permite tocá-lo pela segunda vez⁵⁰ nem podemos tocar por duas vezes em qualquer outra coisa, sob as mesmas condições⁵¹. Aliás, Crátilo, um discípulo de Heráclito, pelo qual, mais tarde, Platão virá a ter contato com seu pensamento, assegura-nos que não podemos tocar nem mesmo uma única vez num objeto, visto que entre a intenção e o ato já se processara uma mudança considerável naquele. Assim, embora o combate seja o pai de todas as coisas⁵², o caminho que sobe é o mesmo que desce⁵³ e é preciso que o combate seja o-que-é-com⁵⁴, pois o princípio e o fim são comuns sem serem os mesmos⁵⁵.

Em suma, lançando os resquícios de uma lógica que se adequasse ao movimento perene do mundo das coisas, Heráclito nos lega, apoiado no fogo, enquanto elemento primeiro de caráter material, a possibilidade de concebermos um conhecimento de cunho filosófico, capaz de acompanhar o movimento do mundo. Eis, pois, em poucas palavras, sem mais delongas, a lição que conseguimos extrair dos fragmentos da obra **Da natureza** do obscuro filósofo de Éfeso.

50. HERACLITO. *Da natureza.*, frag. 12 e 49.

51. HERACLITO. *Ibid.*, frag. 91.

52. HERACLITO. *Ibid.*, frag. 53.

53. HERACLITO. *Ibid.*, frag. 59 e 60.

54. HERACLITO. *Ibid.*, frag. 80.

55. HERACLITO. *Ibid.*, frag. 103.

1.2.2. Parmênides da Eléia. (530 - 460 a.C.)

Partilhando dos benefícios trazidos pelo desenvolvimento econômico do mundo grego, a Eléia também contribui na construção da Filosofia, legando-nos, entre outros e para citar os mais conhecidos por nós, Parmênides e Zenão. Elegendo o ser como o princípio primordial para onde a atenção do filósofo deve se deter, professam, Parmênides, na qualidade de mestre, e Zenão, na de discípulo, a imobilidade do ser. Aqui, porém, convém, ante nosso propósito acima já aludido, determo-nos apenas em Parmênides.

Parmênides deixa-nos um poema de sua autoria, **Da natureza**, mas, como no caso de Heráclito de Éfeso, dele temos apenas fragmentos, embora, através de Sexto Empírico, Proclo e de Simplicio, conseguimos recuperá-lo em boa medida⁵⁶.

Não obstante o poema **Da natureza** seja unanimemente considerado de Parmênides, este coloca a palavra na boca de uma deusa, e, ao modo dos poetas cômicos, consegue ironizar, apoiado numa autoridade divina, aqueles que são partidários do movimento e do vir-a-ser.

Escolhido pela divindade para receber a revelação

56. Sexto, em **Contra os matemáticos**, VII, 111 e seguintes, nos traz os versos 1-30; Proclo, em **Comentário ao Timeu**, I, 345, recupera-nos dezoito versos; e Simplicio, em sua **Física**, 114, 29, oferece-nos mais de sessenta versos deste poema.

que viria corrigir os erros abomináveis daqueles que pregam que o ser e o não-ser são a mesma coisa, Parmênides aprende da deusa que há apenas dois caminhos passíveis de serem seguidos: o caminho do ser, daquilo que é; e o caminho do não-ser, daquilo que não é. Mas, destes, somente um pode levar ao conhecimento verdadeiro, a saber, o caminho do ser, o caminho daquilo que é. Rejeitando, a conselho da deusa, pois, o caminho do não-ser, do que não é, posto que não sendo não pode ser objeto de conhecimento, uma vez que este só é possível mediante algo que permaneça inalterado, Parmênides passa a ser guiado, através das palavras da deusa, pela trilha do ser, do que é, e, à medida que as segue, passa a vislumbrar, mais nitidamente, a natureza daquilo que simplesmente é.

Ora, aquilo que é, por simplesmente ser, já é muito mais do que o que não é. Mas, o que é este que é? Ou seja, em que consiste a natureza do que é? A deusa revela a Parmênides que o que é não poderia um dia ter vindo a ser, tampouco poderá um dia deixar de ser, uma vez que é tanto da natureza daquilo que um dia veio a ser quanto daquilo que um dia deixará de ser, não ser aquilo que é, mas apenas algo que se coloca entre o ser e o não-ser e, portanto, não é. Assim, o que é é de natureza atemporal, visto que é. Além disso, o que é, diferentemente do que não é, não é carente, posto que é pleno do que é e, por isso mesmo, todo idêntico a si próprio. Em consequência, o que é é todo contínuo e sem princípio, sem fim e sem lacuna. Logo, à semelhança de uma esfera compacta e perfeita, o que é encerra todo o ser. Portanto,

fora do ser apenas o não-ser poderia ser encontrado, mas, posto que o não-ser nada é, nada se encontra fora do ser. Segue-se daí, ainda, que o ser é inteiro, único e imóvel, uma vez que é.

Do mesmo modo, diz a deusa, "o mesmo é o pensar e em vista de que é pensamento"⁵⁷. Por outras palavras, o pensar deve necessariamente ser dirigido ao ser, visto que o que não é não pode ser revelado mediante a palavra. Em consequência, não pode ser objeto de pensamento, posto que não pode ser ouvido. Portanto, não pode ser aprendido nem ensinado.

Em suma, o que Parmênides pretende dizer, se é que de fato ele pretendia algum dia dizer algo, é que a multiplicidade das coisas nada mais faz do que mascarar o que é, uma vez que por mais que o vir-a-ser se processe não consegue destruir o ser. Por outras palavras, as mudanças provocadas no múltiplo pelo vir-a-ser nada mais são do que algo de natureza ilusória, posto que por mais que o ser mude jamais poderá deixar de ser ser. Entretanto, esta compreensão do ser não pode ser concebida pelos sentidos, mas unicamente pelo intelecto que, ultrapassando os dados sensíveis, atinge o ser, concebendo-o enquanto unidade indivisível e plena. É que Parmênides não vê a diferença entre a coifa da raiz de uma árvore e a terra que lhe acolhe, não concebe a distinção entre a folha mais alta desta

57. SIMPLICIO. Física, verso 34.

mesma árvore e o ar, nem a diferença entre este e as nuvens, mas, para ele, tudo é ser, pois "para mim é comum donde eu comece; pois aí de novo chegarei de volta"⁵⁸.

1.2.3. Os Pitagóricos

De Pitágoras de Samos (580 - 500 a.C.) pouca coisa se sabe. Sabe-se, porém, que Filolau, seu discípulo, é o principal responsável pela divulgação de sua doutrina entre nós. Assim, não poderíamos falar de Pitágoras, mas dos pitagóricos.

Mas, segundo Diógenes⁵⁹, Pitágoras viaja pelo Egito e lá trava conhecimento com os sacerdotes e estuda suas doutrinas secretas. Porém, de volta a Samos encontra-na sob a tirania de Policrates. Vai, então, para Crotona, na Itália, e lá redige uma constituição para os itálicos, conquistando grande fama ao governar com seus pares, sob a égide de uma aristocracia.

Heráclito afirmara que Pitágoras escrevera mais do que qualquer outro filósofo⁶⁰. Mas o próprio Diógenes nos assegura, logo a seguir, que Pitágoras só escrevera três obras: **Da educação, Do estado e Da natureza**. Não sabemos, porém, se serão estas obras que Platão, mais tarde, mandará comprar.

58. PROCLLO. Comentário ao Timeu, verso 4.

59. Cf. DIÓGENES. Vidas, VIII, 2 e 3.

60. Cf. DIÓGENES. Vidas, VIII, 6.

Contudo, podemos vislumbrar alguns aspectos do pitagorismo, a saber, a existência de uma doutrina mística, o interesse pela Aritmética e pela Geometria, e a inclinação pelo estudo da Natureza e do Cosmos.

Seguindo mais ou menos os preceitos da doutrina mística dos sacerdotes egípcios, os pitagóricos professam que a alma é de natureza imortal e está sujeita a transmigrações como modo de expiação e purificação. Dividem a alma em três partes: inteligência, razão e ânimo, sendo a segunda restrita apenas ao homem. A alma estende-se do coração ao cérebro. O coração é a morada do ânimo, mas no cérebro residem a inteligência e a razão, esta última é de natureza imortal⁶¹. A alma se nutre de sangue e, por isso, as veias, as artérias e os nervos são os vínculos com o corpo. As almas de natureza benéfica habitam um lugar puro e, por isso mesmo, altíssimo e o maior bem humano é buscar a purificação da alma. Esta deve seguir certos ritos para atingir tal intento, dentre outros, o batismo, não tocar em cadáveres, não comer favas, carne, ovos, salmões e, quando reunidos, estarem sempre em número ímpares⁶².

Dai, os pitagóricos tiram, como corolário, os seguintes preceitos dogmáticos:

A mônada é o princípio de todas as coisas; dela nasce a diáde indefinida, que serve de substra-

61. Cf. DIÓGENES. *Vidas*, VIII, 30.

62. Cf. DIÓGENES. *Ibid.*, VIII, 33.

to material à mônada, sendo esta a causa; da mônada e da diáde indefinida nascem as linhas e destas as figuras planas; das figuras planas as figuras sólidas; destas nascem os corpos perceptíveis pelos sentidos, cujos elementos são quatro: o fogo, a água, a terra e o ar 63.

é exatamente da combinação destes elementos que o Cosmos animado, inteligente e esférico se forma. A Terra, esférica e habitada, encontra-se no centro do Cosmos. O que habita sob a esfera da Lua é de natureza mortal, enquanto aquele que habita sobre a esfera da Lua é imortal, puro, divino e permanece sob eterno movimento. A Lua, o Sol e os demais planetas são deuses, visto que "neles prevalecem o calor, que é causa da vida"64. E assim, pelo calor, o homem participa da vida dos deuses.

A Lua é iluminada pelo Sol. Este envia seus raios pelo ar e pelo mar, possibilitando, mediante o calor, a vida, mesmo naqueles que não têm alma. Não aceitando a geração espontânea, os pitagóricos ensinam que todos os seres são gerados a partir de outros seres, através do sêmen, gota do cérebro contendo vapor quente.

... este, introduzido no útero, faz sair do cérebro icor, umidade e sangue, dos quais resultam a carne, os nervos, os ossos, a pele e todo o corpo 65.

63. Cf. DIÓGENES. *Vidas*, VIII, 25.

64. Cf. DIÓGENES. *Vidas*, VIII, 27.

65. Cf. *Ibid.*.. *Ibid.*, VIII, 28.

Quanto à Geometria, os pitagóricos pretendiam aritmetizá-la e Diógenes nos conta que Apolodoro afirmara que Pitágoras fizera um sacrifício aos deuses pela descoberta da principal relação métrica do triângulo retângulo, segundo a qual o quadrado da hipotenusa é igual a soma dos quadrados dos catetos⁶⁶. Eles também aritmetizaram a música, desenvolvendo seus compassos e tempos e colocando-a numa posição privilegiada na educação da alma.

Mas, a doutrina pitagórica é muito vasta. Detemo-nos, aqui, porém, apenas nos aspectos que elegemos relevantes à compreensão do pensamento de Platão.

1.2.4. Das Peças Teatrais

As peças teatrais gregas mais eminentes eram as tragédias e as comédias, cujo público se deliciava quer em desesperados e angustiados soluços, quer em ruidosas gargalhadas.

As peças trágicas, uma beleza de representação estética, mesclavam o divino com o humano, o sagrado com o profano, cujo enredo versava acerca do desespero humano ante a impossibilidade de fugir do seu destino, previamente traçado pelos deuses. Estes, dotados de volições humanas, além de se

66. Cf. DIÓGENES. *Vidas*, VIII, 12.

encontrarem, quase sempre, em conflito entre si, arbitrariamente impunham dificuldades e obstáculos à sina dos humanos que não lhes eram gratos. Os espectadores, impossibilitados de intervirem, assistiam estarelecidos a dramática luta inglória dos humanos, representados nas peças, cujos personagens retratavam a face de cada um deles ali presentes, na busca em vão de encontrarem uma saída para sua situação. Já as peças cômicas, enquanto reflexo das ocorrências corriqueiras e cotidianas da sociedade, satirizavam figuras conhecidas dos cidadãos, quer um político, quer um sofista, quer um filósofo, arrancando estrondosas gargalhadas de seus espectadores. Ali encontraremos Sócrates sendo satirizado por Aristófanes em *As nuvens*.

Dando uma forma viva a seus personagens, Platão consegue discutir os difícilimos problemas filosóficos num estilo estético sem igual. Não se trata, aqui, de cópia ou imitação, se dermos ouvidos a Diógenes Laércio que nos conta que quando Platão ia participar de um concurso de tragédias, passou a ouvir Sócrates e resolveu segui-lo, atirando suas próprias peças ao fogo⁶⁷.

1.2.5. O Movimento Sofístico

O grande desenvolvimento que ocorreu, sob todos os

67. Cf. DIÓGENES.Vidas, III, 5.

aspectos, no âmbito das cidades gregas no período clássico, provocou o surgimento de um regime democrático. Todavia, à medida que o progresso econômico trazia modificações profundas ao modo de viver daquele povo, torna-se necessário a implantação das leis escritas, que, por sua vez, necessitavam, mais e mais, de modificações, visando adequá-las aos novos contextos.

Não obstante as constantes modificações das leis visassem combater a corrupção, esta se alastrava em grande escala e o direito era frequentemente usurpado. As leis divinas já não eram suficientes para manter a ordem e ocorria, então, a necessidade de se tomar apenas como secundários os desígnios dos deuses e o conhecimento acerca da Natureza, priorizando-se as necessidades e os desígnios humanos. Estava, pois, plainado o terreno para o advento da sofística.

Ora, visto que Sócrates e Platão não podem ser devidamente compreendidos sem se considerar o movimento sofístico, introduziremos, aqui, algumas linhas a respeito dele, ainda que sejam de caráter introdutório, ante a grande importância que tal movimento representa à adequada compreensão do pensamento filosófico posterior.

O termo "sofista" originalmente tem o mesmo sentido que "sábio". Todavia, ante a própria titulação, sob a égide deste termo, que os professores ambulantes de retórica, ávidos de dinheiro, passam a adotar, ele toma um sentido pejorativo. Desse

modo, "sofista" passa a designar, no período clássico, ao retórico que colocava seus conhecimentos em prol de uma causa jurídica ou não, em troca de um pagamento, onde se buscava a vitória a todo custo, mesmo que, lançando mãos de argumentos sutis, transformasse a mais evidente mentira em cristalina verdade e vice-versa.

Da sofística, como passa a ser conhecido este momento da História da Filosofia, embora tenha assumido grandes proporções, convém, segundo nossos propósitos aqui, considerarmos apenas os dois mais conhecidos e mais famosos, a saber, **Protágoras de Abdera**(481 - 411 a.C.) e **Górgias de Leontini**(480/85 - 371/76 a.C.).

Protágoras, ouvinte de Demócrito⁶⁸, ganhava a vida, inicialmente, fazendo leituras públicas. Posteriormente, porém, tornou-se no maior sofista de toda a Grécia, de tal modo que seu nome tem se tornado sinônimo da sofística e quando se fala na sofística logo seu nome aparece em primeiro lugar.

Convencido que a frágil natureza humana não é capaz de tratar com profundidade das coisas divinas, professa que nada podemos saber com certeza a respeito dos deuses, se eles existem ou não, posto que a alma humana nada mais é do que os sentidos humanos. Logo, toda a atenção deve se voltar para as questões

68. Cf. DIÓGENES. *Vidas*, IX, 50.

estritamente humanas.

Face a isso, ensina que "o homem é a medida de todas as coisas, das coisas que são que elas são, das coisas que não são que elas não são"⁶⁹. Por outras palavras, o homem deve deixar essa mania de querer conhecer os desígnios da divindade, de se preocupar em conhecer a Natureza, e, ante suas limitações a respeito do conhecer com certeza, dirigir sua atenção aos problemas humanos, uma vez que sobre estes, estando mais próximos, pode-se dizer algo, mas não ainda com certeza. Ora, se o homem é a medida de todas as coisas, a verdade passa a ter um caráter puramente subjetivo, de tal modo que coincide com a própria opinião de quem a professa. Em consequência, a opinião de cada pessoa sobre um dado tema é sua própria verdade. Portanto, mediante o uso constante de sofismas, pode se justificar ou refutar as opiniões dos homens. Logo, o único critério de verdade é o homem individual. Eis, pois, o princípio do relativismo: uma coisa pode ser boa para uma pessoa, mas má para outra; verdadeira para a primeira e falsa para a segunda.

Tendo exercido por quarenta anos a profissão de sofista, Protágoras desenvolve brilhantemente a retórica e, segundo Diógenes Laércio, é o primeiro a cobrar cem minas de honorários, o primeiro a distinguir os tempos do verbo, a ensinar a aproveitar os momentos oportunos, a ensinar o uso de sofismas e

69. Cf. DIÓGENES. *Vidas*, IX, 51.

as discussões erísticas⁷⁰.

A guisa de ilustração de um dos seus sofismas, convém introduzirmos, aqui, uma discussão que ele travara com um dos seus discípulos. Conta-se que Protágoras se aproxima de seu discípulo, com quem havia acordado que os honorários seriam pagos na primeira vitória obtida, e cobra os honorários, mas este, surpreso, responde que não havia ainda ganho nenhum caso. Ao que retruca Protágoras: "Devo recebê-los em qualquer hipótese: se te venci, devo recebê-los porque venci; se tu venceste, devo recebê-los porque venceste"⁷¹.

Quanto a Górgias, excelente retórico e segundo nome da sofística, ensina, ante o ceticismo vigente, que nada existe; mas se algo existisse, não poderíamos concebê-lo; se o concebêssemos, não poderíamos exprimi-lo, pois a palavra não é suficientemente adequada para expressarmos o que vemos ou experimentamos. Todavia, assim como a certeza é inatingível e a opinião, incerta e duvidosa, resta, pois, à razão, a única alternativa de situar a ocasião onde ocorre ou não, tal e tal fato. Assim, apenas mediante uma análise das circunstâncias, no seio das quais ocorre o fato, é que se pode afirmar sua negação ou seu assentimento, sua bondade ou maldade. Em consequência, da verdade absoluta nada podemos falar.

70. Cf. DIÓGENES. Vidas, IX, 52.

71. Cf. DIÓGENES. Vidas, IX, 56.

No que diz respeito à retórica, enquanto arte de persuadir, a palavra passa a ter um papel preponderante, visto que não se acha vinculada ao ser. Daí, tomando a poesia como um discurso metrificado, Górgias assegura que ela transmite o sentimento de dor e de alegria, mediante o uso da palavra, pois, esta transforma o mundo percebido de quem a ouve. Como a retórica, a poesia lida com a palavra e com sentimentos, porém, diferentemente da primeira, a poesia não visa fins práticos, mas ao engano, enquanto ilusão. Contudo, este tipo de engano propicia um deleite de tal modo que "quem engana age melhor do que quem não engana e quem é enganado é mais sábio do que aquele que não o é"⁷².

Em suma, a sofística propicia a necessidade do compromisso com o problema da educação do jovem. Se os sofistas cobravam por seus ensinamentos, devemos ter em conta que eles, como os professores de hoje, fizeram profissão e, como tal, necessitavam de um pagamento para sobreviver e divulgar a sua doutrina através de viagens. Se eles foram acusados de nômades, é que não viam sentido em ficar limitados aos estreitos limites de uma polis; em consequência, puderam compreender melhor, ante o contato com várias tradições e costumes, que as práticas adotadas em uma cidade qualquer não passavam de convenções, ficando, pois, suscetíveis de questionamentos e modificações. Todavia, o movimento sofístico não possui uma uniformidade. De fato,

72. Cf. G. REALE & D. ANTISERI. *História da Filosofia*, v. I, 80.

enquanto Protágoras e Górgias, cada um a seu modo, detinham-se no âmbito do humano, Hípias e Antífonte, por exemplo, tomavam a Natureza como paradigma para a vida social.

Sócrates, porém, opondo-se a tal movimento, exigirá o império da razão sobre as ações, além de condenar a cobrança de honorários, como forma decaída de ação e impunhará a bandeira de uma ética.

1.2.6. Sócrates (469 -399 a.C.)

Seguindo nossa trilha pelos principais pensadores que mais contribuíram na formação do pensamento de Platão, deparamo-nos, agora, com aquele que, sem sombra de dúvidas, mais fortemente influenciou Platão, a saber, Sócrates.

Todavia, se de Heráclito e de Parmênides restaram apenas alguns fragmentos de suas obras e a respeito dos pitagóricos e dos sofistas os autores são quase unânimes, de modo que podemos desconsiderar, aqui, suas divergências, o mesmo não ocorre acerca de Sócrates. Com efeito, Sócrates nada deixou escrito e o que sabemos a seu respeito provém de autores como Platão, Xenofonte, seus discípulos diretos, Aristófanes, seu crítico cômico, e de Aristóteles, no qual encontramos algumas passagens. Convém, pois, antes de adentrarmos no pensamento de Sócrates, considerarmos em que medida a crítica contemporânea abraça ou não tais testemunhos e opiniões a respeito deste

filósofo⁷³.

Até o início do século XIX, Platão era aceito como o legítimo porta-voz do verdadeiro Sócrates. Todavia, em 1815, Friederich Schleiermacher, coloca, pela primeira vez, o problema e a autoridade de Platão começa a ser questionada⁷⁴. A partir daí, alguns autores preferem tomar Xenofonte como aquele que melhor revelou o verdadeiro Sócrates. Outros, optam por Aristófanes; e outros, ainda, acolhem a opinião de Aristóteles. Mas, quais as dificuldades reais que enfrenta a crítica para propiciar posições tão divergentes? Qual a situação atual frente a este problema?

A primeira questão que se coloca, em busca de respostas a estas indagações e que, em verdade, provocou todas elas, é a seguinte: quem foi Sócrates? E mais: em que medida Platão em seus diálogos, colocando sua posição na boca de Sócrates, não o moldou segundo a sua imagem? De fato, os especialistas dividem os diálogos de Platão em três grandes blocos: os socráticos, os intermediários e os da maturidade. Os primeiros são caracterizados pela forte influências de Sócrates

73. JAEGER. *Paidéia*, 346-55; e, MAGALHÃES-VILHENA. O problema de Sócrates, colocam-nos a par das dificuldades que ora enfrentam aqueles que pretendem suscitar quem Sócrates realmente foi. Aqui, pois, apoiaremos-nos nestes dois autores, particularmente no último, para situarmos o problema a respeito de Sócrates, antes de aventurarmo-nos na difícil tarefa de considerarmos a Sócrates.

74. Cf. JAEGER. *Paidéia*, 350 - 51.

e, segundo Jaeger⁷⁵, teriam sido escritos logo após a morte de Sócrates, embora autores como Burnet e Taylor não aceitem tal posição⁷⁶. Já os diálogos do segundo bloco, caracterizam-se por um certo afastamento de Platão da posição inicial; enquanto que nos do último bloco, Platão teria imprimido, com todo o vigor, o seu próprio pensamento.

O primeiro grupo de diálogos, os socráticos, torna-se o mais relevante à questão, uma vez que foram escritos sob o forte sentimento da marcante presença de Sócrates. De fato, a singular figura de Sócrates exercera tamanha impressão a Platão, que este afirmara certa vez "Não há obra de Platão e nunca a haverá. O que hoje se designa com esse nome é de Sócrates quando estava no esplendor da sua juventude"⁷⁷.

Evidentemente, a grande divisão, acima mencionada, da obra de Platão, pelos seus críticos, sugere que eles não o levaram muito a sério, no que diz respeito ao "nunca a haverá". Contudo, no que se refere ao restante do acima citado, parece que o levaram tanto a sério que as observações de Schleiermacher causaram grande alarido e perplexidade, provocando não só o surgimento de várias posições quanto a Sócrates, mas também, à medida que assim procediam, questionamentos e dúvidas quanto a

75. De fato, Diógenes nos assegura que ao ouvir Platão lendo o *Lisis*, Sócrates exclamara: "Por Heraclés! Quantas mentiras esse rapaz me fez dizer". DIÓGENES. *Vidas*, III, 35.

76. Cf. JAEGER. *Paidéia*, 346.

77. PLATÃO. *Cartas*, II, 22.

autenticidade das obras de Platão iam sendo suscitadas.

Com efeito, a longa convivência, a grande impressão que Sócrates imprimira em Platão e a maneira injusta pela qual Sócrates fora condenado, não poderiam ter levado Platão a idolatrar em demasia seu mestre? Até que ponto pode se afirmar que o Sócrates de Platão é o Sócrates real? Ou ainda, qual o critério de demarcação que dispomos para distinguir, nas obras de Platão, o que é propriamente de Platão e o que é realmente de Sócrates? Daí à opção por outros testemunhos fora só um passo.

Xenofonte surge, agora, como o mais cotado à posição, há muito, reservada a Platão. Os que o defendem como testemunho legítimo de Sócrates, alegam que por ele se encontrar menos envolvido com Sócrates que Platão e ter sido, ainda, discípulo direto daquele, seus escritos, particularmente os **Memoráveis** e a **Apologia de Sócrates**, retratam com fidelidade quem de fato fora Sócrates, embora suas obras tenham sido escritas cerca de vinte anos após a morte deste último.

O seu afastamento e sua ausência no julgamento e na morte de Sócrates, segundo ainda seus defensores neste caso, tornam-no um historiador frio e imparcial dos fatos que ocorreram em Atenas. Seus críticos, contudo, indagam até que ponto seu testemunho, de fato, nos lega o Sócrates real, se ele é um testemunho de testemunhos e recordações de vinte anos atrás? Até que ponto uma obra escrita, com as dificuldades de informações

que se enfrentavam naquela época, poderia descrever com imparcialidade um personagem tão volúvel quanto parece ter sido Sócrates? E mais, estaria Xenofonte plenamente apto, sem ser um filósofo brilhante, para compreender e transcrever a profundidade do pensamento de Sócrates? Questões deste tipo suscitaram a opção por Aristófanes.

Assumindo-se o pressuposto de que Aristófanes nunca fora injusto em suas sátiras, basta, segundo seus defensores, inverter suas críticas e podar seus exageros para se obter o Sócrates real. Em *As nuvens*, representada pela primeira vez em 423 a.C., i.e., a vinte e quatro anos da morte de Sócrates e quando Platão completara seis anos de idade, Aristófanes nos descreve um Sócrates envolvido em disputas retóricas, usando argumentos sutis para tornar os argumentos mais fracos em mais fortes, cobrando honorários, pesquisando a natureza, colocando em dificuldades os seus adversários retóricos, preferindo viver maltrapilho, sem tomar banho e descalço, além de se deter no tratamento de coisas sem importância prática como, por exemplo, saber "quantas vezes uma pulga pode saltar o tamanho de seus próprios pés" ou ainda "se os mosquitos cantam pela boca ou pela rabadilha"⁷⁸. Em suma, em *As nuvens*, Aristófanes nos descreve um Sócrates sofista e rabugento.

Sugere-se, ainda, ante as dificuldades até agora

78. ARISTÓFANES. *As nuvens*, 145 e 155, respectivamente.

expostas, que a vida de Sócrates, supondo-se a veracidade de todos os testemunhos, deveria ser dividida em quatro partes. Na primeira, que iria de seu nascimento até 449 a.C., quando ele deveria estar sendo educado. A segunda, de 448 a 430 a.C., enquanto escultor como seu pai. A terceira, de 429 a 420 a.C., seria sofista como Aristófanes o vira; e, finalmente, de 419 a 339 a.C., como o conheceram Platão e Xenofonte, embora este último só tenha passado uma parte de sua juventude junto a Sócrates.

Os críticos, porém, não levaram muito a sério as considerações de Aristófanes a respeito de Sócrates, visto que tanto Platão⁷⁹ quanto Xenofonte⁸⁰ estão acordados em condenar a figura negativa de Sócrates pintada por Aristófanes.

Com efeito, alguns especialistas tomam Aristóteles como o melhor testemunho de Sócrates, embora de forma indireta. Aristóteles, não obstante não chegara a conhecer pessoalmente Sócrates, encontrar-se-ia, segundo esta interpretação, em posição melhor que Aristófanes, Xenofonte e Platão. Melhor do que Aristófanes porque, convivendo no seio do movimento socrático, após a morte de Sócrates, e, mesmo na Academia, teria ouvido muitas opiniões a respeito de Sócrates, de modo que formaria um melhor juízo a respeito deste. Quanto a Xenofonte, Aristóteles o

79. Cf. PLATÃO. *Defesa de Sócrates*, 19 c e seguintes.

80. Cf. XENOFONTE. *Apologia de Sócrates*, 10, 19, 20 e 21.

superaria por ser um filósofo de primeira linha. E, finalmente, Aristóteles estaria em posição melhor do que Platão, por não ter sofrido influência direta de Sócrates nem ter estado presente à morte deste último.

Todavia, não obstante a forte tendência em se aceitar o testemunho de Aristóteles, este legara-nos apenas algumas rápidas passagens a respeito de Sócrates. E mais, quais as suas principais fontes sobre Sócrates, senão Platão e a Academia? Além disso, Aristóteles tinha sempre o hábito de iniciar seus escritos avaliando a posição de seus antecessores à luz de sua própria interpretação do tema e, isto, sem sombra de dúvidas, macula sua imparcialidade.

Mas, ante tudo o que foi colocado, quem finalmente fora Sócrates, ele que, de fato, existira? A quem devemos recorrer para superar, se é que é possível, estas dificuldades? Face a essa situação, Cornford sintetiza nossa posição: "Sócrates (...) é uma figura problemática para nós, porque fora assim mesmo para seus seguidores"⁸¹.

Todavia, este imenso leque de opiniões proporcionou um melhor conhecimento não apenas das obras de Platão, mas também acerca dos testemunhos contidos nas obras de Xenofonte,

81. "Socrates (...) is a problematic figure to us because he was so even to his followers". M. F. CORNFORD. *The philosophy of Socrates*, v. VI, 303.

Aristófanes e Aristóteles a respeito de Sócrates. Com efeito, ao se chegar ao fundo do poço, os críticos viram-se, frente a insolubilidade até então do problema, obrigados a retornar àquele que melhores condições reúne para suscitar Sócrates, cientes, porém, de que jamais será revelado o Sócrates real, a saber, Platão. Assim, Platão ressurge das cinzas e readquire a autoridade que lhe fora negada, mas não a reavém de forma completa, pois, após as críticas, chegara-se a conclusão que apesar de Platão ser a maior e mais confiável fonte, deve ser cruzado com as informações de Xenofonte, Aristófanes e Aristóteles, antes de se arriscar qualquer informação sobre Sócrates.

Feito este balanço das dificuldades e da situação que ora enfrentamos na busca do Sócrates real, passaremos, agora, a traçar algumas linhas sobre Sócrates, não sem antes tomarmos os cuidados acima já aludidos.

Sócrates nascera sob a égide de Atenas frente ao império do mundo mediterrâneo, em 469 a.C.. Filho de escultor e de parteira, dedicara grande parte de sua vida à cidade de Atenas, se afastando dela apenas para participar, em 432 - 429 a.C., da campanha e do cerco da Polidéia e da batalha de Délío, em 424 a.C.. Em 406 a.C., quando membro do Conselho posicionara-se contra o povo que pretendia julgar em bloco um grupo de capitães, o que era proibido por lei, correndo sério risco de ser linchado. Em 403 a.C., durante o Governo dos Trinta, deixara de

cumprir a ordem expressa destes, segundo a qual ele deveria aprisionar e trazer um certo Leão de Salamina que havia sido condenado à morte. Sócrates, neste último episódio, só não fora igualmente condenado, porque, naquele mesmo ano, derruba-se a tirania e restaura-se a democracia. Por ironia, quatro anos mais tarde, esta mesma democracia pela qual tanto lutara e defendera, iria condená-lo, injustamente, a tomar cicuta.

Sócrates parece ter sido discípulo de Anaxágoras. Se isto se confirmar, sem dúvida, dedicara-se, pelo menos durante algum tempo, ao estudo da Natureza, como afirmará, mais tarde, Aristófanes⁸² e como sugere Diógenes ao afirmar que Eurípedes, amigo e parceiro de Sócrates na elaboração de algumas peças trágicas⁸³, dera-lhe um exemplar da obra de Heráclito e indagara-lhe, mais tarde, sobre o que achava dela, ao que Sócrates teria respondido: "A parte que eu entendi é excelente, tanto quanto atrevo-me a dizer..."⁸⁴. Não obstante Xenofonte nos assegure que Sócrates se dedicara à Astronomia e à Geometria apenas para efeitos práticos⁸⁵ e Platão faça eco à esta afirmação⁸⁶, o próprio Sócrates afirmará que, antes de atingir a maturidade, detera-se nestas matérias⁸⁷.

Todavia, é em seu período de maturidade que

82. Cf. ARISTÓFANES. *As nuvens*, 95, 190 - 205 e 490.

83. Cf. DIÓGENES. *Vidas*, II, 18.

84. Cf. DIÓGENES. *Vidas*, II, 22.

85. Cf. XENOFONTE. *Memoráveis*, I, 1 e 11; IV, 2, 6 e 7.

86. Cf. PLATÃO. *Defesa de Sócrates*, 19 d.

87. Cf. PLATÃO. *Fédon*, 96 a - 99 d.

Sócrates se impõe, com todo vigor, como brilhante defensor de uma ética racionalista. Vestindo-se de maneira simples e quase sempre andando descalço⁸⁸, Sócrates, cuja fisionomia constatava enormemente com seu caráter⁸⁹, possuía uma oratória impar e, utilizando-se de argumentos sutis, colocava sempre seus interlocutores em dificuldades, fazendo-os entrar em contradição, numa forma evidente de ironia que lhe irá, num futuro bem próximo, angariar vários e terríveis inimigos⁹⁰.

Segundo Platão, Sócrates dedicara-se ao estudo da ciência do homem, em visível oposição à ciência da Natureza, a partir do momento em que o deus Apolo, em resposta à pergunta de Querofonte, afirmara que Sócrates seria o homem mais sábio do mundo⁹¹. Ciente de que é próprio da natureza de um deus dizer sempre a verdade, mas não vendo em si mesmo mais do que a consciência de sua própria ignorância, Sócrates começa a interrogar os sábios(políticos)⁹², os poetas⁹³ e os artesãos⁹⁴, em busca desta sabedoria que lhe atribuíra o deus. Com efeito, Sócrates, uma vez que não encontrava ninguém mais sábio do que ele, nunca mais pararia de interrogar a quem quer que fosse⁹⁵.

88. Cf. PLATÃO. Banquete, 124 a.

89. Cf. PLATÃO. Ibid., 215 b, 216 d.

90. Cf. PLATÃO. Defesa de Sócrates, 23 a.

91. Cf. PLATÃO. Defesa de Sócrates, 21 a; XENOFONTE. Apologia de Sócrates, 14.

92. Cf. PLATÃO. Defesa de Sócrates, 21 c.

93. Cf. PLATÃO. Ibid., 22 b.

94. Cf. PLATÃO. Ibid., 22 d.

95. Cf. PLATÃO. Ibid., 23 b.

Segundo Platão⁹⁶, Sócrates nada escrevera porque o discurso escrito não fala por si mesmo, enquanto que o diálogo permite o acesso ao outro. Ora, o outro, enquanto indivíduo pensante enrustado numa **polis**, é que interessava a Sócrates, independente da classe social a que pertencesse. Com efeito, é o indivíduo que compõe a classe e a sociedade, pois embora a lei seja colocada acima de todos, os julgamentos não podem ser coletivos, mas examinando-se caso a caso. Ora, uma sociedade cujos indivíduos obedecem conscientemente a lei, deve ser constituída de indivíduos excelentes, **aretai**, para quem a justiça, a piedade, a temperança e a coragem, enquanto formas de excelências capitais, devam, em seu conjunto, constituir os pressupostos de cada ação na **polis**.

Mas, como poderia alguém ser justo, piedoso, corajoso ou temperante, sem conhecer a natureza da justiça, da piedade, da coragem ou da temperança? Além disso, como buscar o saber de tais naturezas, partindo-se do ponto de vista de que já as conhece? Parece-nos que foi, por compreender estas dificuldades e pretender superá-las, que Sócrates adotara uma posição "cética" face ao conhecimento humano, alegando que a única certeza que dispunha era a de sua própria ignorância, através da máxima "só sei que nada sei". Mas, o que Sócrates pretendia dizer com esta máxima? Ora, Sócrates estava ciente que o estado de ignorância era o ponto de partida para todo e

96. Cf. PLATÃO. *Fedro*, 275 d e seguintes.

qualquer conhecimento. Todavia, a aprendizagem pressupõe a confissão do estado de ignorância. Contudo, como obter esta confissão senão através do diálogo com o outro, acerca daquilo que acredita melhor saber? Com efeito, mediante o uso de argumentos sutis, Sócrates passava a despir o pedantismo do pretensso sábio, destruindo-lhe exatamente no seu próprio campo, a pretensão de sabedoria.

Para isso, Sócrates utilizava-se de um método que seria aplicado através do diálogo⁹⁷. Tal método era constituído de duas partes distintas, porém complementares, a saber, da Ironia e da Maiêutica. A primeira caracterizava-se pela presença da confissão de Sócrates de sua própria ignorância acerca do tema proposto à discussão, mas que visava, de fato, a exposição da posição do outro sobre o tema, sem a qual não seria possível o passo seguinte do método. Já na segunda parte, Sócrates passava, uma vez de posse da posição do outro, a interrogá-lo em profundidade, a respeito do tema e de sua posição, agora exposta. Entretanto, à medida que assim procedia, passava a conduzir o diálogo, de tal modo que o outro caía em dificuldades, reconhecendo, por força dos argumentos de Sócrates, que apenas pensara, até então, conhecer aquele tema, mas que, agora, achava-se mergulhado no meio de um oceano de dívidas. Chegando a

97. Consideraremos, aqui, porém, apenas em linhas gerais, o método socrático, sem nos determos com profundidade nele. Esta tarefa reservamos para o capítulo seguinte, quando formos tratar do *Mênon* de Platão.

este estágio, o outro já se encontrava pronto para a aprendizagem, se assim o desejasse.

Uma vez preparado o terreno para o estado de aprendizagem, Sócrates passava a tratar da educação adequada para o homem. Ora, o objetivo de tal educação não é outro senão tornar o homem, cidadão de uma **polis**, em homem com todas as suas letras. Por outras palavras, o homem devidamente educado para viver na **polis** deve ter plena consciência dos seus próprios atos, em primeiro plano, e, em segundo plano, agir conforme os ditames da razão, sob a égide da Filosofia. Assim sendo, a ética assume um papel preponderante na vida política da cidade e, por isso mesmo, deve ser objeto máximo da educação, enquanto formadora do homem consciente. Por conseguinte, em todo agir na **polis** encontramos a imbricação da ética com a Política, formando uma unidade indissolúvel.

Se examinarmos os escritos supracitados de Xenofonte, **As nuvens** de Aristófanes, a **Defesa de Sócrates** de Platão e as obras de Antístenes, constataremos a ausência da imortalidade da alma em Sócrates. Esta, como pretendemos considerar melhor adiante, parece ter sido uma contribuição de Platão, via Egito e pitagorismo. Face a isso, a alma, em Sócrates, deve ser tomada no sentido de uma consciência que pode ser ampliada e melhorada mediante o processo educativo⁹⁸, se se

98. Cf. PLATÃO. **Defesa de Sócrates**, 30 a.

quiser buscar a formação do homem justo e participativo. Ora, uma vez que a alma é de caráter individual, é ao indivíduo que se deve educar para transformá-lo em pessoa, no sentido próprio deste termo, pois quem senão o indivíduo excelente poderá, não apenas com seus discursos, mas, igualmente, com seus atos, servir de exemplo e contribuir na construção de uma sociedade justa e consciente? Quem, mais do que Sócrates, agira em conformidade com a sua consciência, embora sussurrada por um demônio, como ele próprio diria?⁹⁹. Ora, este demônio não o fazia tomar qualquer atitude, exceto evitar de fazer aquilo que estava na iminência de fazê-lo¹⁰⁰. Sendo assim, é a consciência de Sócrates que dita o que ele deve fazer. Portanto, não é sem razão que Jaeger o considera "como um dos últimos cidadãos no sentido da polis grega e (...) a encarnação e suprema exaltação de uma nova forma de individualidade moral e espiritual¹⁰¹."

1.3. Abordagem Esquemática do Pensamento de Platão.

Após havermos plainado o terreno para uma melhor compreensão do pensamento de Platão, passaremos, aqui, a tratar dele mais de perto. Antes, porém, de adentrarmos nesta tarefa, convém considerarmos um pouco da vida e obra deste filósofo, como requisito necessário ao adequado tratamewnto de sua filosofia.

99. Cf. PLATÃO. Defesa de Sócrates, 27 c; e Banquete. 175 a - c.
Ver também XENOFONTE. Apologia de Sócrates, 11 - 13.

100. Cf. PLATÃO. Defesa de Sócrates, 31 d.

101. Cf. JAEGER. Paidéia, 399.

Platão, cujo nome original era Aristócles, nascera em Atenas em 427 a.C. e ali mesmo morreria em 347 a.C., aos oitenta anos de idade. Descendente de Sólon por parte de mãe, teve dois irmãos, Adamantos e Gláucon, e uma irmã, Potone, mãe de Espêusipo, mais tarde seu discípulo e primeiro sucessor na direção da Academia. Em princípio, fora educado, como era de se esperar pela posição de sua estirpe familiar, para exercer altos cargos na vida política, porém a morte de Sócrates o afastará da prática desta em Atenas e também o instará a condenar a democracia como forma perfeita de governo.

Platão fora um filósofo que escrevera muito e toda sua obra chegou até nós. Escrevendo sempre em forma de diálogos e quase sempre pondo sua posição na boca de Sócrates, pela beleza e pelo domínio de estilo, Platão converte-se no verdadeiro criador do diálogo, enquanto "discurso composto de perguntas e respostas em torno de uma grande questão filosófica ou política, com caracterização convincente dos personagens apresentados e com uma elocução acurada"¹⁰². Aliás, os diálogos de Platão possuem tamanha desenvoltura e são tão bem escritos, tomando sempre a forma de uma peça teatral, que os personagens parecem entes reais e as situações realmente existentes e vividas naquele momento. Além disso, o leitor é convidado a tomar parte ativa nos diálogos e, muitas vezes, é chamado a inferir as conclusões que propositalmente ficam implícitas, notadamente no que se refere

102. DIÓGENES. *Vidas*, III, 49.

aos diálogos ditos socráticos, onde Sócrates apenas discute o tema central, sem apresentar uma posição pessoal. Isto, sem dúvidas, é influência das tragédias gregas, cujos concursos Platão parece ter participado de alguns.

Diógenes distingue, em Platão, dois tipos gerais de diálogos: os que apresentam a questão e os que indagam. Os primeiros se dividem em teóricos e práticos. Os teóricos se subdividem em físicos e lógicos; enquanto os práticos, em éticos e políticos. Já os do segundo tipo, uns exercitam a discussão (ginásticos) e outros visam vencer as controvérsias (agonísticos). Enquanto os ginásticos podem ser maiêuticos e tentativos; os agonísticos, acusatórios (objeta) e demolidores (refuta)¹⁰³.

Esquemáticamente, teríamos:



nove tetralogias, incluindo as treze cartas, da seguinte forma:

- 1.) Eútifron (tentativo), Defesa de Sócrates, Críton e Fédon (éticos);
- 2.) Crátilo, Sofista e Político (lógicos), e Teeteto (tentativo);
- 3.) Parmênides (lógico), Filepo, Banquete e Fédro (éticos);
- 4.) Alcebiades I e II (maiêuticos), Hiparcos e Rivaís (éticos);
- 5.) Teages, Laqués e Lisis (maiêuticos), e Cármides (tentativo);
- 6.) Eutídemos e Górgias (refutativos), Protágoras (crítico) e Mênon (tentativo);
- 7.) Hípias I e II (refutativos), Ion (tentativo) e Menêxenes (ético);
- 8.) Cletofon e Crítias (éticos), República (político) e Timeu (físico);
- 9.) Minos, Leis e Epínomis ou Filósofo (políticos) e Epístolas (éticos)¹⁰⁴.

Platão, quando tem uma posição firme, expõe seu ponto de vista e refuta os pontos de vistas considerados falsos, porém, diante de questões duvidosas, opta por suspender o juízo. Sua posição pessoal é, geralmente, apresentada por Sócrates, mas na ausência deste fato, talvez querendo preservar a integridade de seu mestre frente a uma questão ainda em aberto e, por isso mesmo, polêmica, usa Timeu, no **Timeu**; o hóspede ateniense, nas **Leis**; e o hóspede eleático, no **Sofista** e no **Político**. Porém, para ilustrar as refutações das falsas opiniões, recorre a Trasímaco,

104. Cf. DIÓGENES. *Vidas*, III, 58 - 61.

Górgias, Protágoras, Mênon, Hípias e Eutídemos, dentre outros.

Como já aludimos acima, a crítica caracteriza os diálogos de Platão em socráticos, intermediários e nos da maturidade. Os do primeiro período podemos considerar, por exemplo, **Defesa de Sócrates, Eutífron, Críton, Górgias, Mênon, Crátilo e Protágoras**. Quanto aos do período intermediário, destacamos o **Fédon, Banquete, República e Fedro**. Já os do último período, podemos enumerar o **Teeteto, Parmênides, Sofista, Político, Epínomis, Filepo, Timeu, Crítias e Leis**.

O problema sobre Sócrates, acima ventilado, forçou a crítica a examinar com mais cuidado os diálogos de Platão. Inicialmente se conseguiu a façanha de pôr em dúvida quase todos os diálogos, mas o exame filológico terminou por caracterizar o estilo impar de Platão, reconhecendo, assim, a autenticidade de quase todos eles. Hoje, porém, praticamente todos são considerados autênticos. Outro problema que fora suscitado acerca dos diálogos, diz respeito à sua ordem cronológica. Isto não é algo gerado pelo pedandismo intelectual, mas algo importante para determinar, ante a constante evolução do pensamento de Platão, o que realmente lhe é próprio e o que é que ele toma emprestado a outro filósofo.

Traçado estas considerações gerais sobre a vida e a obra de Platão, convém, agora, abordarmos o teor de seu pensamento como requisito indispensável ao tratamento do tema

central deste escrito, que procuraremos desenvolver no capítulo seguinte. Todavia, não obstante pretendermos considerar alguns aspectos metodológicos, a ênfase política, o papel da educação na **polis** e os problemas gnosiológicos por Platão enfrentado em sua obra como um todo, estamos cientes que todo nosso esforço para atingir estes objetivos resultará em nada mais do que uma interpretação a mais e, talvez até repetitiva, da obra de Platão. Contudo, como aduzimos acima, este é um risco que devemos correr e o tributo que devemos pagar por ousarmos empreender tal empresa.

Platão, inicialmente, toma contato com a filosofia de Heráclito através de Crátilo e com o pensamento de Parmênides por intermédio de Hermódoros¹⁰⁵. Mas, quando, aos vinte anos, ouve Sócrates, passa a segui-lo até a morte deste. Após este fato, Platão, juntamente com grande parte dos discípulo de Sócrates, fogem de Atenas, temendo por suas vidas, para Mégara e ali juntam-se a Euclides. Dali Platão segue para Cirene, onde encontra-se com o matemático Teodoro. Já na Itália, encontra-se com Filolau e trava conhecimento com a doutrina pitagórica. Além disso, mais tarde mandará comprar três livros que estão de posse deste filósofo pitagórico¹⁰⁶. No Egito esteve entre os sacerdotes e é provável que dali tenha extraído a concepção da imortalidade da alma e a teoria da reminiscência. Realizará, mais tarde, três viagens a Sicília, a pedido de Dionísio e a conselho de Dion,

105. Cf. DIÓGENES. *Vidas*, III, 6.

106. Cf. DIÓGENES. *Vidas*, III, 9.

como nos relata ele mesmo na **Carta VII**, mas os seus esforços resultam sempre em fracassos. Tais viagens, contudo, servem de apoio contrário à posição, segundo a qual Platão viveria no mundo das idéias e longe das questões políticas.

De fato, à primeira vista, Platão poderia ser tomado como alguém que erigira uma filosofia sem vínculo algum com a realidade concreta. Detendo-se no mundo das idéias ou das formas, toda discussão, destituída de preocupação política e social, teria ficado restrito apenas ao âmbito do ideal. Todavia, uma abordagem um pouco mais atenta da obra de Platão revela uma preocupação constante de natureza política.

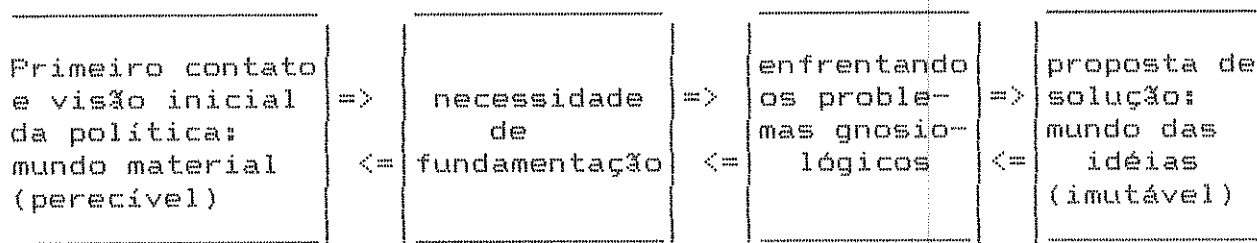
Com efeito, a importância primordial que Platão empresta à política pode ser ilustrada pelo exame às suas obras mais extensas, a saber, as **Leis** e a **República**. Além disso, não devemos deixar nos iludir ante a abstenção política de Platão na vida política de Atenas, pois o que o levou a seguir Sócrates não foi sua habilidade dialética, mas seu caráter moral. Ora, na Grécia daqueles tempos, a Moral fora algo indissolúvel da Política. Mas, é o próprio Platão quem nos chama atenção,

"... nenhum de nós existe por si mesmo, mas a pátria reivindica uma parte (...). Ora, quando a pátria nos chama a tomar nas mãos os interesses políticos, não será inconveniente recusar?" 107

Assim, uma vez que os problemas éticos encontram-se

107. **PLATÃO. Cartas, IX, 105.**

intimamente relacionados com as questões políticas, ao se tratar dos primeiros não se está fazendo outra coisa do que se fundamentando a Política. Face a isso, o primeiro contato que se tem é com a vida na e da **polis**. Mas, como agir bem sem se conhecer a essência do bem? Como administrar bem a cidade, sem se saber a essência do administrar e do governar? Ora, questões desta natureza exigem a fundamentação dos problemas ético-políticos. Estes, por sua vez, não podem ser adequadamente abordados se não se enfrentar os problemas gnosiológicos que lhes obstaculam o caminho. Resolvidos, porém, estes últimos, obtém-se a fundamentação da política. Esquemáticamente:



Assim, no primeiro momento, busca-se a garantia do mundo material, mas, uma vez obtida esta, retorna-se, num segundo momento, ao ponto inicial. Este, porém, agora, iluminado pela solução proposta, passa a ser compreendido com maior clareza e precisão. Ora, isto é requisito relevante a uma perfeita administração pública. Por outras palavras, Platão estava convencido que a Política pressupõe uma teoria do conhecimento, que se lhe acha subjacente. Todavia, os problemas do conhecimento não são algo de fácil solução e é por isso que Platão se deteve muito tempo neles, dando a impressão, a um leitor menos atento, que estivera apenas tratando do mundo das formas (idéias).

Feito estas considerações elucidativas, passemos, agora, a tratá-las mais de perto. Da vivência com a unidade do ético e do político existente em Atenas, sob a égide de uma democracia, Platão ante a injusta condenação de seu mestre que ajudara a construí-la e a preservá-la, consegue perceber os perigos que este tipo de governo poderia correr, incorrendo em atitudes injustas, provocandas pelo afã do momento, das quais viria se arrempender amargamente depois. Isto é por duas vezes ilustrado em sua **Defesa de Sócrates**. Na primeira, Sócrates, devotado e ardente democrata, recusara-se a transgredir a lei e preferira ir contra a vontade da multidão, votando, quando participou do julgamento dos dez capitães, contra a exigência popular de se votar em bloco e não em separado, como exigia a lei¹⁰⁸. O segundo caso é ilustrado pela própria condenação injusta de Sócrates¹⁰⁹.

Mas, Platão não via também a oligarquia com bons olhos, pois, tal como a democracia, estava sujeita a cometer injustiças, não mais pela força emotiva momentânea do povo, mas por uma decisão de um restrito grupo de pessoas, movidos pela defesa de seus interesses pessoais e não para o bem da **polis**. Tampouco um governo que preze as honrarias, como a timocracia, pode ser considerado justo.

Quanto à tirania, entendida não no sentido

108. Cf. **PLATÃO. Defesa de Sócrates**, 32 b.

109. Cf. **PLATÃO. Ibid.**, 32 c.

pejorativo que temos hoje, mas no sentido de uma única pessoa estar à frente do governo, ali colocado pelo povo para fugir dos abusos das oligarquias dos nobres e dos ricos, Platão, igualmente, posicionava-se contra, posto que, embora o tirano fosse, geralmente, um legislador que, num momento de crise, fora colocado acima da lei, a tirania, uma vez cumprido o seu papel, ficava cada vez mais opressiva, gerando, numa contradição interna, a democracia.

Restava a Platão, nesta busca da melhor forma de governo, a aristocracia, entendida no seu sentido originário: governo dos melhores. Ora, uma forma de governo que tivesse à frente pessoas devidamente esclarecidas poderia se aproximar da perfeição. Mas, quem poderiam ser estes iluminados? Platão se detém na **República**, nos livros III e VII, na educação adequada para formação não só destes ilustres cidadãos, mas também de todo o povo. Aliás, segundo Cornford, a **República** teria sido dirigida a um público que não tinha condições de ler o **Parmênides** e tinha enormes dificuldades para ler **Teeteto** e o **Político**¹¹⁰.

Mas, voltemos um pouco mais no tempo até o **Mênon**. Neste diálogo, provavelmente o primeiro escrito na Academia, Platão enfrenta, pela primeira vez, a necessidade de fundamentação geral do ético-político e também, pela primeira vez, ensaia uma solução para os problemas gnosiológicos ora

110. Cf. CORNFORD. *La teoria platonica del conocimiento*, 17 e 18.

propostos, já apoiado na teoria da reminiscência e na imortalidade e divindade da alma.

Após uma rápida discussão com Sócrates sobre o que vem a ser a natureza da excelência, **areté**, sem cujo conhecimento não se poderia fundamentar e justificar a prática política adequada, Mênon indaga como poderia encontrar o que ainda não sabe o que é. Isto implica dizer que se soubesse o que procura, não haveria razão alguma para investigação; por outro lado, se não soubesse o que busca, como poderá reconhecer como tal, quando o encontrar?¹¹¹. Platão, colocando a palavra na boca de Sócrates, recorre a teoria da reminiscência e à imortalidade da alma, para superar esta dificuldade¹¹². A alma, de natureza imortal, contemplara, quando destituída de corpo, os verdadeiros modelos das coisas corpóreas. Estas não passam de cópias malfeitas daqueles. Os sentidos, espelhando-se nas cópias, têm a única função de estimular a recordação de tais modelos. Portanto, o conhecer nada mais é do que um recordar¹¹³.

Mênon, porém, ante a explicação de cunho

111. Cf. **PLATÃO. Mênon**, 80 d.

112. Para nós, Sócrates não concebia a alma como algo transcendente e a confundia com a consciência individual, por isso é que falara comedido da vida após a morte e de uma possibilidade de melhorar a alma. Cf. **PLATÃO. Defesa de Sócrates**, 29 a e 30 a. Além disso, nenhum outro socrático, enquanto discípulo direto de Sócrates, defendeu algo parecido com que o fez Platão. Ver, por exemplo, Antítenes, Xenofonte, Aristipo ou Fédon. Portanto, estes dois princípios são de autoria de Platão e não de Sócrates, concebidos, aliás após a viagem ao Egito e ter tido contato com o pensamento pitagórico.

113. Cf. **PLATÃO. Mênon**, 81 b e seguintes.

mitológico, pede uma demonstração rigorosa. Sócrates, então, interroga a um escravo do próprio Mênon, que jamais houvera antes estudado Geometria, a respeito da duplicação da área de um quadrado e este responde acertadamente as perguntas de Sócrates, oferecendo, assim, a prova exigida por Mênon acerca da reminiscência.

Todavia, esta prova será melhorada e tornar-se-á mais forte no **Fédon**. Ali, onde Platão nos relata os últimos momentos da vida de Sócrates, a prova processar-se-á ao longo da conversa que Sócrates travará com Simias e Cebes, mas Platão colocará a narrativa na boca de Fédon. A prova consistirá, num primeiro instante, em mostrar que o corpo é um entrave para a alma, quando esta busca a sabedoria¹¹⁴. Ora, como o corpo engana a alma¹¹⁵ e os sentidos não conseguem apreender o bem em si, a alma conhece melhor a natureza das coisas quando encontra-se livre do seu túmulo corpóreo¹¹⁶. Eis porque o verdadeiro filósofo deve evitar o apego às coisas materiais e procurar se aproximar das coisas divinas¹¹⁷.

Para provar, a seguir, que não poderia haver novo nascimento para a alma que já não tivesse existência, Platão recorre a demonstração de que os vivos não nascem senão dos

114. Cf. **PLATÃO. Fédon**, 65 a - 67 b.

115. Cf. **Ibid.. Ibid.**, 65 b.

116. Cf. **Ibid.. Ibid.**, 65 c.

117. Cf. **Ibid.. Ibid.**, 65 d, 67 d.

mortos¹¹⁸. Esta prova consiste em mostrar que os contrários provêm de seus próprios contrários. Ora, viver é contrário a estar morto. Logo, o vivo vem do morto. Portanto, as almas habitam o Hades¹¹⁹. Mas, os mortos vêm dos vivos. Por conseguinte, os vivos vêm dos mortos se e somente se os mortos vêm dos vivos, i.e., os vivos vêm dos mortos e os mortos vêm dos vivos¹²⁰.

Quanto à prova do recordar apresentada no *Mênon*, Sócrates a desdenha¹²¹ e apresenta uma outra. Esta procura mostrar que é necessário conhecer antes aquilo que se recorda. Ora, tanto do semelhante quanto do dessemelhante é possível se recordar algo¹²². Pedacos de pau ou pedras, sem se modificarem, apresentam-se ora como iguais e ora como desiguais. Isto ocorre porque lhes faltam ainda a coisa em si. Este, por sua natureza, permanece sempre igual a si mesmo, mas não podendo ser acessível pelos sentidos, é concebido apenas pelo entendimento. Todavia, entendimento é outro nome da alma pura¹²³. Logo, a alma pura conhece o modelo antes de se unir a um corpo¹²⁴.

Com efeito, visto que o Igual em si e o Belo em si não são mutáveis nem compostos, não estão sujeitos a

118. Cf. PLATÃO. *Fêdon.*, 70 d.

119. Cf. *Ibid.*.. *Ibid.*, 71 e.

120. Cf. *Ibid.*.. *Ibid.*, 72 c.

121. Cf. *Ibid.*.. *Ibid.*, 73 b.

122. Cf. *Ibid.*.. *Ibid.*, 74 b.

123. Cf. *ibid.*.. *Ibid.*, 79 d.

124. Cf. *Ibid.*.. *Ibid.*, 77 d.

decomposição. O mesmo, porém, não podemos afirmar das coisas compostas. Logo, o em si mesmo mantém sua identidade, mas o composto (homem, vestes) que se opõe à essência, nunca será imutável¹²⁵. Assim, enquanto os perecíveis são concebidos pelos sentidos, os não-perecíveis são concebidos pelo pensamento refletido¹²⁶.

Em suma, há duas espécies de seres: os invisíveis e os visíveis. Nós somos compostos do invisível (alma) e do visível (corpo)¹²⁷. A alma, enquanto prisioneira do corpo, é obrigada a conhecer por meio dele e torna-se embriagada, detendo-se não no imutável, mas no perecível¹²⁸. A alma assemelha-se ao divino, mas o corpo está sujeito a dissipar-se após a morte, embora este processo ocorra de modo lento e tornar-se-á mais lento ainda, se for embalsamado como as múmias do Egito¹²⁹.

Todavia, se, de um lado, com a teoria da reminiscência Platão conseguira contornar as dificuldades impostas por Mênon ao processo do conhecimento, por outro lado, criara sérias dificuldades, pois como explicar o modo pelo qual ocorre a participação das coisas nas idéias? Por outras palavras, quais e como se dão as relações entre os objetos materiais e as

125. Cf. PLATÃO. Fédon, 78 d.

126. Cf. Ibid.. Ibid., 79 a.

127. Cf. Ibid.. Ibid., 79 b.

128. Cf. Ibid. Ibid., 79 c.

129. Cf. Ibid.. Ibid., 80 c. Isto sugere que é Platão quem fala e já estivera no Egito.

idéias, entre as cópias e os modelos? Este problema será objeto do **Parmênides**, **Teeteto**, **Sofista** e **Político**, mas só no **Timeu** será onde Platão delineará uma proposta de solução satisfatória.

O **Timeu** apresenta-se como o desfecho das discussões suscitadas no **Parmênides**, **Teeteto**, **Sofista** e no **Político**¹³⁰, acerca da participação, bem como resposta às críticas dirigidas contra a proposta política apresentada na **República**.

O **Timeu** é constituído de duas partes complementares. Na primeira, Platão tenta, mediante um mito, recuperar o nexu evolutivo do povo grego e, na segunda, procura justificar a Política a partir do conhecimento da Natureza. Na **República**, Platão fundara a organização da **polis** na natureza do homem, mas, no **Timeu**, irá fundá-la na própria natureza do universo.

Com efeito, o **Timeu** busca lançar os fundamentos das

130. No **Parmênides**, no **Teeteto**, **Sofista**, **Político** e no **Timeu**, Sócrates não assume um papel central nas discussões, como assumira nos diálogos anteriores. Por que será que Platão evitou colocar sua própria posição na boca de Sócrates? Grande parte dos estudiosos em Platão prefere ver aí uma marca assaz de sua maturidade. Nós, porém, não concordamos com esta posição. Para nós, Platão sempre usa Sócrates quando tem convicção acerca do tema versado, porém se o tema é duvidoso prefere recorrer a um outro personagem real ou não e desloca Sócrates para uma posição secundária, mas questionadora. Ora, estes diálogos tratam de temas delicados e Platão não quisera arriscar, colocando em jogo, a figura venerável de seu querido mestre. Isto explica o motivo pelo qual, no **Filebo**, Platão restitui a posição central a Sócrates, mas, como já tivera experiência na **República**, nas **Leis** prefere deixar Sócrates em uma posição secundária.

questões ético-políticas não no próprio meio onde ocorrem as suas práticas, mas fora desta, no universo. Sendo assim, convém se recuar e tratar da origem do universo e do homem, embora Platão a considere uma exposição "mito verossímil"¹³¹. Todavia, o que Platão pretende dizer com isso é que enquanto no plano das idéias as coisas ocorrem com certeza, no plano do sensível não se pode alcançar mais do que o provável¹³².

Platão, espelhando-se em Parmênides, admite que só pode haver conhecimento seguro, **episteme**, se existir algo de permanente; mas, à luz de Heráclito, vê o mundo em constante mudança e, tentando conciliar estas posições antagônicas, concebe o mundo inteligível de caráter permanente, como o mundo da ciência, e o mundo sensível, de natureza instável, o mundo da opinião, **doxa**. Todavia, não obstante a ciência só incida sobre o permanente, quando aplicada ao mundo corpóreo resulta não numa simples opinião, mas numa opinião com grande chance de ser verdadeira, i.e., no provável¹³³.

Mas, para resolver o problema da participação acima aludido, Platão recorre a um Demiurgo que, ao contemplar as idéias, procura construir o mundo o mais próximo possível do modelo por ele contemplado. Enquanto causa eficiente do universo, o Demiurgo torna-se o elo de ligação entre os dois mundos: o

131. Cf. PLATÃO. *Timeu*, 29 d.

132. Cf. PLATÃO. *Ibid.*, 59 c.

133. Cf. PLATÃO. *Timeu*, 53 d.

mundo sensível e o mundo inteligível. Entretanto, a construção do mundo pelo Demiurgo obedece a uma geometria, onde a triangulação forma os futuros políedros platônicos. Além disso, sendo o Demiurgo imortal, mas não eterno, e suas idéias sendo de natureza eterna, estas não dependem, para existirem, do Demiurgo. Este, à maneira da Inteligência Ordenadora de Anaxágoras, apresenta-se como o construtor e ordenador do universo, observando os princípios da Necessidade e da Razão, produzindo a Alma do Mundo, a alma humana e a alma vegetativa. E, lançando mãos de algo parecido com as técnicas de metalurgia, produz o mundo não do nada, mas de **matéria** pré-existente. Por conseguinte, o Demiurgo não é unipotente.

Resolvido, assim, o problema da participação, Platão volta a se deter nas questões ético-políticas. Estas, ante as considerações feitas no **Timeu**, passam a obedecer os ditames da Natureza, cujos preceitos devem ser observados não mais para elaboração de um Estado Ideal, mas, agora, para construção de um Estado, onde as imperfeições humanas estejam inerentes. Daí, surgem as **Leis**, seu último livro, mas num volume somente comparável à **República**.

Nas **Leis**, Platão, ante o fato de que o poder absoluto leva à tirania e a liberdade exagerada leva à demagogia, procura uma medida justa, baseada não na igualdade abstrata, mas numa igualdade proporcional, capaz de estabelecer os limites e princípios da liberdade. Seu objetivo, aqui, não é a construção

de um Estado Ideal, como fora na **República**, mas de um que viesse substituir a este e considerasse mais aos homens, vistos não mais como eles deveriam ser, porém como eles de fato os são.

A Matemática desempenha um papel extremamente relevante no sistema de Platão, não só por se encontrar, no plano abstrato, abaixo apenas da dialética que chega até as idéias¹³⁴, mas, por tratar apenas com as idéias sem relacioná-las diretamente com o mundo¹³⁵, converte-se, também, em um instrumento adequado como método. De fato, na **República**, Platão faz Sócrates descrever o método dialético a partir da análise geométrica cultivada pelos grandes matemáticos gregos.

Tu não ignoras, penso, que os geômetras e os aritméticos supõem dois tipos de números, o par e o ímpar, as figuras, três espécies de ângulos e assim por diante, segundo o campo de cada um. Assumem, em seguida, tais suposições como se fossem princípios certos e evidentes, os quais não necessitam qualquer justificativa. Por fim, partem destas hipóteses e, por uma cadeia ininterrupta, descem de proposição em proposição até àquela que eles antes desejavam demonstrar ¹³⁶.

E logo a seguir, encontramos:

Estas são aquelas que a razão mesmo atinge imediatamente por recurso à dialética, fazendo das hipóteses não princípios, mas como hipótese de fato e que lhe serve de degrau ou de ponto de apoio para se elevar ao primeiro princípio que não admite mais hipóteses. Ela atinge este princípio e, ligando-se a todas as consequências que daí decorrem, descem daí à última conclusão, sem recorrer a dados sensíveis, apoiando-

134. Cf. **PLATÃO. República**, VII, 525 a - 527 c; 287 - 295.

135. Cf. **PLATÃO. Ibid**, VI, 510 d - e; 257.

136. **PLATÃO. República**, VI, 510 c - d; 266 - 7.

se unicamente nas idéias puras, pelas quais sua demonstração inicia-se, procede e termina 137.

Platão, porém, logo mais abaixo, alega que a dialética difere do método geométrico, uma vez que, embora este sirva-se de hipótese e não recorra senão ao pensamento, não sobe ao princípio primeiro. Todavia, a descrição minuciosa do método geométrico que Pappus nos lega sugere uma íntima ligação entre eles.

Segundo Pappus, os maiores geômetras gregos partilhavam de um método secreto de resolução que mantinham fechado à sete chaves. Tal método constituía-se de dois movimentos, um de trás para frente, análise, e outro de frente para trás, síntese. Na análise, assume-se aquilo que se pretende demonstrar, como se a prova já houvesse sido feita, e passa-se a buscar a garantia da proposição inicialmente assumida até se atingir um axioma, um postulado ou um teorema provado independentemente. A partir daí, no sentido inverso ao da análise, tem início a síntese. Esta, procura algum erro na análise e, uma vez constatada a ausência de erro, estabelece a prova propriamente dita¹³⁸. Ora, Platão conhecera muito bem este método, pois, segundo Diógenes Laércio, fora o "primeiro a ensinar a Leodamos de Tasos o método de investigação por meio de

137. PLATÃO. *Ibid.*, VI, 511 b - c; 268. Servimo-nos nestas passagens, da tradução francesa de A. BASTIEN.

138. Ver os artigos de Gulley e Robinson acerca da análise na geometria grega, para uma melhor situação da temática.

análise"¹³⁹. Com efeito, Platão, espelhando-se na análise geométrica, elabora a análise filosófica, ocultando-a sob o rótulo de "dialética", cuja melhor interpretação dentre nós, encontra-se em Hegel e seus continuadores¹⁴⁰. Isto, talvez, explique aquela insígnia à entrada da Academia: "se não for geômetra não entre".

Eis nossa interpretação do pensamento de Platão, onde tentamos enfatizar sua preocupação a respeito do ético-político, do agir racional e consciente na **polis**, e as dificuldades de ordem gnosiológica para sua fundamentação. Ora, se subjacente à Política encontra-se sempre uma teoria do conhecimento, quem a ser um filósofo poderia abordá-la com a devida profundidade? Eis, portanto, um forte motivo em favor da exigência de Platão, segundo a qual o governante deve ser um filósofo.

139. DIÓGENES LAÉRCIO. *Vidas*, III, 24.

140. Ver CORNFORD. *The Republic of Plato*, 233.

C A P Í T U L O 2

Mênnon: um exemplo de sedução

Feito as considerações acima a respeito das dificuldades que cercam a figura de Sócrates e apresentada uma interpretação do pensamento de Platão, onde procuramos enfatizar seu teor ético-político assentado sobre uma teoria do conhecimento, tendo ao fundo a teoria das formas ou das idéias, cujo conhecimento torna-se requisito necessário ao governante ideal, passaremos, agora, a abordar o **Mênon**, em busca de um processo de sedução que possibilite a viabilidade de uma aprendizagem satisfatória.

Convém, antes de procurarmos abordar a sedução, algumas considerações a respeito do **Mênon**, acerca do papel do mito e do método socrático¹, uma vez que consideramos estes três aspectos requisitos básicos a uma adequada abordagem do tema central deste capítulo.

2.1. Considerações sobre o **Mênon**.

Segundo a classificação acima apresentada, o **Mênon** situa-se entre os diálogos de Platão considerados ginásticos, sob a égide de tentativa, na sexta tetralogia de Trasilos, ao lado do **Eutidemos**, **Górgias** e **Pitágoras**, além de ser, provavelmente, o

1. Não obstante Burnet e Taylor estarem de acordo que os diálogos de Platão descrevem com fidelidade o Sócrates real, preferimos, num ato de precaução, ante as questões suscitadas e acima ventiladas a respeito de Sócrates, empregar a expressão "método socrático" ao invés de "método de Sócrates".

primeiro diálogo a divulgar a nova escola, cujo grande e rápido prestígio atraíra muitos jovens e homens ilustres à Academia. Assim situado, o *Mênon*, enquanto diálogo socrático, não obstante ser considerado um dos últimos, se não o último dos diálogos deste período, deixa transparecer a forte influência que Sócrates exercera sobre Platão.

Pretendemos, aqui, não apenas traçar algumas linhas a respeito do conteúdo e do desenvolvimento do *Mênon*, mas também mostrar que este diálogo contém, ainda que seja à guisa de apontamentos, as linhas axiais do pensamento de Platão, cujas abordagens serão feitas em maior profundidade nas obras subsequentes de maior peso e relevo. Assim, num primeiro momento, ofereceremos uma leitura livre do *Mênon*, sem pretensões exaustivas, com o único objetivo de fornecer ao leitor uma visão geral do que é e do que trata o diálogo, requisito necessário para compreensão satisfatória das questões que abordaremos a seguir, onde o *Mênon* será apresentado como um apontamento que antecipa os principais aspectos do pensamento de Platão.

2.1.1. Uma leitura do *Mênon*.

Os escritos de Platão, como já mencionamos acima, assumem sempre a forma de uma peça teatral, cujos enredos versam acerca de um problema filosófico que sempre apresenta dificuldades consideráveis. Neles, frequentemente, Platão expõe

sua posição através da boca de Sócrates. No **Mênon**, em particular, um diálogo de forte influência socrática, após a discussão, que cobre todo o diálogo, a respeito da possibilidade do ensino da virtude², o leitor acaba por ficar, aparentemente, sem uma resposta clara e distinta, como mais tarde irá exigir Descartes, sobre a questão em foco.

Todavia, não devemos nos iludir se não obtivermos, como sempre esperamos, uma resposta satisfatória à questão suscitada. É que, parece-nos, temos o hábito de procurar conhecer o passado a partir do nosso presente estado de coisas e valores. Se, porém, considerarmos que Platão escrevera para os gregos de sua época, iremos vislumbrar a possibilidade de compreensão do não dito, como se houvesse sido dito. Eis porque, cremos, que o seu leitor, de sua época, pôde perfeitamente compreender as reticências contidas no final do diálogo, pecado capital para nossa época.

O diálogo tem início quando Sócrates, coerente à sua máxima de "só sei que nada sei", confessa a Mênon, sofista famoso da época, cujo nome empresta ao diálogo, que desconhece o que é a Virtude. Entendendo-o mal, Mênon troca a Virtude por virtudes e, após rápida alusão a Górgias, outro renomado sofista

2. No primeiro Capítulo, empregamos o termo "excelência" em vez de "virtude", mas como as traduções que dispomos, seguindo a tradição, optam por "virtude" em lugar de "excelência", seguiremos esta, embora cientes de que, ante o sentido que a influência cristã cedeu ao termos "virtude", "excelência" continua sendo a melhor tradução, em uma só palavra, para **areté**.

da época e mestre de Mênon, detém-se em enumerar as várias virtudes que conhece, cuja compreensão depende do conhecimento da estrutura da sociedade democrática de Atenas³: a virtude do cidadão, da mulher, da criança, do velho, do escravo, do estrangeiro. Sócrates, que até então tinha assumido uma postura de ignorante, percebe que Mênon não compreendera bem sua questão e passa, lançando mãos de uma imagem de abelhas, que apesar de sua variedade se aglutinam sob um único conceito (abelha), a indagar a Mênon se, ante as várias virtudes por ele arroladas, não poderia haver uma definição que pudesse vir a englobar todas elas.

Como resposta, Mênon alega que a Virtude é o poder de comandar, ao que Sócrates acrescenta que o comandar só é virtuoso se o for sob a égide da justiça. Não obstante, o poder de comandar com justiça não é a Virtude, mas apenas uma virtude. E, embora Mênon ainda ensaie uma reação, não consegue apresentar nada de novo, posto que termina sempre por ficar preso a exemplificações de virtudes, sem conseguir atingir a Virtude. Face a isso, Mênon vê-se forçado a confessar que desconhece o que seja a Virtude.

A esta altura do diálogo, era de se esperar que se voltasse ao ponto inicial da pesquisa, mas Mênon, fazendo jus ao

3. Ver o primeiro Capítulo.

título de sofista, recorre a um subterfúgio. Alega ele que é impossível se buscar o que não se conhece ainda, uma vez que ao encontrá-lo, não se reconhecerá se é o que se procura. Sócrates, porém, não se faz de rogado e recorre à reminiscência da alma para superar esta dificuldade. A alma, de natureza imortal, quando ainda livre do túbulo corpóreo, contemplara as formas (idéias), as verdadeiras essências das coisas, cujas coisas corpóreas não passam de cópias malfeitas daquelas. Todavia, ao se unir a um corpo, o choque provocado por esta união tem jogado a alma no esquecimento, restando aos sentidos apenas o papel de estimulador das lembranças passadas. Portanto, conhecer, aqui, nada mais é do que recordar o que a alma pura, destituída de corpo, já contemplara.

Mas, Platão não se contenta apenas com esta explicação mítica da coisa. Faz-se necessário, pois, uma prova rigorosa daquilo que o mito imaginara, condição necessária antes do advento da prova rigorosa, no sentido de facilitar a compreensão do que se pretende provar.

Para construir a prova, Sócrates interroga a um escravo de Mênon que jamais, naquela vida, até então, houvera estudado Geometria, a respeito da duplicação da área de um quadrado. Este responde acertadamente às indagações de Sócrates. Mas, eis que de repente, já não sabe responder qual o lado do quadrado, cuja área mede oito pés. Atordado ante este fato, deixa-se conduzir pelas mãos, ou melhor, pelas palavras de Sócrates,

até compreender completamente o que antes, em atitude dogmática, julgara saber, mas, quando exigido, não soubera fazê-lo.

Mênon, porém, como já aludimos acima, não se deixara conduzir por Sócrates, antes empregara subterfúgios retóricos como recurso para encobrir sua ignorância acerca do tema versado. Chegara a confessar seu desconhecimento acerca do tema, mas, talvez por pedantismo, não se deixara conduzir, detendo-se apenas no mundo das opiniões.

Embora Ânito, rico comerciante da época, entre na discussão, Sócrates mostra, porém, que ele cai em dificuldades, visto que nem mesmo as maiores figuras políticas de Atenas souberam o que é a Virtude, o que dizer, então, da resposta de um cidadão comum ao ser consultado a respeito dela, ainda que seja honrado, como reivindica Ânito? Ante este fato, Ânito irrita-se com Sócrates e acusa-o de ser mais perigoso que os sofistas, visto que criticara o conformismo social⁴.

Retornado à discussão com Mênon, Sócrates distingue a ciência, **episteme**, da opinião, **doxa**. Esta, por sua vez, é dividida em opinião certa e em simples opinião. Ora, a diferença entre a opinião certa e a ciência consiste no fato de que quem possui a primeira, embora esteja certo, não sabe explicar o

4. De fato, Ânito tem toda razão, a Filosofia é perigosa, posto que mina, com suas críticas, os alicerces dogmáticos onde se encontra assentado o edifício social. Ver ainda KOYRÉ. **Intro- à leitura de Platão**, 23, nota 11.

porquê disto. Já quem possui a ciência, além de saber o porquê, está sempre certo. Ademais, só o que é ciência pode ser ensinado.

Face a isso, Sócrates alega que, talvez, os grandes estadistas de Atenas fossem virtuosos apenas pelo fato de possuírem a opinião certa, mas, por não saberem ensinar a virtude, não poderiam deter a ciência. Ora, Sócrates está a zombar de Mênon, pois acabara de mostrar, ao interrogar ao escravo, que a ciência não pode ser ensinada, mas apenas recordada; enquanto que, agora, afirma ao contrário: a ciência é unicamente o que pode ser ensinado. Mênon, porém, parece não perceber este fato, mas fica aturdido, enquanto Sócrates se afasta zombeteiro, pedindo-lhe que aplaque a ira de Ânito.

Assim, só aparentemente o diálogo termina sem resposta. De fato, Mênon, ao contrário do exemplo de seu escravo, não abriu mão de seu pedantismo dogmático, não se deixara despir do falso conhecimento para ser moldado pelas mãos do escultor Sócrates e, conseqüentemente, não atingira a gravidez suficiente para ser ajudado a parir a ciência. Eis, para nós, o ensinamento magistral deste diálogo, que ficara nas reticências.

2.1.2. Mênon: apontamentos à filosofia de Platão.

Traçada uma visão geral do Mênon como requisito fundamental à devida compreensão das questões que serão, aqui e logo a seguir, ventiladas, passaremos, agora, a delinear as

razões pelas quais adotamos o **Mênon** como pano de fundo do desenvolvimento deste trabalho.

Há, hoje, forte tendência, dentre os estudiosos de Platão, em se tomar o **Fedro** como diálogo-síntese do pensamento deste filósofo. De fato, o **Fedro**, geralmente posto depois do **Banquete** e logo após a **República**, como diálogo, portanto, do período intermediário, apresenta-se como um arremate final do **Banquete** e como uma síntese da **República**, posto que, tratando, inicialmente, de prolongar o tema desenvolvido no **Banquete**, termina por conter uma suma do **Fédon** e um resumo antecipado da **República**. Com efeito, no **Fedro**, dentre outras tese centrais do pensamento de Platão, a teoria das idéias, a reminiscência, o papel da dialética, o emprego do mito e o problema da verossimilhança, são ali abordados.

Não obstante isto, o **Mênon**, sob a nossa ótica, apresenta-se como antecipação genial de todo o pensamento de Platão e, por isso mesmo, enquanto antecipação de um pensamento tão fecundo, temos-o em alto apreço. Além disso, o **Mênon** possui um estilo impar, superando, em muito, sob este aspecto, o **Fedro**, **Timeu**, **Crítias** e a **República**, dentre outros belos diálogos. Mas, é enquanto projeto de todo pensamento de Platão, onde os germes já se encontram assentados, como pretendemos mostrar, que o **Mênon** nos interessa mais de perto.

Platão distingue quatro virtudes cívicas capitais,

a saber, a coragem, a prudência, a piedade e, a maior de todas, a justiça, embora em suas discussões, termine por identificar a carência de cada uma delas com a ignorância e seu contrário, com a sabedoria, emprestando-lhes, assim, um fundo racional, ao mesmo tempo que as converte em objeto de estudo da Filosofia.

No **Laques**, a essência da coragem é investigada como requisito necessário à escolha da melhor educação para dois jovens atenienses. Por outras palavras, a educação adequada para um jovem e futuro político depende, em primeira instância, da discussão a respeito do que seja a coragem em si. No **Cármides**, Platão procura enfatizar a importância da prudência não só para o governante, mas também para o legislador. No **Éutifron**, o tratamento dado à piedade assume um aspecto político à medida que diz respeito aos deuses da comunidade, zeladores das leis e da boa ordem da cidade. Finalmente, no Livro I da **República**, a justiça, tomada como a maior de todas as virtudes, norteia a discussão, que será desenvolvida nos livros seguintes, acerca da melhor maneira de administrar, educar e legislar a cidade. Todavia, se no **Laques** Platão trata da coragem; no **Cármides**, da prudência; no **Éutifron**, versa sobre a piedade; e no Livro I da **República**, detém-se no exame do que seja a justiça, suscitando sempre as implicações políticas contidas em cada uma delas, no **Mênon**, deter-se-á não no tratamento de uma virtude em particular, mas no da Virtude, no sentido universal⁵. Ora, as virtudes

5. Isto reforça a tese, segundo a qual o Livro I da **República** teria sido elaborado num momento anterior e independente dos demais e, só mais tarde, teria sido adaptado para servir de pro-

particulares, **aretai**, por mais que elas participem da forma (idéia) da Virtude, **areté**, jamais poderão ser consideradas a Virtude em si, uma vez que são apenas partes desta, embora esta não seja composta de simples agregado daquelas, mas, sendo algo de natureza ímpar e única, envolve-nas no seu seio, tal como o conceito de abelha abrange toda variedade existente de abelhas, conhecidas ou não, em uma unidade⁶. Portanto, para nós, ante o fato de que, no **Mênon**, Platão aborda a Virtude e não qualquer virtude em particular, a discussão travada neste diálogo engloba o **Laques**, o **Cármides**, **Eétifron** e o Livro I da **República**.

Mas não é só isto. O método socrático é aqui exposto num estilo claro e didático e, por isso, preferimos tratá-lo à parte. A abordagem da tese segundo a qual só se deseja o que é bom, a teoria da reminiscência, o emprego do mito, a prova da imortalidade da alma, as severas críticas aos sofistas, o problema do conhecimento, a questão ciência **versus** opiniões, os

ômio a referida obra. De fato, no final do Livro I, Sócrates lamenta ter deixado se levar a examinar se a justiça "era um vício e ignorância, ou sabedoria e virtude", antes de buscar a "descobrir o que procurávamos primeiro" (354 b). Ora, isto nada mais é do que o problema que **Mênon** suscitara, obrigando a Sócrates a recorrer à reminiscência das almas a fim de superar tal dificuldade. Parece-nos, pois, que, neste momento, quando Platão ainda tratava do, mais tarde, Livro I da **República**, ele não tinha ainda a solução para este problema. Além disso, no início do Livro II desta obra, encontramos: "Ditas, portanto, estas palavras, julgava eu que estava livre da discussão. Mas, de fato, era apenas o **prelúdio**..." (357 a), sugerindo, assim, que o Livro anterior não passa de um próêmio ou prelúdio ao resto da obra.

6. Cf. **PLATÃO. Mênon**, 72 b; 45. As traduções que dispomos são as de Carlos Alberto Nunes e a de Jorge Paleikat. A referência marginal diz respeito à primeira; já a paginação, à segunda.

recursos à Geometria, ilustrarão nossa tese de que o *Mênon* é uma soma antecipada do pensamento de Platão⁷.

Começemos pela tese, segundo a qual só se deseja o que é bom. Após *Mênon*, estimulado, mais uma vez, a se expor por Sócrates, haver apresentado a Virtude como "o desejo das coisas belas e a capacidade de consegui-las", Platão faz Sócrates traçar as seguintes considerações sobre o tema:

S.- És de opinião que quem deseja as coisas belas deseja as boas?

M.- Sem dúvida.

S.- No sentido de haver alguém que desejasse as coisas ruins, e outros as boas? A teu ver, caro amigo, todos os homens não desejam só o que é bom?

M.- Acho que não.

S.- Como assim? Há quem deseje as coisas ruins?

M.- Penso que sim.

S.- Que entendes por desejar? Não é entrar na posse do que se deseja?

M.- Sim, entrar em posse. Que mais poderia ser?

S.- Na convicção de que as coisas ruins são de vantagem para quem as possui, ou consciente de que são prejudiciais a quem tocam por sorte?

M.- Uns acreditam que as coisas ruins são úteis; outros sabem que prejudicam.

S.- E és de parecer que conhecem as coisas ruins os que pensam que elas podem ser de alguma vantagem?

M.- Nesse ponto acho que não.

S.- é claro, por conseguinte, que não desejam as coisas ruins os que as conhecem como tal, mas apenas os que as consideram boas, embora sejam ruins; de forma que os que não as conhecem e as consideram boas, é evidente que só desejam o bem. Ou não é assim?

M.- Pode ser ou não.

S.- Como! As pessoas que desejam o mal, e estão certas, conforme o afirmas, de que o mal é prejudicial para seu possuidor, sabem que vão ser prejudicadas por ele?

7. Insistimos em escrever "pensamento de Platão" em vez de "pensamento platônico", para deixarmos claro que estamos tratando de Platão e não de algum dos seus seguidores.

M.- Necessariamente.
 S.- E não sabem que as pessoas prejudicadas são infelizes na proporção do mal recebido?
 M.- Isso, também, é forçoso que assim seja.
 S.- E os infelizes, não são desgraçados?
 M.- Acho que são.
 S.- E és de parecer que haja quem deseje se infeliz e desgraçado?
 M.- Penso que não Sócrates.
 S.- Sendo assim, Mênon, ninguém deseja o mal, para não se tornar como ele. Pois, que mais poderá ser infeliz, se não desejar o mal e consegui-lo?
 M.- É possível que tenhas razão, Sócrates, e que ninguém deseje o mal 8.

Na verdade, este tema já fora desenvolvido no *Hípias Menor*, onde Platão, na discussão que Sócrates trava com Hípias a respeito dos caracteres de Aquiles e Ulisses, termina por apresentar uma prova, por redução ao absurdo, desta tese. Mas, no *Mênon*, a prova é direta e clara como vimos acima.

Quando põe na boca de Mênon a impossibilidade de se encontrar algo procurado sem se saber ainda o que é⁹, obrigando a Sócrates a recorrer à teoria da reminiscência e à imortalidade da alma, Platão pretendia, sem fugir da imensa dificuldade de fundamentação filosófica do conhecimento, apresentar uma solução positiva ao problema. Tal solução tornar-se-á o pressuposto filosófico do conhecimento verdadeiro e, particularmente, a garantia da fundamentação da Política. Assim é que nos deparamos com ela no *Teeteto*, *Fédon*, *República*, *Parmênides*, *Sofista*, *Político* e *Timeu*¹⁰.

8. PLATÃO. *Mênon*, 77 c - 78 b; 51 e 52.

9. Cf. PLATÃO. *Mênon*, 80 d; 54.

10. Dominic SCOTT defende que a resolução do paradoxo visa, em primeira instância, a resolver um problema moral. Pensamos,

A reminiscência é nos apresentada por duas vias, a saber, em forma de mito e por uma prova, onde lança-se mãos aos rigores da Geometria. A primeira via, pressupõe a imortalidade da alma.

Os que me falaram disso eram sacerdotes (...) e muitos (...) poetas (...). O que eles dizem é o seguinte. (...) Declaram que a alma do homem é imortal, e que, num dado momento, ela chega ao fim, que é o que se chama morrer, e noutra ocasião torna a existir, **porém nunca perece.** (...) "Quando Perséfone a dívida antiga das faltas recolhe, dos que morreram, passado nove anos as almas envia para o alto. É dessas almas que os reis luminosos vêm a formar-se, e prestantes varões de elevado saber, que como santos heróis os mortais cá na terra veneram" 11.

Observemos que esta última parte sugere uma íntima ligação com o mito de Er apresentado no Livro X da República. Aliás, a Carta VII nos fala de uma certa doutrina secreta, sugerindo, assim, um aspecto místico a determinados estudos cultivados no seio da Academia.

Mas, para oferecer uma prova da reminiscência, Platão procurar mostrar, como único recurso a partir dos dados que dispõe, que o aprender nada mais é do que o recordar.

Ora, em razão de ser a alma imortal e ter renascido muitas vezes, já viu tudo o que há tanto aqui como no Hades, não havendo o que ela não tivesse aprendido. (...) E como toda natureza é aparenta e a alma aprendeu tudo, nada impede que, vindo a recordar-se de um único fato - o que os homens denominam aprender 12.

porém, que a moral por si só não se basta, requerendo, portanto, do estatuto epistemológico para atingir este fim.

11. PLATÃO. Mênon, 81 a - c; 55. O grifo é nosso.

12. PLATÃO. Mênon, 81 c, d; 55. O grifo é nosso.

Já a segunda via, pela qual a reminiscência nos é exposta, consiste na prova propriamente dita. Aqui Platão faz Sócrates interrogar a um escravo de Mênon que jamais antes houvera estudado qualquer noção de Geometria. Mas, à medida que Sócrates o interroga, o jovem escravo consegue responder acertadamente às indagações daquela até que chega um momento em que este já não mais sabe o que dizer e termina por confessar sua ignorância acerca do tema, mas Sócrates far-lo-á recordar o que se lhe acha adormecido¹³. Daí, Sócrates arremata:

S.- Haverá quem lhe tenha ensinado tanta coisa?

M.- Tenho absoluta certeza de que nunca ninguém lhe ensinou nada.

S.- Mas ele possui ou não possui essas noções?

M.- É inegável, Sócrates, que possui.

S.- Ora, se não as recebeu na presente vida, não é mais do que evidente que já as tinha e que as aprendeu em outro tempo?

M.- É claro.

S.- Então, terá sido isso no tempo em que ele ainda não era homem?

M.- Sim.

S.- Logo, se tanto no tempo em que era homem como quando ainda não o era, havia nele opiniões verdadeiras, que, despertadas pelo interrogatório, se tornaram conhecimento, não é preciso que sua alma seja em todo tempo sabedora?...

M.- É evidente 14.

Quanto à imortalidade da alma, encontramos no Mênon igualmente duas versões: uma em forma de mito e outra em que consiste em sua prova. A forma mitológica, recorre aos testemu-

13. Cf. PLATÃO. Mênon, 84 d - 86 a; 59 - 61. Aliás, a descrição minuciosa desta prova encontraremos, mais tarde, no Fédon, onde Platão põr-lo-á na boca de Cebes e não na de Sócrates. O motivo, para nós, reside no fato que Platão reservará para Sócrates, ali, uma prova mais sofisticada da reminiscência.

14. PLATÃO. Mênon, 85 d - 86 a; 61. O grifo é nosso.

nhos de sacerdotes e de poetas inspirados pela divindade.

S.- Os que me falaram nisso eram sacerdotes que capricham em dar a razão de ser de tudo o que se refere ao seu ministério. Píndaro diz a mesma coisa, e muitos outros poetas de inspiração divina. O que dizem é o seguinte (...). Declaram que **a alma do homem é imortal**, e que (...) nunca perece 15.

Contudo, mais adiante encontramos a prova da imortalidade da alma como consequência da reminiscência, apresentada numa condicional do tipo **se____, então____**. "Ora, se a verdade das coisas existe sempre em nossa alma, **então** é que a alma é imortal"16.

Observemos que a prova da imortalidade da alma é apresentada como consequência da teoria da reminiscência, mas esta depende diretamente da prova da imortalidade da alma. Teria Platão caminhado em círculo ou haveria alguma saída que, à primeira vista, não conseguimos vislumbrar? Se dermos ouvidos ao conselho de Platão, deveremos nos espelhar no método geométrico, se quisermos entendê-lo nas entrelinhas.

A prova da reminiscência pressupõe a imortalidade da alma, mas, em si, ela, ao ser feita mediante ao interrogatório do jovem escravo de Mênon, resume-se na manifestação de um conhecimento que não fora adquirido. Ou, resta a examinar se este

15. PLATÃO. Mênon, 81 a - b; 55. O grifo é nosso.

16. PLATÃO. Ibid., 86 a; 61. O grifo é nosso.

resultado é conhecimento ou imaginação. Mas, uma vez que a Geometria, não obstante não recorra aos dados sensíveis, é conhecimento assentado e garantido, cujas noções latentes passam, agora, mediante ao interrogatório, a ser **episteme**. Logo, por não serem algo adquirido nem imaginado, as propriedades geométricas tornam-se conhecimento. Portanto, como corolário, obtemos a prova da reminiscência. Esta, porém, embora estabelecida, não se auto-afirma, visto que depende da prova da imortalidade da alma.

A prova da imortalidade da alma é estabelecida a partir da prova da reminiscência e é aqui que surge o problema. Mas, colocando esta última a alguns passos antes da prova da imortalidade e concebendo-a no movimento de trás para frente (análise), ela precisa atingir o ponto final para obter a garantia da cadeia de razões. Ora, este ponto final consiste na prova da imortalidade da alma. Com efeito, só após a prova da imortalidade da alma é que a prova da reminiscência tem plena validade.

Em suma, a prova da reminiscência pressupõe a imortalidade da alma, mas não a utiliza, tornando-se, assim, independente. Ela, porém, não bastaria a si mesmo, necessitando, pois, da demonstração de seu pressuposto: a imortalidade da alma. Esta utiliza-se da reminiscência e estabelece seu fundamento. Assim, só aparentemente Platão cai num dialelo.

Mas a importância das matemáticas para Platão, no

Mênon, não se resume tão-somente ao emprego do método geométrico. De fato, ao definir figura¹⁷, Sócrates se espelha na Geometria. A prova da reminiscência reveste-se de cientificidade ao se apoiar na Geometria. Todavia, quando Platão faz Sócrates examinar

Se a Virtude se aprende por meio de ensino ou (...) partindo de uma hipótese, tendo em mente o processo frequentemente empregado pelos geômetras, quando alguém lhe alvitra problemas ... 18.,

Platão, através de Sócrates, está a zombar de Mênon¹⁹. Ora, Sócrates acabara de mostrar que o aprender nada mais é do que recordar, mas Mênon insiste em saber se a Virtude pode ou não ser ensinada²⁰. Face a isso, Platão faz Sócrates recorrer a uma hipótese "ao modo dos geômetras". Ora, os grandes geômetras gregos que partilhavam do método de análise-síntese, dentre os quais Teodoro, amigo e introdutor de Platão neste método, costumavam ocultar o modo pelo qual obtinham a resolução de um problema a eles proposto, apresentando tão-somente a prova já feita. Por outras palavras, ocultando a análise, o caminho da descoberta, apresentavam apenas a síntese, a via de prova, dando a impressão que partiam de hipótese, no sentido que empregamos hoje.

17. PLATÃO. Mênon, 75 b - 76 a; 48 - 9.

18. PLATÃO. Ibid., 86 e; 62.

19. A interpretação que oferecemos aqui permite-nos contornar as dificuldades apontadas por Barnes, posto que este pressupõe que Sócrates estava sempre a falar sério tanto quando chama a virtude de "episteme" como quando a chama de técnica.

20. Não obstante Barnes, ao examinar o sufixo "tós", termine, espelhando-se em Aristóteles, por concluir que o real sentido de "didaktós" seja "o que é suscetível de ser ensinado, Brunschwing, em *Pouvoir enseigner la vertu?*, restaura, de certo modo, o sentido tradicional do termo, ao interpretar como "pode de direito ser ensinado".

O problema suscitado por Mênon, mais conhecido na História da Filosofia como o Paradoxo de Mênon, reflete bem o estado de dificuldades em que o ceticismo e a sofisticam haviam mergulhado a possibilidade do conhecer na época de Platão. Procurando dar uma resposta positiva, Platão é obrigado a recorrer à reminiscência, fundada na prova da imortalidade da alma. Daí à teoria das formas é só um passo, posto que

... em razão de ser a alma imortal e ter renascido muitas vezes, já viu tudo o que há, (...) não havendo o que ela não tivesse aprendido. (...) como toda **natureza** é aparentada e a alma aprendeu tudo ... 21.

Ora, "natureza" e "essência" são termos empregados para traduzir **ousia**. Com efeito, visto que **ousia** não é algo material, mas imaterial e traduz o que a coisa é em si, ela se confunde com a forma, a idéia. Aliás, a busca que Platão empreende, no **Mênon** para obter a Virtude, ultrapassando a multiplicidade, é uma busca por um único **eidos**.

A mesma coisa se passa com as virtudes. Por mais numerosas e variadas que sejam, deve haver uma forma única para todas ... 22.

Eis, pois, os resquícios da teoria da idéias contidos no **Mênon**.

Outro fator importante que o **Mênon** trata e que será, mais tarde, considerado, particularmente, no **Teeteto**, diz

21. PLATÃO. **Mênon**, 81 c - d; 55. O grifo é nosso.

22. PLATÃO. **Ibid.**, 72 c - d; 45.

respeito ao problema do conhecimento seguro, ciência, **episteme**, e às opiniões certas e simples. A ciência não trata senão daquilo que permanece e, por isso mesmo, quem a detém terá sempre certeza do que diz e plena consciência disso. Pelas opiniões, por sua vez, ou se acerta por pura sorte, sem se ter conhecimento do porquê disso, ou simplesmente se erra. No primeiro caso, temos a opinião certa ou verdadeira; no segundo, a opinião simples. Ora, a ciência, pela reminiscência, não pode ser ensinada, mas apenas recordada e na **República** será dito que só o filósofo poderá ter acesso àquilo que permanece, enquanto aqueles que se detêm no que muda constantemente não são filósofos²³. Sócrates, no **Mênon**, atribui aos grandes estadistas apenas a posse da opinião certa, uma vez que não sabem ensinar a Virtude. Mas, como já aludimos acima, Sócrates está a zombar de Ânito e de Mênon.

Platão traga também ali críticas severas e irônicas aos sofistas, posto que além de apresentar um Sócrates sutilmente sarcástico, força a Ânito a rejeitar veementemente os sofistas, colocando provocativas palavras na boca de Sócrates.

Â.- A quem te referes, Sócrates?

S.- Sabes muito bem que são aos que o povo denomina sofistas.

Â.- Por Héracles! Fala melhor, Sócrates! Que nenhum dos meus parentes ou familiares ou amigos, quer seja nativo ou estrangeiro, venha a ficar atacado de semelhante mania, para ir procurar essa gente e ficar estragado por eles. São uma verdadeira peste e destruição para os que os frequentam.

S.- Que me dizes, Ânito! Então esses homens, a tal ponto diferem dos que propõem a beneficiar os

23. PLATÃO. **República**, 487 a.

outros, que, além de não serem de nenhuma utilidade, como os demais, aos que lhes são confiados, chegam até a corrompê-los? E por tal serviço ainda se julgam com o direito de exigir pagamento? (...) Ora, de acordo com o que disseste, devemos acreditar que todos eles enganavam e corrompiam os moços de caso pensado?

A.- Estão longe de carecer de senso, Sócrates. Os verdadeiros insensatos são os moços que lhes dão dinheiro, e, mais do que eles, seus acuradores, que toleram semelhante abuso. Porém o cúmulo da falta de senso é permitirem as cidades suas entradas e não expulsarem os que se propõem a exercer semelhante mister, quer seja nativo, quer forasteiro.

S.- Qualquer desses sofistas, Ânito, já te fez algum mal, para que lhes tenhas tão grande ojeriza?

A.- Por Zeus! Nunca frequentei nenhum deles, como não permitirei que o faça nenhum dos meus familiares.

S.- Então, não tens a menor experiência dessa gente?

A.- Nem quero ter.

S.- Nesse caso, meu caro, de que modo poderás saber se essa atividade é louvável sob algum aspecto ou se é de todo má, uma vez que disso não tens o menor conhecimento?

A.- É fácil. Sei muito bem que espécie de gente é essa, quer tenha conhecimento deles, quer não tenha 24.

Mas, o combate à sofística é uma atividade constante em Platão. No *Protágoras*, no *Górgias*, *Mênon*, nos *Hípias* e no Livro I da *República*, onde ele faz Sócrates satirizar Trasímaco²⁵, encontramos os mais renomados sofistas enfrentando, sem sucesso, a retórica sutil de Sócrates. Contudo, é no *Sofista* que encontramos a melhor caracterização "dessa gente".

24. PLATÃO. *Mênon*, 91 b - 92 c; 66 - 7.

25. Este escrito, aliás, bem poderia, numa extensão dos anteriores, ter como título "Trasímaco".

Encontramos ainda no **Mênon** resquícios de uma problemática que só terá início a partir da **República**: a questão da participação das coisas nas formas.

M.- Parece-me que a saúde é uma só, tanto faz no homem como na mulher.

S.- E o mesmo não vale para a altura e a força? Quando uma mulher é forte, é em razão da mesma qualidade e da mesma força que ela é forte. Com essa expressão, A Mesma, quero dizer o seguinte: para que a força seja força, é indiferente que se manifeste em homem ou em mulher 26.

E mais adiante, "Todos os homens, portanto, são bons da mesma maneira. Tornem-se bons por participarem da mesma coisa"²⁷.

Quando Mênon insiste em afirmar que a Virtude não pode se enquadrar sob a égide de uma definição como ocorre com a saúde e força, Sócrates, então, objeta-o:

S.- Como? Acaso não acabaste de dizer que a virtude do homem é administrar bem a cidade, e a da mulher, sua própria casa?

M.- Disse.

S.- E será possível a alguém dirigir bem a cidade ou a casa ou o que quer que seja, sem fazê-lo sábia e justamente?

M.- De forma alguma.

S.- E se a administração é feita sábia e justamente, não terá de ser feita por meio da sabedoria e da justiça? 28.

Ora, a necessidade de administrar a cidade com justiça, sob a égide da sabedoria, nada mais é do que a tese

26. PLATÃO. Mênon, 73 c; 46.

27. PLATÃO. Ibid., 72 e; 46. O grifo é nosso.

28. PLATÃO. Ibid., 73 a - b; 46.

central que será, mais tarde, desenvolvida na República.

O mito também desempenha papel importante no *Mênon*, mas, do mesmo modo que para o método socrático, reservamo-lhes algumas palavras à parte.

Assim, em linhas gerais, procuramos, aqui, suscitar as razões pelas quais o *Mênon* torna-se, para nós, no diálogo da primeira fase que contém, em grande escala, os apontamentos e os germes de todo o pensamento posterior de Platão.

2.2. O Papel do Mito.

Estamos, mais uma vez, ante um tema, cujo papel e significado polêmico no pensamento de Platão, requer muito cuidado, posto que pode ser visto sob vários ângulos e aspectos, uma vez que Platão, embora encontre-se sempre em busca da Verdade e da coisa em si, admite a mentira política e defende que o legislador pode forjar mitos para estimular e manter certos comportamentos. Face a isso, inúmeras questões têm sido ventiladas acerca do tema, norteadas umas interpretações e sugerindo outras: estaria Platão ocultando algo por trás do mito? Teria o mito por fim expor uma convicção ainda não devidamente assentada? Teria apenas um papel estético? Seria apenas uma fantasia? Teria alguma significação filosófica? Prestaria a algum fim político, no sentido amplo deste termo? Aqui, porém, procuraremos abordá-lo, a partir do *Mênon*, apenas no que diz respeito ao seu papel

didático, sem nos estendermos em demasia.

Convém, antes de abordarmos o significado e o papel do mito no **Mênon**, dedicarmos algumas linhas aos aspectos gerais do mito em Platão. De início, devemos observar que o mito, na época de Platão, já era um processo literário amplamente utilizado desde há muito tempo. Assim sendo, Platão não é pioneiro neste tipo de coisa, mas, inegavelmente, tivera o grande mérito, após o advento da racionalidade a partir da Escola Jônica que afastara o mito do âmbito do saber, de reativar e reutilizar tal recurso no seio da Filosofia. De fato, os escritos de Platão estão repletos de mitos, resultando, segundo as interpretações que recebem, nas questões acima aludidas.

As posturas frente ao mito que julgamos mais simplicistas são aquelas que vêem o emprego do mito apenas como uma fantasia ou um recurso estético²⁹. Basta, para afastá-las de nosso caminho, alegarmos o fato de que o mito em Platão sempre acha-se em consonância com seu pensamento, pois as críticas na **República** são dirigidas muito mais ao modo pelos quais se perpetuava e enfatizava-se o mito do que ao mito em si. Este não é bom nem mau, mas quando inculca a covardia, a imprudência, a impiedade e a injustiça, formas contrárias às excelências cívicas, necessita ser freado. Aliás, o mito do Er introduzido no final da **República**, quando já se havia concluído a discussão

29. Ver a posição de TANNERY. Platão; vida, obra, doutrina, 34.

acerca da cidade ideal, tem o papel político de imprimir com mais vigor na mente do cidadão a necessidade premente de proceder bem na **polis**, ser justo, como promessa de obter um bom lugar no **Hades**. Sendo assim, uma vez que em Platão a Política acha-se sempre assentada sobre uma teoria do conhecimento, o mito também tem seu papel filosófico no pensamento deste autor. Mas, tendo o mito um papel político, na medida em que busca atingir a necessidade de um padrão de comportamento, também desempenha uma função ética e, acima de tudo, educativa. É neste último sentido que este tema nos interessa mais de perto aqui.

Voltemos ao **Mênon**. Lá encontramos, antes da prova, uma alusão de cunho mitológico à reminiscência e à imortalidade da alma. Por que Platão introduz primeiro o mito antes da prova propriamente dita? Para nós, o momento apresenta dificuldades consiráveis. O Paradoxo de Mênon impõe a impossibilidade racional da fundamentação do conhecimento. Mênon não está interessado em discutir Filosofia, basta, para ele, vencer as disputas retóricas e manter o "status quo" no âmbito da sutileza e da eloquência. É, pois, necessário se introduzir algo novo, primeiro sob a égide de uma imagem, recurso que torna o tema acessível até mesmo para o senso comum, e só depois apresentar uma prova rigorosa, uma vez que a imagem já facilitara a compreensão desta, ao fornecer uma visão geral, ainda que rude. Ora, restando-lhe somente o mito, uma vez que desdenhara a Poesia, Platão o emprega em várias oportunidades, mesmo quando tem uma prova para aquilo que ele pretende demonstrar. Esta última observação sugere a rejeição não

só da tese, segundo a qual Platão empregaria o mito apenas quando pretende expor uma convicção que não se acha ainda devidamente assentada, mas também a que professa que o mito é empregado em caráter de verossimilhança, posto que, para nós, a verossimilhança em Platão só ocorre quando se aplica a **episteme** ao mundo das "sombas".

As dificuldades inerentes ao tratamento de temas tão delicados como os que versa a Filosofia, tem sido objeto de inúmeras abordagens, gerando, assim, as mais diversas interpretações. Isto desvirtua as propostas originais, provocando não só o desdém à imagem da escola que a professa, mas também a toda Filosofia.

Com efeito, Platão procura tornar acessível a real concepção da Academia sobre os temas tratados, mas as dificuldades surgem quando se lhes aprofunda, exigindo-se, assim, a necessidade de se recorrer a mitos, formas literárias arraigadas no seio do povo, visando possibilitar a gradativa passagem do senso comum a bem próximo da consciência filosófica³⁰. Esta, porém, não pode ser de todo acessível através do mito, mas apenas vislumbrada. Mas, desvirtuando-se o real sentido do mito, termina-se por valorizá-lo mais do que o fim que ele almeja alcançar. Por essa razão, cremos, a Alegoria da

30. Assim, enquanto recurso explicativo, por não se dispor de algo melhor, o mito torna-se verdadeiramente um "logos". (Ver, para um melhor tratamento desta tese, V. GOLDSCHMIDT, 96.

Caverna, no início do Livro VII da **República**, tornar-se-á muito mais conhecida do que as provas da reminiscência, da imortalidade da alma e que a teoria das formas propriamente dita.

Assim, o mito, enquanto recurso didático que torna acessível a todos aquilo que a dialética, por sua própria natureza, nem sempre consegue, converte-se no veículo pelo qual se aplaina o caminho do conhecimento, **episteme**, quer se deseje impor um padrão de comportamento, quer uma melhor compreensão de um tema, quer se pretenda despertar o desejo forte em escutar o que se está a dizer.

2.3. O Método Socrático.

O método pelo qual Sócrates interrogava seus inúmeros interlocutores constitui-se numa das mais belas páginas da História da Filosofia, e fora enormemente ilustrado por Platão ao longo de sua vasta obra. Este, não obstante usasse com frequência o método geométrico e o dialético, jamais abriria mãos do estilo provocante que Sócrates empregava em suas discussões filosóficas, de modo que o encontramos presente em todas as suas obras.

Aqui, porém, pretendemos tratar este método apenas à luz do **Mênon**, pelas razões que já aludimos acima, ou seja, pelo estilo, profundidade e por conter, este diálogo, as vigas mestras

do pensamento de Platão.

Sócrates, filho de um escultor e de uma parteira, orgulhava-se do trabalho de seus pais. Do pai, herdara a pretensão de esculpir o homem, não naqueles moldes, mas o homem moralmente íntegro. De sua mãe, herdara o meio pelo qual talharia o homem: a maiêutica, atividade pela qual sua mãe ajudava às mulheres dar a luz. Sócrates dizia-se parteiro de homens, não no sentido de sua mãe, mas no de ajudar a iluminar a ignorância de cada um que lhe ousasse cruzar o caminho.

Para isso, utilizava-se de um método de ensino que consistia de dois momentos. No primeiro, coerente à sua máxima, "só sei que nada sei", colocava-se na condição do mais vil dos ignorantes, aquele que nada sabe, provocando, ao mesmo tempo, um sentimento de orgulho no seu interlocutor, por se encontrar diante de um ignorante clamando que lhe ensine algo, e a necessidade de seu interlocutor se expor, à medida que exprime sua concepção sobre o tema proposto. Vejamos, à guisa de ilustração, um exemplo desta primeira parte do método, a qual ficará conhecida pelo nome de Ironia.

M.- Mas, em verdade, Sócrates, ignoras o que seja a virtude? É isso que a teu respeito devo comunicar aos seus concidadãos?

S.- Não isso apenas, camarada, mas também que nunca, ao que me lembre, se me deparou quem o soubesse.

M.- Como assim! Quando Górgias esteve aqui não te encontraste com ele?

S.- Encontrei-me.

M.- E não te pareceu que ele sabia?

S.- Tenho memória fraca, Mênon; por isso não posso dizer o que ele me pareceu naquela época (...). Reviva-me suas palavras; ou, se o preferires,

fala apenas por ti, pois decerto esposas sua maneira de pensar.

M.- É isso mesmo.

S.- Então, deixemo-lo de lado, tanto mais que ele se acha ausente. E tu, Mênon, em nome dos deuses, que dizes ser a virtude? Não te furtas a falar-me, para que venha a ficar como a mais feliz mentira, se se provar que tu e Górgias o sabeis, o haver eu dito que nunca encontrara quem o soubesse.

M.- Não é difícil, Sócrates, dizer o que me pedes. Inicialmente, se o quiseses, a virtude do homem é muito fácil de definir, pois (...) Consiste em ser capaz de administrar os negócios da cidade e, nessa ocupação fazer bem aos amigos e mal aos inimigos, além de precaver-se para que não lhe aconteça nada ruim. (...) a virtude da mulher (...) é (...) governar bem a casa, cuidar do que nela se contém e obedecer ao marido. Diferente, por sua vez, é a virtude da criança, conforme seja menino ou menina, ou a do velho, quer se trate de homem livre (...), quer de escravo. Ainda há muitas outras virtudes, de forma que não é nada difícil dizer o que seja a virtude. Para cada ação, para cada idade e para cada ocupação, todos nós temos uma virtude particular.

S.- Parece mesmo que estou com sorte, Mênon! Achando-me à procura de uma única virtude, verifico que um enxame de virtude pousou em ti 31.

Mas, passado esse primeiro momento de fingida ignorância, Sócrates passa a questionar Mênon e, em verdade, a conduzir o diálogo, levando Mênon, de dificuldade em dificuldade, até este reconhecer sua própria ignorância. Continuemos a ilustração, mas, agora, da Maiêutica.

S.- Porém, Mênon, para aproveitarmos a imagem do enxame, se eu te perguntasse qual era a natureza da abelha e me disseses que há muitas abelhas e das mais variadas espécies, que me responderias, no caso de eu voltar a interrogar-te: "Queres dizer que pelo fato de serem abelhas, é que elas

31. PLATÃO. Mênon, 71 b - 72 b; 44 - 45. O grifo é nosso.

são muitas e variadas, e diferentes uma das outras?"

M.- Responderia o seguinte: que, como abelhas, não diferem umas das outras.

S.- E se, continuando, eu te pedisse: "Dize-me que caráter é esse pelo qual elas se assemelham e que é idêntico em todas as abelhas?" Que nota é essa? Saberias dar-me para isso uma resposta satisfatória?

M.- Sem dúvida.

S.- Pois o mesmo se dá com as virtudes. Por mais numerosas e várias que sejam, haverá sempre um certo caráter geral, que as abrange a todas e por força do qual que é a virtude. Compreendes o que digo?

(...)

M.- Se o que desejas é uma definição única, aplicável a todos os casos, ei-la: virtude é a capacidade de governar homens.

S.- É isso de fato o que ando a procurar. Mas tu crês, meu caro Mênon, que é próprio da virtude de uma criança e de um escravo governar o seu amo? E achas que uma pessoa que governa é ainda escrava?

M.- Não, Sócrates, não o creio.

S.- Isso seria, com efeito, muito estranho, meu caro amigo! Todavia, repara mais no seguinte: dizes que a virtude é a capacidade de governar; mas não deveríamos acrescentar: "com justiça" e não de outro modo?

M.- De fato, devemos. A justiça é virtude, meu caro Sócrates!

S.- Como? Ela é a virtude, ou uma virtude?

M.- O queres dizer?

S.- O que diria para um objeto qualquer. Olha, por exemplo, direi que o círculo é uma figura, e não que é a figura, porque há muitas outras figuras além dele.

M.- Tens razão. Quer-me também parecer que nem só a justiça é virtude, mas que há muitas outras.

S.- E quais são? Dize! Se queres, enumerarei as outras figuras; e tu, as outras virtudes!

M.- Creio que a coragem é uma virtude, assim como também a inteligência, a sabedoria, a generosidade, e muitas outras.

S.- Estamos a caminhar em círculo inutilmente em volta do mesmo ponto, caro Mênon! Procurando uma virtude, vamos encontrar muitas virtudes, mas não descobrimos ainda a virtude, que abrange as demais.

M.- Confesso, Sócrates, que não consigo encontrar essa virude que procuras, essa virtude única,

Todavia, não devemos assumir uma posição simplista ante ao método socrático, no que diz respeito à nítida distinção entre a sua primeira e a segunda partes. Em verdade, a Ironia e a Maiêutica, muitas vezes, encontram-se de tal modo entrelaçadas que se necessita de bastante perspicácia para percebê-las e fazer a devida distinção. Vejamos um exemplo.

S.- Tentaremos explicar em que consiste a figura. Vê se aceitas esta definição: figura é o que sempre tem uma cor. Esta definição é suficiente, ou desejas que procuremos uma outra? Quanto a mim, se assim me respondesses sobre a virtude, eu estaria satisfeito.

M.- Mas isto, Sócrates, é tolice!

S.- Por quê?

M.- Segundo tua definição, figura é o que sempre tem uma cor. Seja! Mas se alguém dissesse que não sabe o que é cor e permanecesse desse modo na mesma ignorância a respeito de figura, que poderias dizer?

S.- Que ela é verdadeira e, se tivesse que tratar com um desses homens hábeis e disputadores que vivem a procurar brigas e disputas, eu lhes diria apenas: "Dei a explicação que melhor me pareceu. Se te parece que não falo certo, deves tomar a palavra e convencer-me do contrário". Todavia, quando bons amigos, como eu e tu conversam, a resposta deve ser dada com maior doçura e mais de acordo com o espírito da conversação. O que caracteriza esse espírito, segundo penso, consiste, não em só dizer a verdade, mas fundamentar as respostas unicamente naquilo que o próprio interlocutor reconhece saber 33.

Neste pequeno trecho extraído do *Mênon*, podemos identificar a Ironia entrelaçada à Maiêutica. Primeiramente, a

32. PLATÃO. *Mênon*, 72 a - 74 b; 45 - 47.

33. PLATÃO. *Mênon*, 75 b - d; 48 - 49.

definição de figura oferecida por Sócrates é frágil e ele tinha plena consciência disso. Então, por que motivo ele agira assim? A razão disso, para nós, reside no fato de que Sócrates estava a provocar Mênon a se expor e ironizava, fingindo não poder apresentar outra definição e melhor. Depois, quando Mênon constata a fragilidade da definição oferecida, Sócrates se referira a "homens hábeis e disputadores que vivem a procurar brigas e disputas". Isto nada mais poderia ser do que uma descrição de sofista fornecida-nos por Platão. Ora, Mênon, seguidor ferrenho de Górgias, também não poderia ser considerado um sofista? Sócrates está a ironizá-lo também quando o chama de "bom amigo" que "conversa com brandura e educadamente". A Maiêutica também se encontra aí presente: na definição provocativa de figura e na caracterização do espírito de conversação, cujas respostas fundam-se apenas naquilo que o outro reconhece saber.

Feito essas considerações acerca do método socrático, detendo-se somente no que consideramos extremamente relevante ao nosso trabalho, pretendíamos apenas subsidiar melhor a compreensão do que trataremos a seguir: do processo e dos recursos de sedução presentes no Mênon.

2.4. Dos Recursos da Sedução no Mênon.

Procuramos, no capítulo precedente, caracterizar

Platão como um filósofo extremamente preocupado em fundamentar a melhor forma de administrar bem a cidade, ou seja, a Política. Ora, visto que a Política não pode ser devidamente implantada sem uma forma adequada de educação, Platão se converte, também, num homem preocupado com esta última. Todavia, como a sociedade ateniense se encontrava moralmente degenerada e atraída pelo movimento sofístico, a educação, assentada numa concepção filosófica do mundo, achava-se minada pela eloquência retórica e pelos argumentos sutis e falaciosos. Como, então, reverter este quadro e fazer a Filosofia retornar a seu supremo pedestal? Como combater a mentira, a verdade circunstancial, a hipocrisia e a imoralidade social dentro de um sistema democrático que permitia tudo isso, que estimulava e legitimava o desdém à Filosofia e a perseguição a seus cultores? Sem poder mudar a estrutura da sociedade vigente, embora mais tarde propusesse uma aristocracia governada por filósofos e até tentasse implantá-la na Sicília, Platão, neste momento, faz Sócrates satirizar cada um dos mais eminentes representantes da Sofística. Protágoras, Górgias, Hípias, Trasímaco e Mênon vão sendo, um a um, desmascarados sob a voz de Sócrates, mas sob a pena de Platão.

No **Mênon** assistimos, às vezes de modo até desesperador, Sócrates exemplificando e procurando mostrar a Mênon como se pesca, sem, contudo, entregar-lhe o peixe, como Mênon parece tanto desejar. Este, não sendo um filósofo do quilate de Sócrates, é pintado por Platão como um sofista, amigo e discípulo de Górgias, que já proferira inúmeros discursos belos

e entusiásticos acerca da virtude, como ele mesmo confessa³⁴. Iniciando o diálogo, Mênon pergunta a Sócrates se a virtude pode ou não ser ensinada e, se o puder, de que meio. Mas logo Sócrates reverte a posição e força a Mênon a oferecer uma definição de virtude. De dificuldades em dificuldades, Sócrates termina por levar Mênon a confessar sua própria ignorância.

Por que será que Sócrates provocava assim seus interlocutores? O que ele pretendia com isso? Que almejava alcançar? Passaremos, aqui, a considerar questões deste tipo, cujas respostas levarão, irremediavelmente, à prática e aos objetivos de ensino contidos nas atividades socráticas, segundo Platão.

Sócrates estava convencido de que alguém que se coloca na posição de sábio, jamais seria suscetível de aprender algo. Seria, pois, preciso partir da luz do "sábio" à sua própria escuridão para, daí, fazê-lo voltar à luz. Mas esta luz não seria como a primeira. A primeira revestia-se apenas de pedantismo e orgulho escondidos por trás das sutilezas retóricas, sendo, pois, necessário destruí-la ou pelo menos colocá-la em xeque, de forma que possibilitasse a abertura de um canal de visualização do outro lado da moeda. Isto abalava fortemente a estrutura do interlocutor, uma vez que aquilo que ele tinha de mais certo, de mais precioso, aquilo que compunha sua melhor veste, agora, dele

34. PLATÃO. Mênon, 80 b; 54.

encontrava-se despojado.

Vejamos como Platão, no **Mênon**, faz Sócrates proceder na busca à confissão de ignorante de seus interlocutores. Em dois momentos distintos, Sócrates faz Mênon proferir tal confissão. No primeiro, como já aludimos acima, Mênon termina por confessar a sua incapacidade em oferecer uma definição única de virtude.

M.- Confesso, Sócrates, que não consigo encontrar essa virtude que procuras, essa virtude única, sempre a mesma e não chego mesmo a concebê-la 35.

Agora, tendo Mênon mergulhado nas trevas da dúvida, Sócrates passa a interrogá-lo procurando ajudá-lo a buscar a definição única de virtude. Para isso, Sócrates, com cuidado para não ferir o orgulho de Mênon, procura exemplificar a maneira adequada pela qual se pode empreender tal investigação.

S.- Vou fazer um grande esforço a ver se conseguiremos progredir neste assunto. Já deves ter compreendido que a regra é sempre a mesma. Se alguém, como há pouco expliquei, te perguntasse: "Mênon, que a figura?", e respondesses: "É o círculo", esse alguém voltaria a perguntar-te, como eu: "O círculo é a figura, ou uma figura?", ao que terias de responder: "É uma figura". Não é?

M.- Evidentemente.

S.- Sim, é; e é, porque há muitas outras figuras.

M.- Efetivamente.

S.- E se ele insistisse, perguntando: "Que outras figuras?", haverias de enumerá-las, não é?

M.- Sem dúvida.

S.- E se te perguntasse da mesma forma: "Que é

35. PLATÃO. **Mênon**, 74 b; 54.

cor?" e respondesses: "é o branco", volveria a inquirir-te: "O branco é a cor, ou uma cor?" ao que responderias: "Uma cor, porque há mais cores". Não é?

M.- Certamente.

S.- E se te pedisse para enumerar as outras cores, haverias de apresentar muitas outras cores, que não são menos cores do que o branco, não é?

M.- Exatamente.

S.- Mas se essa pessoa continuasse como eu, a discussão, e dissesse: "Estamos sempre a encontrar a pluralidade. Mas não é isso que eu quero. Chamas, com efeito, a todos os objetos pelo mesmo nome, e é assim, por exemplo, que dizes que coisas bem diferentes entre si são figuras embora elas sejam diferentes uma das outras. Ora o que quero dizer é: que é figura? Que é o que compreende o círculo e o quadrado e que tu chamas figura?". Porque certamente dirás, como eu, que o círculo é figura assim como o quadrado; ou não?

M.- Digo.

S.- Então dize-me o que isso a que se dá o nome de figura. Poderias, contudo, responder ao que te interrogasse a propósito de figura e da cor: "Não te entendo", ao que ele, perplexo, volveria: "Como? Não entendes que estou a procurar o que é comum a todos?" Ou, acaso, caro Mênon, não saberias dar uma resposta imediata a quem te interrogasse: "Que têm de comum o quadrado, o círculo e todos os objetos a que dás o nome de figuras?". Tenta responder, a fim de tornar mais fácil a definição de virtude.

M.- Não, Sócrates; dize-o tu mesmo 36.

Esta recusa de Mênon, porém, não tira os ânimos de Sócrates, que continua insistindo em mostrar-lhe o modo pelo qual se pode obter uma definição única de virtude.

S.- Não me falta boa vontade para prosseguir na discussão de tais coisas, tanto no teu interesse como no meu; parece-me, contudo, que não seria capaz de te dizer muito mais. Trata agora de dar cumprimento à promessa que há pouco me fizeste, e explica-me em que consiste a virtude em geral.

(...) E, para conseguires isso, serve-te dos
vários exemplos que acabo de expor 37.

Face a isto, Mênon arrisca uma definição de
virtude: "desejar as coisas belas e o poder de consegui-las"³⁸.
Mas, Sócrates, explorando-a junto com Mênon, procura desenvolver
a tese, segundo a qual "ninguém deseja conscientemente o mal
para si", colocando em dificuldades a definição apresentada, a
ponto do próprio Mênon reconhecer: "E creio, caro Sócrates, que
fizemos muito bem em repudiá-la"³⁹.

Mênon, então, confessa que está totalmente
desnorteado, como se estivesse sob efeito de um feitiço. Compara
Sócrates a uma tremelga, peixe do mar que por meio de descargas
elétricas entorpece quem o toca, e acusa-o de feiticeiro que
seria preso se estivesse fora de sua própria cidade. Sócrates
crê, então, que Mênon já se acha pronto para segui-lo, "... eu
desejaria investigar e examinar em tua companhia o que é a
virtude"⁴⁰. Mas Mênon, apresentando o Paradoxo já aludido, "...
de que modo, caro Sócrates, poderás procurar o que não
conheces?"⁴¹, consegue, mais uma vez, burlar os planos de
Sócrates. Este, porém, recorrendo à reminiscência, supera as
dificuldades impostas por Mênon e interroga a um escravo do

37. PLATÃO. Ibid., 77 a - b; 50.

38. PLATÃO. Ibid., 77 b; 51.

39. PLATÃO. Mênon, 79 d; 53.

40. PLATÃO. Ibid., 80 d; 54.

41. PLATÃO. Ibid., 80 d; 54.

próprio Mênon para estabelecer a prova cabal, mas, à medida que assim proceda, segue o mesmo processo que aplicara a Mênon: partindo da falsa sabedoria, desmacara-na, forçando o escravo reconhecer sua própria ignorância, e, por fim, com ele, ajudá-lo a obter o saber.

Voltemos ao Mênon e vejamos, nas palavras de Sócrates, como isso ocorre:

S.- Reparaste, caro Mênon, os progressos que a sua recordação fez?. Ele de fato nem sabia e nem sabe qual o comprimento do lado de um quadrado de oito pés quadrados; entretanto, no início da palestra, acreditava saber, e tratou de responder categoricamente, como se soubesse; mas agora está em dúvida, e tem apenas a convicção de que não o sabe!

M.- Tens razão.

S.- E agora não se encontra ele, não obstante, em melhores condições relativamente ao assunto?

M.- Sem dúvida!

S.- Despertando-lhe dúvidas e paralisando-o como a tremelga, acaso lhe causamos algum prejuízo?

M.- De nenhum modo!

S.- Sim, parece-me que fizemos uma coisa que o ajudará a descobrir a verdade! Agora ele sentirá prazer em estudar este assunto que não conhece, ao passo que há pouco tal não faria, pois estava firmemente convencido de que tinha toda razão de dizer e repetir diante de todos que a área dupla deve ter o lado duplo!

M.- É isso mesmo.

S.- Crês que anteriormente a isto ele procurou estudar e descobrir o que não sabia, embora pensasse que o sabia? Agora, porém, está em dúvida, sabe que não sabe e **deseja muito saber!**

M.- Com efeito.

S.- Diremos, então, que lhe foi vantajoso a paralização?

M.- Como não! 42.

Sócrates estava ciente que aquele que seduz deve saber bem seduzir o seduzido. Mas Sócrates sabia fazê-lo bem. Não fora ele acusado de corromper a juventude? Que corrupção seria essa de que ele fora acusado, senão a de saber seduzir os jovens mais do que os seus "concorrentes", os sofistas e os demagogos? Todavia, após ter sido seduzido, o jovem precisaria ser conduzido, não no sentido da doutrinação, mas no de ser ajudado, de ser auxiliado. Seria alguém, pois, conduzido de bom grado se não houvesse antes sido seduzido? Sócrates sabia disso e introduzia a condução somente após e à medida que completava a sedução.

A condução consistia, contudo, de um interrogatório com a finalidade de arrancar o conhecimento que já se encontrava adormecido no interlocutor, agora seduzido. Sócrates, porém, alertava que esta condução só seria bem sucedida se o condutor fosse versado na dialética e soubesse interrogar bem. Voltemos ao **Mênon**.

S.- Examina, agora, o que em seguida a estas dúvidas ele irá descobrir, procurando comigo. Só lhe farei perguntas, não lhe ensinarei nada 43.

E mais abaixo:

S.- Portanto, em todos aqueles que sabem o que são certas coisas, se encontra o conhecimento verdadeiro dessas coisas.

M.- Assim parece.

S.- E tais conhecimentos foram **despertados** nele como de um sono; e creio que se alguém lhe fizer

repetidas vezes e de várias maneiras perguntas a propósito de determinados assuntos, ele acabará tendo uma ciência tão exata como a de qualquer pessoa de boa sociedade 44.

M.- É provável.

S.- Ele acabará sabendo, **sem ter possuído mestre**⁴⁵, graças a simples interrogações, extraindo os conhecimentos de seu próprio íntimo 46.

Assim, Sócrates ajuda ao escravo recordar qual o lado de um quadrado, cuja área mede oito pés.

S.- Os sofistas dão a esta linha o nome de diagonal e, por isso, usando esse nome, podemos dizer que a diagonal é o lado do quadrado de área dupla, exatamente como tu, ó escravo de Mênon, o afirmaste 47.

Mas, qual a lição que poderemos extrair deste diálogo? Ora, por mais que Sócrates se esforçasse, Mênon, não obstante houvera, por duas vezes, confessado sua própria ignorância, não se deixara conduzir pelas palavras de Sócrates, o mesmo ocorrendo com Ânito, quando vira sua concepção sobre a possibilidade do ensino da virtude sendo refutada e esmagada

44. Lembremos da estratificação social de Atenas na época. O escravo, destituído de direitos, não recebia educação. Mas, Sócrates chama a atenção para o fato de que, pela reminiscência, o escravo poderia ser despertado como qualquer um cidadão ateniense.

45. Com a teoria da reminiscência, Platão consegue superar as dificuldades filosóficas que lhes eram impostas por seus adversários e, ao mesmo tempo, mostrar que não há necessidade de professores para que se viesse a aprender algo, combatendo, assim, aos sofistas. Eis, pois, na origem, uma séria dificuldade de legitimação e reconhecimento desta profissão que até hoje não os obteve ainda.

46. PLATÃO. Mênon, 85 c - d; 60. O grifo é nosso.

47. PLATÃO. Mênon, 85 b; 60. Observemos que a resolução deste problema matemático é puramente geométrica, uma vez que, não estando resolvido o problema dos irracionais, não se poderia trabalhar com a raiz quadrada de dois.

pelas observações socráticas. O escravo, ao contrário, após um momento de perplexidade, uma vez que experimentara, pela primeira vez, o sabor amargo da incerteza, deixara, de bom grado, conduzir-se pelas mãos do escultor Sócrates até ao ponto que este lhe ajudara a obter a luz que lhe iria brilhar na escuridão da dúvida. Assim, enquanto em Mênon e Ânito não se processara o ato de esculpir e de dar a luz, isto ocorrera integralmente no escravo.

Qual, então, a diferença? Ou melhor, o que ocorrera a mais ou a menos para que isto ocorresse somente com o escravo, mas não com Mênon e Ânito? Sócrates estava convencido, como já mencionamos, que a condução só poderia vir após o reconhecimento sincero da própria ignorância. Ora, Mênon, embora confessasse tal ignorância, recusara-se a seguir Sócrates, escondendo-se sempre por trás de subterfúgios retóricos. Ânito, por sua vez, após sentir o chão lhe faltar, espraguejara e recusara-se até mesmo a ouvir Sócrates. Quanto ao escravo de Mênon, por ter sido sincero ao confessar sua ignorância acerca do tema, a certa altura da discussão, obtivera a sua primeira verdade na edificação do edifício seguro do saber, aquela que iria destruir a atitude dogmática e provocar a sede do saber. Só esta poderia, naquele momento, possibilitar a reconstrução de um saber crítico e com sabor. Mas, para ser saboroso, necessitara antes da sedução. Eis, para nós, o ensino magistral deste diálogo de Platão e o motivo pelo qual Sócrates se afastara zombeteiro, deixando Mênon e Ânito perplexos, mas o escravo seduzido. Isto, porém, já é tema para o capítulo seguinte.

CAPÍTULO 3

Da necessidade da sedução na educação escolar

No primeiro capítulo procuramos apresentar uma visão esquemática do pensamento de Platão, não sem antes oferecermos um quadro histórico, político, econômico e cultural, ainda que um tanto tosco, da Grécia de seu tempo e as mais prováveis influências por ele recebidas na formação de seu pensamento. Ali enfatizamos ainda, na rápida interpretação que oferecemos de seu pensamento, a sua constante preocupação política e a necessidade imperante de fundamentação filosófica desta última. Com efeito, como procuramos ilustrar, isto ocorre mediante dois movimentos, um de trás para frente, e outro, de frente para trás. Tais movimentos, aliás, já se encontravam presentes tanto em Heráclito de Éfeso quanto em Parmênides da Eléia e é amplamente ilustrado nos livros VI - VIII da República¹.

No primeiro movimento e em primeira instância, Platão depara-se com a Política, mas esta, por sua vez, precisa ser fundamentada, posto que se encontra assentada sobre uma teoria do conhecimento. Ora, os problemas da teoria do conhecimento não são de resoluções fáceis, levando Platão a se demorar em demasia neles. Entretanto, uma vez oferecida as devidas propostas de soluções a esses problemas, Platão retorna, num segundo movimento, ao âmbito da Política, visto que esta já se encontra devidamente alicerçada. Assim é que, após a solução

1. HERACLITO, Frag. 59 e 60; mais acima pág. 23. PARMÊNIDES, PROCLLO. Comentário ao Timeu, verso 4; ou ainda p. 27 acima.

ao problema proposto por Mênon, apoiada na reminiscência e na imortalidade da alma, o problema se desloca e centra-se na participação das coisas sensíveis nas formas. No **Timeu**, Platão consegue interpor a figura do Demiurgo. Este, embora não seja Deus, constitui-se no elo de ligação entre o mundo sensível e o mundo inteligível, possibilitando a participação, traduzida em graus de perfeição, das coisas do primeiro nos do segundo mundo, à medida em que constrói o mundo de uma matéria pré-existente, à luz da Geometria, tendo como modelo as formas eternas e imutáveis. A partir daqui, o Político passará a ser fundado na própria natureza do universo.

Já no segundo capítulo, consideramos o **Mênon** de Platão enquanto apontamento à sua filosofia, antes de determo-nos nos recursos da sedução ali inseridos. Esta ocorre quando Sócrates, interrogando a um jovem escravo de Mênon e a este próprio, se esforça por apresentar uma maneira viável que pudesse servir de modelo de raciocínio a todo aquele que pretenda um dia vir a oferecer uma definição de algo. Assim é que, tomando por paradigma a virtude, para a qual Mênon só consegue oferecer definições particulares, Sócrates, lançando mãos de recursos geométricos, exaustivamente exemplifica o modo pelo qual se pode obter uma definição universal. Mênon, contudo, ante as dificuldades em fornecer tal definição, termina por confessar sua ignorância, e, embora Sócrates, à luz da maiêutica, ainda estimule a superá-los, Mênon recusa-se a segui-lo e Sócrates, então, passa a ironizá-lo ainda mais, antes dali se afastar.

Mas, quais são os verdadeiros ensinamentos que poderemos extrair do **Mênon**? Até que ponto as questões suscitadas por Platão no seu tempo podem nos ser valiosas na educação do nosso? Que luzes podemos obter deste diálogo para iluminar nossa prática atual em sala de aula? Questões deste tipo serão objetos do presente capítulo, onde, em primeiro plano, procuraremos explicitar os ensinamentos do **Mênon**, segundo nossos objetivos aqui, antes de determo-nos nas suas consequências e na necessidade da sedução na educação escolar, aliás, sem as quais não poderíamos transpor para nossa época a luz de um pensamento tão fecundo como o de Platão.

3.1. Dos ensinamentos do **Mênon**.

Um dos fatores que nos fez escolher o **Mênon** como obra de Platão que nortearia o presente trabalho, diz respeito não só, como já procuramos explicitar acima, ao seu valor enquanto apontamento genialmente antecipado de toda sua filosofia, mas por conter, também neste diálogo, inúmeras ilustrações, à guisa de ensinamentos que podem ser empregados em sala de aula. De fato, o **Mênon** é uma obra, sem ser um manual de lógica, rica em exemplificações de como forçar o outro a pensar corretamente. Tais exemplificações, quando bem utilizadas, podem resultar num considerável auxílio ao desempenho e desenvolvimento de uma consciência bem ordenada e crítica, onde se toma ciência das dificuldades do pensar.

Mas isto não é tarefa fácil e requer a disposição do outro no processo. Ora, a disposição do outro já é algo delicado de se obter e Sócrates estava ciente disto. Então, que estratégia, que procedimento Sócrates lança mãos para levar a cabo sua pretensão de obter a disposição do outro? Sócrates, como veremos a seguir, se esforça por provocar, no outro, a necessidade de se expor.

3.1.1. Provocando a exposição do outro.

Uma das primeiras questões que se poderia colocar no início deste tópico diz respeito ao modo pelo qual alguém que se encontra, há muito, ligado a uma concepção de mundo poderia abrir mãos dela. Sócrates, porém, nos ensina que devemos primeiro provocar, no outro, o sentimento de ansiedade para expor sua própria concepção de mundo ou acerca de um tema específico.

Mas, como convidar alguém deste tipo a expor sua concepção de mundo? Como provocar um sentimento tal que o leve a oferecer, com sinceridade e integralmente, seu ponto de vista sobre o tema em questão? Sócrates estava ciente que este tipo de pessoa, representada no seu tempo na figura dos sofistas, sentir-se-ia excitada se diante dela aparecesse um ignorante clamando para que lhe ensinassem algo. Assim é que Sócrates, assumindo tal papel, não se cansa de provocar os sofistas. Ora, ao lançar mãos da Ironia, fingindo-se de ignorante, Sócrates, segundo nos lega Platão, pretendia que o outro se expusesse,

posto que esta é uma exigência para o educador que pretende sempre ensinar a partir do que é conhecido pelo educando. Além disso, quem senão o outro poderia nos fornecer melhor e mais fidedigna informação sobre sua própria concepção de mundo ou do tema do que ele mesmo?². Com efeito, usando do subterfúgio da ironia, Sócrates provocava no outro a necessidade veemente de expor seu próprio pensamento.

Não obstante a fase de fingida ignorância se estender por todo o diálogo e, como procuramos mostrar acima, muitas vezes se encontra entrelaçada com a maiêutica, Sócrates estava ciente de que só se fingir de ignorante não bastava, havendo, pois, a necessidade de introduzir outros artifícios. Assim é que encontramos, no *Mênon*, além da fingida ignorância, expedientes tais como: a ilustração mediante exemplificações, a apresentação de uma definição provocativamente frágil e, até mesmo, o elogio ao outro.

Convém, por amor a concisão, determo-nos aqui apenas nas exemplificações, nas definições provocativas e nos elogios, uma vez que, quando tratamos do método socrático no capítulo precedente, já consideramos, ali, a fingida ignorância. Em verdade, estas coisas encontram-se tão emaranhadas que se tornam repetitivas, mas este é o preço que devemos pagar por ousarmos primar pela nitidez didática de uma exposição de um tema

2. Foi exatamente por o outro estar ausente que Platão fez Sócrates

tão delicado como este. Assim é que, não obstante o uso do interrogatório esteja presente tanto na Ironia quanto na Maiêutica, vislumbramos, aqui, uma nova utilidade para ele: provocar a exposição do outro. De fato, isto ocorre sempre que Mênon oferece uma definição de virtude e Sócrates o faz ver o grau de dificuldade que se encontra em cada uma delas, eliminando, assim, as ambigüidades à medida que explicita sua real posição. Eis porque, à primeira vista, poder-se-ia ser levado a pensar que estaremos andando em círculo, mas uma análise um pouco mais atenta tenderá a dissipar este possível mal-entendido.

Começamos, então, pelas exemplificações, entendidas como o modo pelo qual se pode seguir um modelo para pensar a coisa. Logo no início do diálogo, quando Mênon oferece um leque de definições de virtudes, conforme o sujeito e a circunstância, Sócrates pergunta-lhe, lançando mãos da imagem de abelha, que apesar de diferirem entre elas, se não haveria algo que as fizesse aglutinar sob um mesmo conceito, a saber, "abelha"? E o que dizer da altura, da saúde e da força? Seriam diferentes conforme atuassem no homem ou na mulher? "E a virtude, enquanto virtude, seria diferente se estivesse numa criança ou num velho, em homem ou em mulher?"³.

tes rejeitar a concepção de virtude de Górgias, vindo pela boca de Mênon e ter exigido que este professasse a sua, embora partilhasse esta da concepção de Górgias, de quem dizia-se seguidor. (Cf. PLATÃO. Mênon, 71 e - 72 d; 45).

3. PLATÃO. Mênon, 73 a; 46.

Quando Mênon aceita que a virtude é única e oferece, então, mais uma definição desta, Sócrates lhe pergunta se a justiça é a virtude ou uma virtude. Sem saber responder, Mênon devolve-lhe a pergunta, a qual Sócrates responde por exemplificações. O círculo, o quadrado, o triângulo são figuras, mas o círculo é mais figura do que o quadrado ou o triângulo, ou ainda, alguns deles é mais figura do que o outro?⁴.

Que é o que no círculo, no quadrado e em tudo o que denominamos figura é sempre a mesma coisa? Procura responder, pois isto valerá como exercício para o que disseres sobre a virtude." 5.

E mais abaixo "... e te havendo dado modelos da maneira como devias reponder..."⁶.

Cremos que estas observações já bastam para ilustrar o recurso às exemplificações. Passemos, pois, agora, aos elogios.

Bem no início do diálogo, Sócrates tece um elogio aos tessalienses que já se destacavam na riqueza e na arte de cavalgar, mas agora também na sabedoria, ao que ele atribui, ironicamente, a Górgias⁷. Ora, Mênon era um tessaliense e discípulo de Górgias. Logo, Sócrates estava a "elogiá-lo". O fato

4. PLATÃO. Mênon, 73 e - 74 e; 46 - 48.

5. Ibid.. Ibid., 75 a; 48.

6. Ibid.. Ibid., 79 a; 53.

7. Ibid.. Ibid., 70 a - b; 44.

se repete quando Sócrates, após Mênon oferecer-lhe uma gama de definições de virtudes, o considera como detentor de um "exame de virtudes"⁸. Igualmente, depois de apresentar a definição de figura que Mênon a acha frágil, Sócrates fala da amizade que existe entre eles e da necessidade dos amigos conversarem educadamente como rezam as normas⁹. E ainda quando Mênon exige que Sócrates defina o que seja "cor", como condição para ele definir a virtude, Sócrates alega que mesmo um cego veria quanto Mênon é belo e tem muitos apaixonados, posto que, em suas conversas, apenas aprendera a dar ordens¹⁰.

Quanto ao oferecimento de definições frágeis, Sócrates lança mãos deste procedimento apenas quando é exigido a fazê-lo e no Mênon só aparece três vezes: "figura é a única coisa que sempre acompanha a cor"¹¹, ou "é o em que termina o sólido"¹². Contudo, quando Mênon pergunta sobre o que seja a cor, colocando Sócrates, momentaneamente, na posição de interrogado, este procura imediatamente reverter a situação, alegando que não é justo que Mênon sobregacarregue um velho, embora termine por ceder às exigências deste: "- cor é o eflúvio dos corpos, proporcionado à visão e por ela percebido"¹³. Este tipo de recurso permite verificar se o interlocutor está atento à

8. PLATÃO. Mênon, 72 a; 45.

9. Cf. PLATÃO. Ibid., 75 d; 49.

10. Cf. PLATÃO. Ibid., 76 a - c; 49.

11. PLATÃO. Ibid., 75 a; 48.

12. Ibid.. Ibid., 76 a; 49.

13. Ibid.. Ibid., 76 d; 50.

discussão e também o estimula a raciocinar, uma vez que, sendo frágil, a definição permite várias observações e sugestões.

Todavia, quando Mênon introduz o paradoxo, Sócrates deixa de utilizar tais recursos e passa, após mostrar que o aprender nada mais é de que um recordar, simplesmente a ironizá-lo, uma vez que Sócrates percebe que Mênon, sempre preocupado em vencer as disputas retóricas, não estava grávido o suficiente para parir o conhecimento e, conseqüentemente, cultivar a Filosofia.

Entretanto, convém, antes de expirarmos este tópico, chamarmos a atenção para um requisito que consideramos extremamente relevante à satisfatória execução da tarefa do provocar a exposição do outro: conhecer bem o assunto e as implicações que o envolvem. De fato, Sócrates e Platão estava a par das principais descobertas científicas de seu tempo e conheciam bem os temas que estavam trabalhando, a ponto de estarem igualmente cientes das dificuldades de fundamentação que cada um deles enfrentava. Vejamos alguns exemplos, à guisa de ilustração: a questão suscitada por Mênon a respeito da impossibilidade do pesquisar; o problema matemático escolhido para provar a reminiscência, ao interrogar o jovem escravo de Mênon, trazia imbutido a impossibilidade de se tratar com os números irracionais; o grande crescimento econômico do mundo grego, trouxe consigo a corrupção para o seio de todas instâncias da sociedade grega e, conseqüentemente, ateniense, onde as práticas

políticas corruptas deveriam ser combatidas por uma proposta política que colocasse os melhores no poder; a sofística, produto da corrupção generalizada, deveria ser combatida, uma vez que não oferecia uma educação completa ao jovem habitante da "Polis", mas apenas ensinava como propagar o sentimento de competição e da vitória a todo custo.

3.1.2. Da necessidade de combate e destruição ao dogmatismo.

O advento da sofística, como procuramos mostrar no início deste trabalho, abriu um leque de possibilidades de se conceber os valores sociais, morais e políticos. A educação, enquanto reflexo da sociedade vigente, jaz combatida. Em consequência, a moral passa a seguir os ditames desta nova ordem¹⁴, que se apoia, por sua vez, na verdade subjetiva e circunstancial, produto da eloquência retórica. Sócrates se opõe a tudo isto, mas é Platão quem, em primeiro plano, nos lega o modo de se lhe opor e as dificuldades filosóficas ali inerentes.

Não obstante o **Sofista** seja um diálogo, onde Platão tente caracterizar quem é de fato o sofista, seus diálogos dirigem-lhe, com frequência, críticas severas. Assim é que o **Mênon**, não escapa a esta observação. Mas, que visam, enfim, estas críticas e que almejavam alcançar? O combate a sofística,

14. Não esqueçamos que, para os gregos, a Moral é inseparável da Política.

enquanto atitude desprovida de orientação filosófica, é uma necessidade de restauração moral ou apenas um preparativo para o advento de mais uma concepção desta? Em tal combate existe uma preocupação de restauração da verdade objetiva ou é apenas um prelúdio a mais uma concepção subjetiva e circunstancial de verdade? Eis as questões básicas sobre as quais nos debruçaremos agora.

Goldschmidt em sua **Religião de Platão** distingue três princípios básicos que norteiam a busca em todo o pensamento deste filósofo, a saber, a Verdade, o Belo e o Bem. O Bem, entendido como a forma suprema e unificadora de todos as demais, rejeita a feiúra e a mentira, mas atrai o Belo e a Verdade. A feiúra, contudo, não deve ser entendida apenas no sentido estético-físico, mas, principalmente, por participar de algo que se afasta do Belo, deve ser tomado no sentido moral, enquanto se afasta, igualmente, do Bem. Ora, se assim não fosse, não seria Sócrates que teria recebido os elogios de Alcebiades no **Banquete**, mas seria Alcebiades que os receberia. Além disso, Sócrates se negara a atender os insistentes desejos de Alcebiades, não obstante a beleza deste último e a feiúra física do primeiro.

Quanto à verdade, por ser "a" e não "uma", deve receber um caráter objetivo. Mas, se é assim, como, então, destruir ou evitar o caráter subjetivo da verdade, se ela é proferida por homens? Que argumentos dispunha Platão para sustentar uma concepção de verdade sem cair na subjetividade

professada pelos sofistas? Pensamos encontrar no **Teeteto** uma resposta a estas questões.

Protágoras, ao contrário de Mênon, possuía e defendia uma doutrina. Platão, então, faz Sócrates opor a sua a de Protágoras. Ora, Protágoras, através de sua máxima, "o homem é a medida de todas as coisas", ensina que a verdade coincide com a opinião de cada um de tal modo que a Verdade inexiste, mas apenas verdades subjetivas e circunstanciais. Platão, por sua vez, defende que a Verdade existe e se coloca fora e acima das opiniões. Assim, o embate entre Protágoras e Sócrates é inevitável e se resume mais ou menos no seguinte. Se Protágoras admitir que a concepção de verdade de Platão é verdadeira, então a sua, cujo conteúdo contradiz a de Platão, é falsa; mas, se Protágoras afirmar que a de Platão é falsa, então a sua, pelo que ela anuncia, é falsa. Logo, em qualquer caso, a concepção de verdade de Protágoras é falsa. Portanto, a concepção de verdade de Platão é verdadeira. Por conseguinte, existe a Verdade e se encontra fora das opiniões¹⁵.

Mas a Verdade também é Bela e participa do Bem. Logo, só o filósofo pode ter acesso a ela.

Entretanto, não é só a sofística, embora seja ela o principal o alvo, que recebe a crítica socrática, mas igualmente

15. Ver **PLATÃO. Teeteto**, a partir de 160 a - 171 c.

o senso-comum, que se apoia dogmaticamente nos dados sensíveis e encontra-se numa posição muito mais frágil do que a sofística, visto que esta ainda dispõe e usa conscientemente a palavra, enquanto instrumento que transforma o modo de ver o mundo. Logo, uma vez que a sofística é, indubitavelmente, algo bem mais refinado que o senso comum, não obstante as incontáveis vezes que este tem norteado, com sucesso, a ação no mundo, a refutação às instâncias sofísticas se estendem também ao âmbito do senso comum. Aliás, Sócrates não se cansa de dizer que não devemos dar ouvidos a quem não nos estiver à altura.

Com efeito, Platão estava convencido que só a viabilização de uma postura filosófica poderia fazer frente às crenças do senso comum e à sofística como um todo, restaurando, assim, à medida que destrói a subjetividade e a verdade circunstancial, a possibilidade de fundamentação da verdade objetiva, alheia às circunstâncias e aos sujeitos e, por isso mesmo, universal. Contudo, isto não é tarefa fácil e é por isso mesmo que Sócrates estava sempre a interrogar e a mostrar a fragilidade das pretensas legítimas verdades, domesticadoras, doutrinárias e castradoras da Verdade, do Belo e do Bem.

No *Mênon*, encontramos Sócrates discutindo acerca da possibilidade do ensino da virtude. Ali, porém, a primeira questão não é "a virtude existe?", mas "é ensinável?", pressupondo, assim, a existência dela. Entretanto, por desconhecer sua natureza, é que surge o paradoxo, inviabilizando-se, deste modo, qualquer investigação. Platão, contudo, como já enfatizamos

acima, apresenta uma solução ao problema, restaurando, a um só tempo, a possibilidade do investigar e a necessidade de combater e destruir ao dogmatismo. Mas o sucesso desta empresa depende do êxito em obter a exposição do outro. Eis o motivo por que Sócrates se esforçava tanto para arrancar da própria boca de seu interlocutor sua própria concepção.

Uma vez, porém, obtida a exposição do outro e à medida que isso vai se processando, Sócrates vai introduzindo observações críticas acerca daquela postura, procurando mostrar o quanto é difícil pensar, ao forçar o outro a ver a fragilidade de sua exposição. Assim é que Mênon, em primeiro plano, seu escravo, a seguir, e, por fim, Ânito terminam por compreender as dificuldades inerentes às respectivas concepções por eles assumidas. Aliás, é muito sugestivo que Platão tenha, no **Mênon**, colocado três situações diferentes acerca do ensino-aprendizagem. Mênon, "sábio" e pressuoso, estava convencido que conhecia e dominava bem a temática não só a respeito da virtude, mas também sobre outros assuntos. O jovem escravo, representando o senso comum no início de sua formação, cria, piamente, que conhecia bem as coisas a ponto de responder acertadamente acerca das proposições geométricas. Ânito, comerciante ávido de lucros, representante do senso comum já há muito arraigado e, por conseguinte, já formando um corpo doutrinário, no sentido de que oferece um conjunto de orientações para a vida cotidiana. Os três são tocados pela perplexidade, ante as observações socráticas. Os três reconhecem a incapacidade de dar uma resposta melhor do que

as que foram capazes de oferecer¹⁶. Contudo, só o jovem escravo deixa se conduzir por Sócrates. De fato, Ânito não quer nem mesmo mais ouvir a Sócrates; enquanto Mênon, após constatar que de nada adiantara acusar este de tremelga e que seus artifícios retóricos, como o paradoxo, por exemplo, não surtiram o efeito desejado, termina, uma vez destituído de suas armas, por ficar sem saber o que dizer, ante a ironia socrática expressa no final do diálogo¹⁷.

Esta situação ilustra bem a crítica severa que Platão faz ao processo educativo que ocorre na Atenas de seu tempo. De fato, de um lado, encontramos um rico comerciante que, provavelmente, obtivera sua riqueza por meios ilícitos, como legítimo representante típico do senso comum amadurecido. De outro lado, alguém que detém um conhecimento refinado da linguagem, da política, da educação e da moral de então. Contra esses dois, Platão põe Sócrates na figura do filósofo, daquele que, sendo mortal, participa da imortalidade, enquanto perseguidor da sabedoria; daquele que, não sendo Deus, coloca-se acima do comum dos mortais. Igualmente sugestivo, ainda neste sentido, é o fato pelo qual Platão faz inúmeras vezes Sócrates se

16. Mênon e seu jovem escravo chegam a confessar isso. Ânito, porém, ainda que não chegue a confessar, sua irritação sugere que não tinha mais argumentos para contrapor a Sócrates.

17. Em verdade, este quadro já aparece na **Apologia**, quando Sócrates, após o deus responder a Querofonte, sai em busca da sabedoria que o deus lhe atribui: os sábios nada sabem de fato, tampouco os poetas, mas os artesãos, aqueles que trabalham com as mãos, embora não possam ser considerados sábios, ultrapassam em muito aos políticos e aos poetas. Cf. **PLATÃO. Apologia**, 21 a - 22 e.

inspirar num demônio, uma entidade que se coloca entre Deus e o homem¹⁸. O que Platão quer dizer, como dirá de fato na **República**, é que o filósofo torna-se no único e legítimo porta-voz e guia que pode conduzir os homens, por uma via racional, no caminho que levará à divindade, consciente, porém, da impossibilidade, enquanto homem, de atingi-la plenamente. Além disso, ao mostrar, face a irraigada hierarquia social de Atenas, que um simples escravo, colocado na base da pirâmide social, era também suscetível de ser educado, sugerindo, assim, uma crítica não apenas à sociedade escravagista, mas ainda sua pretensa educação restrita apenas a quem pudesse por ela pagar.

3.1.3. Construindo o saber com sabor

As considerações que acabamos de fazer, terminam por apontar que, como único exemplo contido no **Mênon** que ilustra a viabilidade da construção de um saber com sabor, se encontra, em essência, na passagem em que Sócrates conversa com o jovem escravo de Mênon. Ali deparamo-nos, explicitamente, com os três estádio do processo de ensino nos moldes propostos por Sócrates: o momento em que o jovem escravo pensa saber; o instante em que ele fica perplexo ao constatar a fragilidade de seu "saber"; e o momento em que Sócrates ajuda-o a descobrir, passando da opinião,

18. Ver, para isso, o artigo de Pierre Hadot. L'«amour magicien». Aux origines de la notion de «magie naturalis»: Platon, Plotin, Marsife Ficin. In: **Revue philosophique**, no. 2/1982.

mediante o interrogatório, à consciência do saber de fato.

No primeiro momento, o jovem escravo demonstra uma forte crença que, já apoiado nos resquícios iniciais do senso comum, poderia responder acertadamente às indagações de Sócrates. Cedo, porém, quão não foi sua surpresa ao ser levado a constatar que aquilo que ele acreditava saber, agora se revelava duvidoso e incerto. Perplexo¹⁹, termina por confessar seu estado de ignorância. Com efeito, sendo jovem, ao contrário de Ânito, sente a força de sua curiosidade lhe impulsionar; e, por não ter sido, por sua condição social, ainda moldado pela sofística, ao contrário de Mênon, termina por continuar a ouvir a Sócrates até recordar das proposições geométricas que nele já se encontravam em estado latente.

De fato, ao compreender que aquilo que pensava saber já não tinha garantias, o jovem escravo, ante a perplexidade que se seguiu, sentiu-se impulsionado e atraído de tal modo pelas observações socráticas que sua curiosidade, antes

19. O estado de perplexidade, aqui, deve ser entendido como um momento raro de lucidez, no qual se toma consciência de algo extraordinariamente sedutor, de tal modo que provoca uma paralização psíquico-motora no ser que contempla, ao mesmo tempo que lhe impinge um sentimento veemente de saciar, no sentido mesmo de ingerir, a sede do saber. Isto, aliás, permite-nos explicar porque apenas o jovem escravo fora plenamente afetado, no sentido próprio deste termo, embora Ânito e Mênon tenham sido introduzido por Sócrates ao estado de perplexidade. É que o sentimento imediatista dos dois primeiros, enquanto comerciante ou sofista, converte a perplexidade num impasse banal, por não lhes parecer ter utilidade imediatamente prática ou econômica.

adormecida, face à sua atitude dogmática, é despertada com ardor e a necessidade de saber toma conta de seu ser. A angústia do vazio que restou, após a destruição de suas certezas dogmáticas, passa a clamar por um substitutivo que lhe forneça a tranquilidade que lhe fora destruída. Esta, porém, como nos ensina Platão, jamais poderá de todo ser restaurada, porque quem passa por uma experiência deste tipo, não mais assumirá uma atitude dogmática, mas será um crítico de si mesmo e do outro, precavendo-se, assim, contra a facilidade de tomar o falso pelo verdadeiro.

Não obstante isto, Platão, como procuramos ilustrar acima, faz frequente uso do mito, não só enquanto "logos", mas também enquanto recurso que pode oferecer uma imagem prévia do que a prova cabal irá demonstrar, requisito relevante à imediata apreensão do caminho que a prova irá trilhar. Sob este aspecto, o mito exerce o papel de fornecedor das condições prévias para o advento da adequada compreensão do tema, quando a prova estiver sendo desenvolvida. Sem o mito, que oferece uma imagem prévia do tema em questão, a devida compreensão do tema correria sérios riscos de não ser de todo apreendida. Aliás, o mito, ainda neste sentido, provoca algo semelhante ao estado de perplexidade via Ironia-Maiêutica, uma vez que, sendo uma forma livre de explicação do mundo, frequentemente seduz a platéia, mantendo-a atenta ao seu desenrolar. Eis, pois, uma forma alternativa de sedução, que o próprio Platão nos sugere, que poderá viabilizar um processo de ensino-aprendizagem com sabor.

Obviamente existem diferenças entre elas. A principal delas é que, enquanto a primeira se dá num plano puramente racional, mas que irá provocar um sentimento de perplexidade e a sede do saber; a segunda, atua fora do plano da racionalidade, no sentido restrito do termo, suscitando uma racionalidade. Por outras palavras, a primeira tem início no racional, mas passa por algo não-racional; a segunda parte do não-racional para atingir a racionalidade rigorosa. Ambas, contudo, são mediadas pelo poder da palavra socrática que busca impingir uma moralidade racional fundada na Filosofia.

De fato, o jovem escravo, por exemplo, por si só não teria sido capaz de despertar sua própria curiosidade que se achava, então, adormecida e, conseqüentemente, não teria chegado a um saber com sabor. Fez-se necessário, pois, a mediação de alguém que, sagaz como Sócrates, sabia bem interrogar e tinha plena consciência de que o aprender e o estudar nada mais são, cada vez mais, do que tomar consciência da imensidão de nossa própria ignorância.

3.2. Consequências destes ensinamentos.

Tendo feito uma retomada dos ensinamentos socráticos contidos no **Mênon**, passemos, agora, a considerar algumas consequências que podemos extrair desta obra e de como elas poderão nos auxiliar em nossa prática pedagógica de sala de aula.

Convém, contudo, antes de determo-nos nestas considerações, tecermos um comentário, ainda que rápido e por isso mesmo digno de críticas e sugestões, acerca das principais tendências do pensamento pedagógico, requisito relevante à pretensão de se extrair algo dos ensinamentos socráticos contidos no **Mênon** que possa iluminar nossa problemática de sala de aula.

Assim, num primeiro instante, procuraremos focalizar apenas o que elegemos como relevante ao nosso trabalho em cada tendência do pensamento pedagógico atual. A seguir pretendemos nos deter no discurso do professor. Por fim, teceremos nossa considerações finais não sem antes abordarmos a necessidade da sedução no âmbito da educação escolar.

3.2.1. Esboço sobre as tendências atuais do pensamento pedagógico

As conjunturas políticas e econômicas mundiais têm provocado inúmeras influências e suscitado várias mudanças nas concepções educacionais, conforme seja este último fenômeno focalizado à luz desta ou daquela conjuntura histórica. O Brasil, enquanto país em desenvolvimento, tem apresentado uma enorme deficiência em seu pretenso sistema educacional, face não só às conjunturas políticas e econômicas mundiais, mas também à sua injusta distribuição de renda. A política econômica brasileira, um reflexo de cada uma das pretensas (des)ordens mundiais, como não poderia deixar de ser, enquanto país dependente, tem

suscitado mais angústia e incerteza do que esperança a respeito do futuro das gerações subsequentes. Assolado em todas instâncias pela corrupção, parece agora vislumbrar uma pequena claridade no final do túnel, quando se passa a tentar recuperar a ética na política, algo já indissolúvel em Platão.

A educação, por sua vez, enquanto reflexo do que ocorre na e com a sociedade, passa a sofrer interpretações acerca de seu método, objeto, relação professor-aluno, processo ensino-aprendizagem conforme venha a ser abordada neste ou naquele contexto. Com efeito, como produto de uma tentativa de responder as inquietações de seu contexto, surgem as várias tendências atuais de pensamento pedagógico. Aqui, contudo, face o pouco espaço que dispomos e é mesmo fácil de desconfiar que não somos capazes de tratá-las com profundidade como merecem, limitaremos apenas aos aspectos, em cada uma delas, que elegemos mais relevantes ao nosso presente trabalho, a saber, o processo ensino-aprendizagem, enquanto prática de sala de aula.

Começemos nossos comentários pela tendência dita Tradicional. Dela os "experts" costumam dizer que a educação ocorre centrada na figura do professor, pretendo detentor do saber, que transmite seus conhecimentos ao aluno, que passivamente procura apreendê-los mais do que aprendê-los. Dando-se ênfase à memorização dos conteúdos transmitidos, esta tendência, mediante preceitos repressivos, termina por exercer uma atitude coercitiva, à medida em que o professor escolhe os

conteúdos e o modo de ministrá-los. Ora, segundo seus críticos, ao primar por um ensino calcado na memorização, lançar mãos de preceitos repressivos para atingir seus objetivos e centrar o processo educativo na figura do professor, dotado de plenos poderes, a tendência tradicional termina por impingir um sentimento de repulsa ao alunado de tal modo que o saber encontra-se destituído de sabor.

Tentando responder à altura estas preocupações, deparamo-nos com o advento da chamada Escola Nova. Aqui o centro gravitacional da educação escolar se desloca do professor para o aluno, uma vez que, se é para se ressuscitar o saber com sabor, nada há de mais razoável do que legar aos alunos, que deixam de ser alunos para serem educandos, a iniciativa de, segundo seu bel-prazer ou interesse, escolher o que de fato querem estudar. A escola de silenciosa, triste e sombria deveria, com isso, se transformar em barulhenta, alegre e multicolor. Sendo um lugar onde só emana alegria, o aluno deve não aprender a todo custo, mas aprender a aprender, condição tida como relevante na verdadeira ascensão do humano enquanto humano. As escolas, porém, para atingir este fim deveriam sempre se encontrar muito bem equipadas tanto com os mais sofisticado material didático, como com os melhores orientadores, psicólogos educacionais. Seus críticos apontam que uma situação educacional deste tipo, ao tomar lugar no seio das escolas públicas, termina por provocar um impasse: de um lado, a cabeça do professor que dr convence do mal que faz ao intervir em sala de aula; e do outro, a ausência dos equipamentos e recursos humanos adequados, uma vez que esta é uma das

exigências primárias para que a Escola Nova venha dar certo. Ora, sendo uma postura extrema em relação à tendência Tradicional, a Escola Nova termina por dar uma forte contribuição para baixar o nível educacional, embora nunca tenha de todo sido implantada.

Falemos um pouco agora da experiência que sofremos e estamos ainda a sofrer da dita Escola Tecnicista que, no início, veio muito mais calcada numa estratégia política do governo militar, para reduzir as chances do acesso ao ensino superior, do que numa política educacional séria. De fato, sua atuação ocorre com mais ênfase ao nível de 2o. grau, servindo, a um só tempo, para reter o avanço às universidades e, à medida que assim procedia, reforçar a ditadura, através da revelação de uma fase desenvolvimentista. Aqui, o "apreender" e o "aprender a aprender" se transformam em "aprender a fazer". Esta tendência, porém, logo revela suas lacunas ao ficar evidente a derrocada do chamado "Milagre Brasileiro" e embora, sob influências de outras tendências, ainda hoje perdure, está longe de oferecer uma aprendizagem com sabor.

Já a dita Escola Libertadora, espelhada nas idéias do educador pernambucano Paulo Freire, ensina que a consciência política deve tomar forma a partir do mundo vivido e vivenciado. Aqui já encontramos uma atitude política não no sentido da que ocorrera no início da implantação da Tecnicista entre nós, mas no sentido de um compromisso com a cultura e a consciência crítica de um povo. Tendo o lugar do professor assumido por um "animador"

da discussão em grupo, sem se furtar a oferecer informações, quando solicitado, o processo ensino-aprendizagem é gerenciado pela dinâmica da própria discussão. Esta aprofunda a leitura do mundo vivido, antes do advento da leitura da escrita, mediante palavras-chaves extraídas do próprio contexto cultural onde ocorre a experiência. Aqui a conscientização, a partir do que o educando acredita saber, pretende se elevar do estágio da fantasia, passando pela ingenuidade, até atingir a consciência crítica de caráter inesgotável. Por sua especificidade, entretanto, o próprio Paulo Freire chama a atenção para o fato de que ela só poderia ser plenamente usada se se aplicasse à educação de adultos, uma vez que na de criança corre-se sérios riscos de se deturpar o método ao se negligenciar a parte da consciência. Todavia, com a ascensão do regime militar, uma educação de cunho popular como esta e, por isso mesmo, paralela ao chamado sistema oficial, é banida do território nacional, e, em seu lugar, os governos militares implantam o MOBRAL que nem de longe assemelha-se à experiência que Paulo Freire nos legara. Isto, porém, não impediu que se falasse que o MOBRAL usava seu método, quando, em verdade, a parte da conscientização, a mais relevante, fora propositalmente esquecida.

Quanto à Pedagogia Crítico-Social dos Conteúdos, tentando unificar o saber, o saber fazer e o saber ser, traduzidos no pedagógico, no técnico e no político, pretende ver nos conteúdos, enquanto elementos fomentadores de um conhecimento crítico, profundo e amplo, a forma adequada de fazer frente aos interesses dos grupos dominantes, a partir da extração do núcleo

válido do bom senso para "dar-lhe expressão elaborada com vistas à formação de uma concepção do mundo adequada aos interesses populares"²⁰. Buscando exercer o papel da escola como mediadora entre o indivíduo e a sociedade, "entre o aluno-ser concreto e o saber historicamente acumulado"²¹. Esta tendência confronta aquilo que o aluno sabe com o conhecimento historicamente desenvolvido pela humanidade, tendo o professor como introdutor explícito deste último, posto que o professor é inegavelmente mais experiente que o aluno e está mais bem informado do que este. Contudo, apontam seus críticos, existem algumas dificuldades para quem pretende trabalhar a partir de um nível de conteúdo em sala de aula. Ora, em sala de aula dispomos de uma variedade de níveis de consciência de modo que, ao discursar a partir do mundo vivido pelo alunado, o professor ou considera o nível mais baixo ou o mais elevado ou estabelece um nível médio para aquela turma a partir dos dados que dispõe e pôde captar da turma. Se se opta pelo mais baixo, o discurso torna-se desinteressante para aqueles que estariam num nível menos baixo, por ser repetitivo; se se escolhe o nível mais elevado, nega-se a possibilidade do aprender dos demais alunos; e, se se estabelece um nível médio, exclui-se os que estariam abaixo da média. Eis uma séria problemática para esta tendência resolver.

Em suma, as propostas sugeridas pelas tendências

20. Dermeval SAVIANI. Educação: do senso comum à consciência filosófica, 11.

21. José C. LIBANELO. Democratização da escola pública, 139.

atuais do pensamento pedagógico, cada uma delas a seu modo, têm contribuído muito mais para ilustrar as dificuldades que se opõem às tentativas de se suscitar o saber com sabor do que oferecido um caminho satisfatório para superar as dificuldades de sala de aula. Além disso, mesmo não sendo suas pretensões iniciais, terminam por cair num reducionismo, onde o embate entre si passa a constituir-se em algo mais urgente do que a problemática de sala de aula ou do que uma didática sob os auspícios da Filosofia.

Contudo, não é apenas um embate entre as tendências atuais do pensamento pedagógico nem só a ausência de uma visão filosófica da didática que têm contribuído para com o "esquecimento" da prática da sala de aula. De fato, a desvalorização do papel da educação pelos governos recentes, a decadência da figura do professor no seio da sociedade, os baixíssimos salários oferecidos a esta categoria profissional, as inúmeras greves que denegriram a imagem do professor ante a sociedade, a necessidade da criança cedo trabalhar para ajudar na renda da família são alguns dos fatores que se deve levar em consideração quando se pretender mostrar as origens do atual insucesso escolar em sua plenitude²².

22. Não obstante a inversão deste quadro possa proporcionar a possibilidade do sucesso da educação escolar, não há garantia alguma, porém, que, uma vez de posse destas condições, isto de fato venha ocorrer.

Todavia, esta não é nossa pretensão aqui, visto que estamos a tomar este insucesso da educação como um dado e não como algo a ser ainda constatado²³. Face a isso, nossa tarefa resume-se, espelhada nos ensinamentos extraídos do **Mênon**, ao tratamento da necessidade da introdução do ato de seduzir, dentro do espaço que o professor dispõe e ocupa em sala de aula, para recuperar parte do interesse e do atrativo que a educação escolar deve ter e dos quais se acha hoje tão distante. Com efeito, procuraremos, a seguir, tratar do discurso do professor, uma vez que foi a isto que o contexto educacional reduziu sua atividade de sala de aula.

3.2.2. O discurso do professor.

Os embates travados pelas tendências atuais do pensamento pedagógico, cada uma delas reivindicando sua própria legitimidade face aos problemas da educação, têm suscitado mais confusão na cabeça do professor do que lhe oferecido uma orientação confiável para sua atividade em sala de aula. De fato, os professores que nem sempre conseguem ter acesso às informações diretas acerca do que trata de fato cada uma destas tendências, terminam por ter acesso a informações, quando tem, via terceiros,

23. Para quem desejar, porém, uma visão muito lúcida desta problemática, remetemos-lhe ao brilhante trabalho de Luiz Antonio CUNHA. **Educação, estado e democracia no Brasil**, Cortez, 1991.

mediante o "ouvi dizer" ou por "repasse" de um colega que foi a um congresso e volta dizendo que tudo o que todos, inclusive ele, fizeram até então está errado e que é preciso, pois, mudar com urgência. Mas, mudar para onde? Mudar como? Por que está tudo errado? Sob que luz se avalia que está tudo errado? O que se pretende e o que se pode, dentro dos recursos materiais vigentes, oferecer para substituir aquilo que já não mais parece servir? Questões como estas ilustram bem o grau de dificuldades que este tipo de confusão tem provocado e os impasses que tem sugerido quando se tenta viabilizar um estado constante de mudanças no seio da educação escolar.

Com efeito, sendo, além disso, obrigado a atuar num contexto que chega a faltar o que há de mais elementar, como o giz ou a carteira, o professor, desemparedado não só do material didático fundamental, mas também de cursos de reciclagem e atualização, termina por reduzir sua atividade a um mero discurso, muitas vezes de forma inconsciente, impregnado de valores incompreensíveis para o aluno²⁴.

Orlandi, em seu artigo de 1978, **O discurso pedagógico: a circularidade**, caracteriza o discurso pedagógico

24. Não importa, aqui, buscar os condicionamentos econômicos, políticos ou sociais, tampouco a tendência pedagógica em que se oriente, posto que tem havido, pelo menos até então, a presença imperante de um discurso pedagógico. Aliás, esta é uma marca de nossa atividade de sala de aula, quer tenhamos material didático ou não, quer ou não estejamos atualizados.

como um discurso autoritário, onde o objeto do discurso encontra-se oculto e existe apenas um monólogo, face a "eleição" de um agente exclusivo, o professor. Tal discurso, segundo a autora, não ensina, mas inculca à medida que projeta preceitos estereotipados de uma instituição dada. Estes, por sua vez, não ocorrem no discurso em si, mas no silêncio, nas reticências, naquilo que ele não diz explicitamente. Eis o espaço preferido e reservado à atuação da ideologia. Atuando no seio da metalinguagem e na pretensão da almejada cientificidade, a ideologia incrustada no discurso do professor termina por intimidar a participação do aluno. Enquanto detentor do saber legítimo, professor reveste-se na figura do cientista, de tal modo que o que ele diz se confunde com o que é. O aluno, por sua vez, enquanto representante do senso comum, daquilo que vem de fora dos limites do muro da escola, passivamente ingere o discurso do professor e legitima sua própria dominação. Neste artigo, porém, Orlandi não apresenta nenhuma proposta capaz de superar as dificuldades criadas pelo discurso pedagógico, enquanto autoritário. Aliás, por ter sido escrito numa época em que a dita Escola Tradicional e a Tecniciста mostravam seu esplendor, as observações de Orlandi, neste artigo, parece não atingir o âmbito das demais tendências. Contudo, devemos desconfiar desta aparência, uma vez que, na prática, malgrado as outras tendências, a Escola Tradicional e a Tradicional ainda acham-se muito presentes em nossas salas de aula.

Todavia, em 1980, Para quem é o discurso

pedagógico?, Orlandi oferece-nos uma proposta para fazermos frente ao discurso autoritário, através da viabilização do discurso polêmico, entendido como aquele, cujo objeto sofre direcionamentos dos interlocutores. Aconselha-nos, então, que nós, enquanto professores, trabalhemos o discurso, garantindo o espaço para que o ouvinte, no caso o aluno, enquanto sujeito, exerça sua capacidade de discordância. Atacando, assim, o que se encontra implícito no discurso pedagógico, professores e alunos, juntos, devemos pensar a prática discursiva no seio das práticas sociais em geral, uma vez que é no implícito, no não dito, no silêncio, como já mencionamos acima, que atua a ideologia. Com efeito, combatendo o que nos cristaliza e também o que nós cristalizamos, possibilitaremos, mediante o surgimento do discurso polêmico, a recuperação do objeto da reflexão, ausente no discurso pedagógico autoritário. A crítica, deste modo, vem traduzida pelo momento da disputa pela posse da palavra, uma vez que a compreensão devida da linguagem nada mais é do que o ato de tomar consciência de que o sentido pode ser outro. Por conseguinte, ser crítico, segundo ainda nossa autora, é permitir que o outro reflita sobre sua própria experiência de vida.

Entretanto, perguntamos se esta proposta não faz, de certo modo, eco com a preocupação das tendências que propõem considerar, no seio do ato pedagógico, o vivido pelo alunado? E, se é assim, por que elas não têm ainda obtido um resultado considerado satisfatório em sala de aula? Por outras palavras, basta que o discurso do professor fale do mundo vivido pelo aluno para que se obtenha sucesso em sala de aula? Isto, por si só,

basta para que o aluno se envolva e provoque uma discussão ampla em sala de aula? Pensamos que não, mas isto já é objeto do tópico seguinte.

3.2.3. Da necessidade da sedução.

A situação mais frequente em sala de aula se dá mediante as relações professor-aluno e aluno-aluno. Mas, enquanto a nível de pós-graduação o aluno escolhe, segundo seus interesses traduzidos em seu projeto de pesquisa, a disciplina que pretende cursar e, em consequência, o professor que irá ministrá-la, tendo, além disso, ainda a possibilidade, após uma semana de aula, a oportunidade de mudar as disciplinas inicialmente escolhidas, a nível de graduação, 2o. e 1o. graus isto não ocorre desta maneira. De fato, se restringirmo-nos aos 1o. e 2o. graus, onde a situação é mais determinante, uma vez que grande parte das graduações hoje já conta com um leque considerável de disciplinas para a parte considerada "especializante", poderemos constatar a imposição não só de preceitos de conduta, mas também das disciplinas com seus respectivos professores.

Com efeito, a nível de 1o. e 2o. graus, o ato de fazer matrícula nesta ou naquela escola já implica trazer a marca indelével do "curriculum" e do elenco de professores desta ou daquela escola. Ora, os pais já preocupados com o fantasma do vestibular, que ronda seus filhos desde pequeninos, pressupondo

que sabem o que é bom para seus filhos, colocam-os nas escolas ditas modelos, onde o "curriculum" é o mais "pesado" e o quadro de professores é o mais exigente, mesmo que, para isso, tenham que sacrificar suas parcas economias que conseguiram juntar ao longo dos anos, para enfrentarem momento tão decisivo da e na vida futura de seus queridos filhos²⁵.

A criança, por sua vez, a partir do momento que é colocada no mundo, inicia um processo de ampliação deste à medida que vai aumentando seu conhecimento. Contudo, este processo de ampliação da visão do mundo, que, em princípio, se dá mediante o sentir (ver, ouvir, tocar, degustar e cheirar) precisa ser testado, avaliado e, se for o caso, substituído por algo que a vida em família parece não poder mais fornecer. Surge, então, a necessidade de se recorrer a algo que estrapola os limites da família, algo que romperá os elos da cadeia da visão de vida que a criança até então houvera construído. Ora, nesta fase é inegável que a criança já se habituara a se locomover e a se orientar, conquistando um espaço, explorando-o e tornando-o familiar. Já conhece seus pais, confia neles e sente a presença protetora de suas mãos e de suas palavras. Sente que não está só. Já reconhece seus brinquedos. Esconde, desconfiada, o brinquedo de seu amiguinho porque já sabe que ele não é seu e que está a fazer algo de errado. Já reconhece a casa em que mora, o cão, o

25. Remetemos o leitor interessado neste tema e ainda nesta linha de pensamento, ao magnífico ensaio de **RUBENS ALVES. Estória de quem gosta de ensinar.**

gato com quem aprendera a partilhar o espaço. Fora do âmbito de seu lar, seus olhos brilham quando encontra seus amiguinhos, sejam vizinhos ou parentes. Seus olhos e seu rosto mostram uma ligeira desconfiança quando uma criança que não faz parte ainda de sua convivência se aproxima. Com um pouco mais de tempo, já sabe ir na esquina, na pracinha próximo de sua casa, já aprendera contar, jogar e até ler alguma coisa que alguém de seu círculo de convivência lhe ensinara.

Chega o momento, então, de ir à escola, uma vez que educação precisa ser "completada" e só a escola tem este poder e esta qualidade²⁶. É que a escola, com aquela sua fachada já garantira seu lugar no seio da sociedade de instituição capaz de fornecer um conhecimento de fazer o aluno "ser gente" e subir na vida profissional. Chega o instante, pois, em que a criança deixará de ser criança e passará a ser aluno.

Ser aluno é receber um número numa relação de nomes. É ser mais um que sofrerá as consequências de uma educação escolar, mais um que o professor receberá em sua sala de aula. Ele que já recebera tantos. Que já vira, com orgulho, que alguns já entraram na universidade e outros estão prestes a fazê-lo... Ser aluno, além disso, é ser abruptamente sacado de seu mundo para o seio de um mundo até então não-vivido. Aqui o vivido deve

26. Aliás, existem até leis assegurando isto, embora não assegurem um salário digno para os pais isto efetivar.

ser esquecido. Outra coisa será oferecida para tomar o lugar de tudo o que se aprendera até então. Coisa morta que deve ser repudiada e esquecida. O que importa agora não é perder tempo com banalidades como estas, posto que o tempo urge e precisa preparar-se para enfrentar a vida²⁷.

Ora, se o "curriculum" e o programa são feitos à revelia dos interesses do vivido pelo aluno, o discurso do professor irá se tornar vazio, palavras ocas que irão "entrar num ouvido e sair noutro", como diz a sabedoria popular. Se o mundo do aluno não é levado em consideração no "curriculum", no programa e, principalmente, no discurso do professor em sala de aula, entre o mundo do aluno e estes três últimos irá se erguer um muro, onde a mensagem transformar-se-á apenas num eco aos ouvidos do professor. De um lado, o esforço de melhorar o discurso, procurando traduzi-lo por meio de palavras acessíveis ao aluno, o professor fracassa por esquecer que seu discurso não está a falar de um mundo que interessa ao aluno. Este, por sua vez, encontra-se quase sempre distraído quando o professor está a falar. Mas, basta apenas o professor falar do ou a partir do mundo vivido pelo aluno para que suas palavras tornem-se agradáveis aos ouvidos deste? Pensamos que não, posto que partir ou falar do mundo vivido pelo aluno é uma condição necessária para o professor obter sucesso em seu discurso, mas não ainda

27. Leia-se "mercado de trabalho e todas as suas angústias".

suficiente, uma vez que um discurso pode falar de ou a partir do mundo vivido por alguém sem que lhe desperte o menor interesse e, conseqüentemente, não lhe atraia a atenção.

Face a isso, pensamos que se o aluno está distraído, enquanto o professor está a discursar é porque ele, o aluno, está seduzido por um mundo que não é daquele que o professor está a falar. Em consequência, para quebrar este estado de distração, o discurso do professor deve se revestir de um poder de sedução maior do que aquele que se encontra no mundo que está a distrair o aluno. Assim, a sedução se reveste, para nós, espelhados nos ensinamentos contidos no *Mênon* de Platão, como algo imprescindível para preencher o abismo que separa o discurso do professor do despertar o interesse do aluno para este mesmo discurso e, à medida que assim o faz, evita que este discurso se transforme em algo vazio, convertendo-o de eco de suas próprias palavras em algo agradável de ouvir, ingerir e degustar. Eis porque alguns professores têm o "dom" de levar o aluno a manifestar uma expressão de prazer em suas aulas e um aguçado sentimento de curiosidade, sem os quais, pensamos, o saber não se processaria.

Mas, como agir para se obter este poder de sedução? Que recurso são viáveis para se efetivar um discurso sedutor? Ora, no *Mênon*, Platão nos lega vários preceitos que, como já consideramos acima e, para evitarmos repetições, não mais convém nos determos neles outra vez, vão deste da utilização do

mito, quer como uma explificação em si, quer como um meio de oferecer imagens que aguçam a curiosidade e a imaginação, passando pela crítica radical, onde os alicerces do que o outro crê conhecer estão assentados, até o simples fato de se introduzir uma estória, uma narrativa.

De fato, a introdução de um mito, de uma estória, de uma narrativa épica tem sempre o "dom" de chamar a atenção do interlocutor de tal modo que sua assimilação ocorre quase por completo, se não ocorrer inteiramente. Já a destruição radical do conhecimento alheio impinge um sentimento de perplexidade, aliado ao aguçamento da curiosidade, ante a necessidade imperante de se preencher o vazio de algo que se acreditava inabalável. Este vazio, como já dissemos, jamais será de todo preenchido, posto que se passará, a partir de então, a tomar consciência da fragilidade do nosso saber e da imensidão de nossa ignorância. Consciência esta que ao envés de provocar um sentimento de desistência na busca pelo saber, impulsionará à investigação, almejando-se alcançar um conhecer que proporcione um agir mais ciente das dificuldades de seus fundamentos, mediante a égide da curiosidade, agora desperta. Eis, portanto, recursos valiosos que temos negligenciado em nossa prática de sala de aula, por termos esquecido da sedução, fator imprescindível, se quisermos suscitar o saber com sabor.

CONSIDERAÇÕES FINAIS.

Platão, sempre preocupado com a Política, procura fundamentá-la bem. Para isso recorre à Filosofia e apresenta uma teoria do conhecimento. Assim, uma vez fundamentada a Política, constata que sua implantação só seria viável mediante um sistema educacional cuidadosamente planejado. Com efeito, todas suas obras traduzem uma forte ênfase ao educar, mas é na **República**, a partir do Livro II, posto que o Livro I trata da justiça apenas no âmbito do indivíduo, que o fenômeno da educação irá receber um tratamento mais demorado.

Aqui, porém, demoramo-nos um pouco mais no **Mênon**, uma obra de seu período inicial de produção filosófica escrita, onde tentamos mostrá-la como uma antecipação genial de toda sua produção posterior, antes de procurarmos extrair os ensinamentos que ali podemos vislumbrar.

Um sofista, representando a intelectualidade da época, um comerciante, representante do senso comum já arraigado, e um jovem escravo, representando não apenas quem não tinha direito político assegurado, mas também o senso comum no início de sua formação. Mênon, Ânito e o jovem escravo. Todos pensavam o mundo conforme sua concepção de vida. Todos acreditavam-se bons naquilo que faziam. Mas, contrapondo a todos eles, Platão colocou Sócrates. Justamente alguém que fala abertamente de sua ignorância. Alguém que se nega a se vestir como os demais. Alguém que não desconhece os benefícios do vestir e do calçar, mas prefere, por ato, mostrar quão supérfluo pode ser aquilo de que

os homens criaram uma necessidade e uma dependência. Alguém que renegava do mundo tudo o que não lhe parecesse estritamente necessário à vida na **polis**. Um sátiro que, por palavras e por atos, marcava sua presença onde quer que estivesse. Enfim, um filósofo, alguém que, sendo mortal, se colocava entre o divino e o humano. Nada mais ilustrativo. Mas, o que poderemos extrair dali como ensinamento para nossas dificuldades no mundo de hoje? Ora, ao criar este quadro, Platão lega-nos, em primeiro plano, o combate ao dogmatismo, apoiado numa concepção filosófica de mundo, e, a seguir, a necessidade de explicitar o quanto é difícil pensar, mediante a introdução de várias ilustrações, onde Sócrates tenta arrancar do outro, através do interrogatório, a conversão da opinião em conhecimento seguro.

Assim é que um dos aspectos constantes nas obras de Platão é o combate a sofística, mediante a Ironia socrática, num primeiro instante, seguida da Maiêutica que, por vezes, não é totalmente desenvolvida, uma vez que os sofistas, frequentemente, se negam a seguir às sugestões argumentativas socráticas. Mas, por que Platão se esforça por manter sempre isto presente em suas obras? Qual o papel da Ironia e da Maiêutica socrática neste tipo de combate à sofística? Ora, é sabido que aquele, cujo conhecimento se retringe ao senso comum, dificilmente abrirá mão de sua concepção de mundo. Sendo esta obtida dogmaticamente, encontra-se de tal modo arraigada que aquele que, por ventura, se lhe opuser outra concepção, em vez de lhe ser grato, por lhe oferecer a oportunidade de reavaliar à sua, o dogmático tomará isto como uma ofensa, chegando, muitas vezes, a considerá-lo como

inimigo pessoal e perigoso, do qual deve fugir e evitar²⁸. Contudo, isto não é mérito apenas do sendo comum.

De fato, muitos intelectuais preferem sempre ter o auditório cativo aos seus pés, submisso aos seus discursos. Negam-se, veementemente, a ouvir outros discursos que não façam eco a suas palavras. Evitam, mesquinhamente, como se fossem os legítimos porta-vozes da verdade, de se imiscuir com aqueles que não rezam em sua cartilha, que não defedem os mesmos preceitos sob a mesma ótica, que não fazem parte do mesmo grupo e que se negam a segurar a mesma bandeira. Aliás, muitos deles têm por hábito rotular seus pretensos adversários como se o homem pudesse sempre ser enquadrado sob um rótulo. Ora, a intransitividade não pode ser marca assaz da condição humana, visto que esta é suscetível a mudanças frente, por exemplo, a uma educação adequada.

Com efeito, o saber dogmático é caracterizado justamente por ser considerado como a única concepção possível ou, na melhor das hipóteses, na única concepção legítima acerca do tema proposto. Tal saber gera uma atitude igualmente dogmática, uma vez que nortea a negação antecipada de qualquer outra postura. Em consequência, o dogmático, não importando o rótulo que reivindique para si, não se detém na análise sincera

28. Eis porque Sócrates foi visto como alguém perigoso e corruptor da religião e da juventude.

das posturas concorrentes à sua, procurando fundamentá-las com toda profundidade possível, inclusive usando argumentos cabais e originais que seus próprios defensores ainda não usaram, antes de submetê-las à crítica severa. Pelo contrário, é prática comum encontrarmos na literatura corrente não a exposição honesta das posturas concorrentes, até porque o dogmático não as conhece e, se as conhece, prefere, por comodidade, expor a sua própria à medida que vai refutando superficialmente as demais. Mas, a exposição profunda e honesta das posturas concorrentes é requisito imprescindível para se construir uma crítica radical. Esta afigura-nos como uma maneira viável de se colocar em dificuldades as posturas concorrentes, mas isto não significa que a nossa não seja suscetível de críticas severas e honestas. Dignifica apenas que, usando da sinceridade e honestidade, nossa crítica será tanto mais forte quanto mais pudermos melhor fundamentar as posturas pretensamente adversárias, uma vez que se conseguirmos dirigir uma crítica ou conjunto de críticas a eles, teremos, significativamente, contribuído para iluminar o dogmatismo assumido por seus seguidores.

O dogmatismo, contudo, cria uma espécie de cinto de proteção em torno do núcleo da doutrina defendida. Este cinto, como o nome já sugere, ergue uma barreira protetora de tal modo que o núcleo permanece intocável, não admitindo críticas, observações ou sugestões. Assim é que esta barreira de proteção, por trás da qual se oculta o dogmatismo, dificulta não só a penetração da aceitação das críticas dirigidas ao núcleo, mas

também fomenta uma resistência para não se abrir e abraçar-se à nova luz que lhe é oferecida. Tal qual escravo, parafraseando Descartes²⁹, que desconhece os possíveis caminhos da liberdade, embora não pare de sonhar com ela, teme por onde estes caminhos possam levá-lo, assim também o dogmático recusa-se a abrir mãos de todas as suas crenças que tanto tempo têm norteado, com sucesso, suas ações e iluminado tantos caminhos já percorridos.

Entretanto, tal dogmatismo deve ser combatido, uma vez que ele, enquanto atuar no seio de nossa sociedade, de nossas escolas, continuará a gerar pseudo-consciências críticas que falarão a e de consciências. Sem perceberem que estão muito distantes delas, servem e continuarão a servir de engodo a pretensas soluções aos problemas educacionais e políticos de nossa sociedade, além de alimentar a falsa consciência da atuação consciente. Com efeito, o combate ao dogmatismo é condição relevante na formação do cidadão consciente de seus deveres e direitos da vida na "polis".

Todavia, devemos nos precaver para não cairmos no outro extremo. Por outras palavras, devemos cuidar para que, embora a crítica honesta e sincera tenha sempre lugar, não permitamos que isto leve a um modismo pelo novo, uma vez que isto é muito mais prejudicial do que o dogmatismo, posto que este último, na pior das hipóteses, ainda permeia uma conduta

29. Cf. DESCARTES, último parágrafo da Primeira Meditação.

duradoura.

De fato, se trouxermos para nosso contexto educativo atual, o modismo pelo novo, reverso descontrolado da crítica ao dogmatismo, tem deturpado inúmeras tendências do pensamento pedagógico, provocando uma indefinição acerca do papel do professor, do objeto da educação, do processo de ensino-aprendizagem, de tal modo que a incerteza levou a confundir as coisas. Daí ao descontentamento geral, às desistências e ao desencanto tem sido só um passo. Eis porque o combate a sofística foi um lugar-comum e constante em Sócrates e em Platão, uma vez que esta, enquanto propagadora da incerteza e da verdade circunstancial, corroía os alicerces da sociedade grega, de um modo geral, e da educação, de um modo específico.

Nossos alunos, contudo, raramente se sentem dispostos a se expor, face ao recente período negro de nossa história, preferindo ser meros ouvintes passivos ante algo que é um processo, como é o caso da educação. Ora, apresentar uma passividade ante algo que se encontra sempre em processo é, cada vez mais, ser afastado do âmbito do real e, conseqüentemente, das decisões em todos os aspectos³⁰. Não obstante a crença corrente de que basta que o discurso pedagógico parta do mundo vivido pelo aluno para se viabilizar um processo de ensino-aprendizagem,

30. Eis, aliás, um grande problema que a educação, enquanto formadora integral do humano, terá sempre que encarar.

estamos convencidos, porém, que isto é apenas uma condição necessária e não ainda suficiente, posto que se pode falar do mundo de alguém sem que desperte o mínimo interesse ou curiosidade.

Face a isso, chamamos a atenção para o fato de que o discurso pedagógico se revista de sedução como algo capaz de viabilizar a simetria entre o próprio discurso do professor e o mundo do aluno. Após isto é que se pode e se deve introduzir o aluno naquilo que ele ainda não conhece, uma vez que sem sedução não há educação no sentido próprio deste termo. Todavia, a sedução é um tema muito mais amplo e apaixonante do aqui temos tratado e, embora tenhamos nos detido apenas numa das suas inúmeras facetas, longe estamos de esgotá-la, restando-nos, porém, o consolo de, no futuro, quem sabe, dispensarmos-lhe um tratamento melhor e mais consequente.

B I B L I O G R A F I A

01. ALVES, Ruyem. **Conversa com quem gosta de ensinar**. 15a. ed., São Paulo, Cortez/Aut. Assoc., 1986.
02. _____. **Estórias de quem gosta de ensinar**. 15a. ed., São Paulo, Cortez/Aut. Assoc., 1991.
03. ARISTÓFANES. As nuvens. In: **Sócrates**. Trad. Gilda M. R. Starzynski. São Paulo, Abril, 1972. (Col. Os Pensadores, v. 2) p. 175 - 230.
04. BARNES, Jonathan. Enseigner la vertu?. In: **Revue philosophique de la France et de l'étranger**. Paris, Press Universitaires, 1991. (no. 04) p. 572 - 589.
05. BARTHES, Roland. **Aula**. Trad. Leyla Perrone-Moisés. São Paulo, Cultrix, 1989.
06. BRUN, Jean. **Platão**. Lisboa, Dom Quixote, 1985.
07. BRUNELLE, Lucien. **A não-diretividade**. Trad. Levy Ruscio e Almir de O. Aguiar. São Paulo, Ed. Nacional, 1978.
08. BRUNSCHWIG, Jacques. Pouvoir enseigner la vertu?. In: **Revue philosophique de la France et de l'étranger**. Paris, Press Universitaires de France, 1991. (no. 04) p. 591 - 602.
09. BURNET, John. **Greek philosophy; Thales to Platão**. London, Macmillan & Co., 1955.
10. CORNFORD, Francis M. **La teoria platonica del conocimiento**. Trad. e com. Nestor L. Cordero e Marís D. C. Ligutto. Buenos Aires, Paidós, 1968.
11. _____. **Plato's cosmology**. London, Routledge & Kegan Paul Ltda., 1956.
12. _____. The philosophy of Socrates. In: **The Athenien philosophical school**. London, s/e, 1933. p. 302 - 309.
13. _____. **The "República" of Plato**. Trad., introdução e notas. Oxford, Univ. Press Oxford, 1942.
14. CUNHA, Luiz Antonio. **Educação, estado e democracia no Brasil**. São Paulo/Niterói, Cortez/Eduff, 1991.
15. CURY, Carlos R. Jamil. **Educação e contradição**. 5a. ed., São Paulo, Cortez/Aut. Assoc., 1992.
16. DESCARTES, René. As Meditações. In: **Obra escolhida**. 2a. ed., Trad. Gerald Lebrun. São Paulo, Difel, 1973.
17. DIÓGENES LAÉRCIO. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Trad. Mário da G. Kury. Brasília, Ed. UnB, 1988.

18. **GLOTZ, Gustave. A cidade grega.** Trad. Henrique A. Mesquita e Roberto C. de Lacerda. São Paulo, s/d.
19. **FREIRE, Paulo. Pedagogia do oprimido.** 20a. ed. Rio de Janeiro Paz e Terra, 1987.
20. _____. **Educação e mudança.** 18a. ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1989.
21. _____. **Ação cultural para liberdade.** 8a. ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.
22. **FREITAG, Bárbara. Escola, estado e sociedade.** 4a. ed., São Paulo, Ed. Moraes, 1980.
23. **GADOTTI, Moacir. Dialética do amor paterno.** 4a. ed. São Paulo Cotez/Aut. Assoc., 1987.
24. **GOLDSCHMIDT, Victor. A releição de Platão.** 2a. ed. Trad. Ieda & Oswaldo Porchat Pereira. São Paulo, Difel, 1970.
25. **GULLEY, Norman. A análise na geometria grega.** Trad. Roberto Lima de Souza. In: **Cadernos de história e filosofia da ciência.** Campinas, CLE, 1983. (4), p. 16 - 27.
26. **HADOT, Pierre. L'«amour magicien».** Aux origenes de la notion de «magie naturalis»: Platon, Plotin, Marsife Ficin. In: **Revue philosophique de France et de l'étranger.** Paris, Press Universitaires, 1991. (no. 04) p. 283 - 292.
27. **HEGEL, G. W. F.. Leçons sur Platon.** (biligüe). Trad. Jean-Louis Vieillard-Baron. Paris, Aubier, 1976.
28. **HERACLITO DE ÉFESO.** In: **Pré-socráticos.** Trad. José C. de Souza et al. São Paulo, Abril, 1972. (Col. Os Pensadores, v. 1) p. 79 - 142.
29. **JAEGER, Werner. Paidéia.** Trad. Arthur A. Parreira. 2a. ed., São Paulo/Brasília. Martins Fontes/Ed. UnB, 1988.
30. **KOYRÉ, Alexandre. Introdução à leitura de Platão.** Trad. Hel-der Godinho. 3a. ed. Lisboa, Presença, 1988.
31. **LIBANEO, José Carlos. Democratização da escola pública; a pedagogia crítico-social dos conteúdos.** São Paulo, Loyola, 1986.
32. **MAGALHAES-VILHENA, Vasco de. O problema de Sócrates.** Lisboa, Fund. Calouste, 1984.
33. **MARIN, Peter et al.. Os limites da educação escolar.** Trad. Cláudia Gorpe. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1984.
34. **MARTINS, Roberto de A.. Normalização de publicações; artigos**

- de periódicos. In: **B. ANPOF**, Campinas, 1984. 2(7) p. 4-18.
35. **MICHELL, M. A. H.**. The background of greek economics. In: **The economics of Ancient Greece**. London, Cambridge University, Press, 1940. p. 01 - 37.
 36. **ORLANDI, E. Pulcinelli**. **A linguagem e seu funcionamento**. 2a. ed. Campinas, Pontes, 1987.
 37. _____. **Terra à vista; discurso do confronto: velho e o novo mundo**. São Paulo/Campinas, Cortez/Ed. Unicamp, 1990.
 38. **PAIVA, Vanilda(Org.)**. **Perspectiva e dilema da educação popular**. 2a. ed. Rio de Janeiro, Graal, 1986.
 39. **PARMEIDES DA ELÉIA**. In: **Pré-socráticos**. Trad. José C. de Souza et al. São Paulo, Abril, 1972. (Col. Os Pensadores, v. 1) p. 143 - 192.
 40. **PLATÃO**. **Banquete**. Trad. Jose C. de Souza et al. São Paulo, Abril, 1972. (Col. Os Pensadores, v. 3) p. 7 - 59.
 41. _____. **Cartas**. 2a. ed. Lisboa, Estampa, 1980.
 42. _____. **Cármides**. In: **Diálogos**. Trad. Carlos A. Nunes. Belém, UFPA, 1980. v.1. p. 129 - 163.
 43. _____. **Defesa de Sócrates**. In: **Sócrates**. Trad. Jaime Bruna. São Paulo, Abril, 1972. (Col. Os Pensadores, v. 2) p. 9-33
 44. _____. **Eutifron**. In: **Diálogos**. Trad. Carlos A. Nunes. Belém, UFPA, 1980. v.1. p. 197 - 219.
 45. _____. **Fédon**. Trad. Jorge Paleikat e João C. Costa. São Paulo, Abril, 1972. (col. Os Pensadores, v. 3) p. 61 - 132.
 46. _____. **Fedro**. In: **Diálogos**. Trad. Jorge Paleikat. Rio de Janeiro, Ediouro, 1992. p. 132 - 183.
 47. _____. **Filepo**. In: **Diálogos**. Trad. Carlos A. Nunes. Belém, UFPA, 1980. v. 8. p. 105 - 181.
 48. _____. **Górgias**. In: **Diálogos**. Trad. Carlos A. Nunes. Belém, UFPA, 1980. v. 3. p. 109 - 217.
 49. _____. **Hípias Menor**. In: **Diálogos**. Trad. Carlos A. Nunes. 2a ed. belém, 1986. v. 11. p. 139 - 158.
 50. _____. **Laquete**. In: **Diálogos**. Trad. Carlos A. Nunes. Belém, UFPA, 1973. v. 1. p. 97 - 127.
 51. _____. **Leis**. In: **Diálogos**. trad. Carlos A. Nunes. Belém, UFPA, 1980. v. 7 e 8.
 52. _____. **L'état ou la république**. Trad. A. Bastien. Paris, Li-

brairie Garnier Frères, s/d.

53. **PLATÃO**. Menão. In: **Diálogos**. Trad. Carlos A. Nunes. Belém, UFPA, 1980. v. 2. p. 243 - 285.
54. _____. Mênnon. In: **Diálogos**. Trad. Jorge Paleikat. Rio de Janeiro, Ediouro, 1992. p. 44 - 74.
55. _____. Parmênides. In: **Diálogos**. Trad. Carlos A. Nunes. Belém, UFPA, 1974. v. 8. 19 - 85.
56. _____. **Político**. Trad. Jorge Paleikat e João C. Costa. São Paulo, Abril, 1972. (Col. Os Pensadores, v. 3) p. 205 - 69
57. _____. Protágoras. In: **Diálogos**. Trad. Carlos A. Nunes. Belém, 1980. v.3. p. 41 - 108.
58. _____. **República**. Trad. Maria H. de R. Pereira. 6a. ed. Lisboa, Fund. Calouste, 1989.
59. _____. **Sofista**. Trad. Jorge Paleikat e João C. Costa. São Paulo, 1972. (Col. Os Pensadores, v.3) p. 135 - 203.
60. _____. Teeteto. In: **Diálogos**. Trad. Carlos A. Nunes. Belém, UFPA, 1973. v.9.
61. _____. Timeu. In: **Diálogos**. Trad. Carlos A. Nunes. 2a. ed., Belém, UFPA, 1986. v.11. p. 23 - 102.
62. **PROCLO**. Comentário ao Timeu. In: **Pré-socráticos**. Trad. José C. de Souza et al. São Paulo, Abril, 1972. (Col. Os Pensadores, v. 1) p. 148.
63. **REALE**, Giovanni & **ANTISERI**, Dario. **História da filosofia**. São Paulo, Paulinas, 1990. (Col. Filosofia, v.1).
64. **ROBINSON**, Richard. A análise na geometria grega. In: **CADERNOS de história e filosofia da ciência**. Campinas, CLE, 1983. (4) p. 5 - 15.
65. **SAVIANI**, Demerval. **Educação: do senso comum à consciência filosófica**. São Paulo, Cortez/Aut. Assoc., 1980.
66. _____. **Escola e democracia**. 13a. ed. São Paulo, Cortez/Aut. Assoc., 1986.
67. _____. Tendências e correntes da educação brasileira. In: **MENDES**, Durmeval T. **Filosofia da educação brasileira**. 4a. ed. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1991. p.19-47
68. **SEVERINO**, Antônio joaquim. **Metodologia do trabalho científico**. 16a. ed. rev. São Paulo, 1990.
69. **SEXTO EMPÍRICO**. Contra os matemáticos; VIII. In: **Pré-socráticos**. Trad. José C. de Souza et al. São Paulo, 1972.

(Col. Os Pensadores, v.1). p. 147.

70. **SIMPLICIO**. Física. In: **Pré-socráticos**. Trad. José C. de Souza et al. São Paulo, Abril, 1972. (Col. Os Pensadores, v.1) p. 148 - 150.
71. **SNYDER**, George. **Para onde vão as pedagogias não-diretivas?**. Lisboa, Moraes, 1964.
72. **TANNERY**, Paul. Platão; vida, obra, doutrina. In: **Diálogos**; I. Rio de Janeiro, Ediouro, 1992. p. 13 - 43.
73. **TAYLOR**, A. E. **Plato; the man and his work**. London, Mathuen & Co. Ltda., 1960.
74. **TOUTAIN**, J. **La economia antiga**. Mexico. Ed. Hispano Americana-
no, s/d.
75. **XENOFONTE**. Apologia de Sócrates. In: **Sócrates**. Trad. Líbero R. de Andrade. São Paulo, Abril, 1972. (Col. Os Pensadores, v. 2) p. 167 - 173.
76. _____. Memoráveis. In: **Sócrates**. Trad. Líbero R. de Andrade. São Paulo, Abril, 1972. (Col. Os Pensadores, v. 2) p. 35 - 164.