

**Educação socrática**

*Roberto Bolzani Filho*  
Universidade de São Paulo

**Resumo**

Este texto pretende apresentar e comentar as principais características da filosofia socrática, tal como elaborada em diálogos platônicos, que permitem compreender em que sentido essa filosofia pode ser vista como uma forma de ensino e aprendizado.

**Palavras-chave:** Refutação; Aporia; Investigação.

**Abstract**

The text intends to expose and comment the main characteristics of socratic philosophy in platonic dialogues, in order to show in what sense that philosophy can be regarded a way of teaching and learning.

**Keywords:** Confutation; Aporia; Research.

**F**ilho do escultor Sofronisco e da parteira Fenarete, Sócrates nasceu em Atenas, em 470 a.C., e vivenciou os principais acontecimentos desse período que foi denominado “século de ouro”, em virtude de sua grande riqueza cultural. Nesse que também ficou conhecido como “século de Péricles”, Atenas adquire grande poder econômico e político, após a vitória definitiva dos Gregos contra os Persas nas Guerras Médicas. Florescem e vicejam diversas formas de saber e arte: escultura, pintura, retórica, historiografia, tragédia e comédia. A filosofia dá seus primeiros passos. O poder da palavra, agora também escrita, se associa a um dos inventos mais importantes do mundo grego, que em Atenas encontra campo fértil: a democracia, regime político no qual todo cidadão tem direito a voz e ao uso público do discurso, para persuadir seus pares sobre a melhor deliberação em favor do bem da cidade.

A união das cidades gregas obtida no esforço conjunto de rechaço do inimigo estrangeiro, na guerra contra os Persas, logo será, no entanto, substituída pelo conflito interno: a Guerra do Peloponeso (432-404 a.C.), que dividiria as cidades gregas em duas facções, lideradas cada uma por Atenas e Esparta, com a vitória final dos espartanos. Tempos de guerra são tempos de crise, em todos os sentidos: material, certamente, mas também moral e político, com a suspeita recorrente sobre os valores tradicionais e a necessidade de se repensarem e reformularem noções e ideais que, desde os remotos tempos do chamado mundo homérico, sedimentavam a visão de mundo dos Gregos. A verdade da palavra, agora não mais vista como dádiva divina inspirada pelas Musas em adivinhos e poetas, liberta-se e passa a ser instrumento humano de persuasão, de acusação e defesa. O variado jogo de interesses, sobretudo a respeito do poder político e sua obtenção, envolve a habilidade de bem manejar essa capacidade discursiva de potencial, a princípio, indefinido. Terreno fértil para o fortalecimento do papel de práticas argumentativas como a retórica, a dialética, a erística, a antilogia.

Ao que consta, Sócrates combateu bravamente, na Guerra do Peloponeso, em pelo menos duas batalhas, não se esquivando dos deveres de cidadão ateniense. Contudo, tudo indica que o que de fato marcou sua vida foi aquela crise de valores que acometeu sua cidade natal, transformando-o nesse pensador que a posteridade consagrou, já, ao menos, desde Cícero, como o fundador da Ética como forma de reflexão autônoma<sup>1</sup>. Seu pensamento, em linhas gerais, pode talvez ser descrito como um trabalho especulativo de argumentação, imerso naquele contexto em que o uso refinado da palavra é imperativo, voltado para a linguagem moral e política, mas visando a produzir, pelo diálogo, profundas transformações em seus interlocutores e em suas vidas. Sócrates é então, acima de tudo, um pensador crítico no seio da cidade.

Em 399 a.C., Sócrates é levado ao tribunal de Atenas, sob a acusação de corrupção dos jovens e negação dos deuses da cidade: é julgado, considerado culpado e condenado à morte. Sua acusação e sua condenação estão diretamente associadas à atividade investigativa e crítica que desenvolveu a respeito daqueles valores, que lhe rendeu, ao mesmo tempo, simpatias e hostilidades, defensores e inimigos. Encantando parte dos jovens abastados atenienses, que imitavam sua interrogação habilidosa, e irritando reputações que viam seus saberes contestados por essa mesma interrogação, Sócrates se tornou figura conhecida nos meios intelectuais e políticos atenienses, influenciando indivíduos como Cármides, Alcibiades e o próprio Péricles.

O pouco que sabemos a respeito de sua vida e pensamento nos é conhecido pelos escritos de seus seguidores, sobretudo os de Platão (427-347 a.C.), que foi um desses impressionados jovens, além de Xenofonte (428-354 a.C.). Vários outros discípulos se dedicaram a cultuar a figura do

---

1 “Sócrates foi o primeiro a chamar a filosofia do céu, instalando-a nas cidades, introduzindo-a nas casas, impondo-lhe o investigar sobre a vida, os costumes, as coisas boas e más” (*Tusculanas* V, 10).

mestre, mas seus escritos se perderam. Como nada escreveu, preferindo a experiência direta do diálogo vivo, Sócrates proporcionou a seus seguidores e à posteridade diferentes formas de interpretação de seu pensamento, que inspiraram, direta ou indiretamente, distintas correntes filosóficas<sup>2</sup>. Isso gerou o chamado problema do “Sócrates histórico”, a dificuldade de saber com certeza se e quais das fontes que nos restaram sobre o socratismo – além de Platão e Xenofonte, principalmente o comediógrafo Aristófanes e Aristóteles – nos apresentariam o retrato fiel de suas ideias. Não há dúvida, contudo, de que o mais importante desdobramento de seu pensamento se encontra nos diálogos de Platão. A transformação da figura de Sócrates numa espécie de modelo de filósofo, que muito influenciou na cultura ocidental, gerando elogios e críticas, se deveu à maneira como Platão retomou e desenvolveu, a seu modo, o pensamento socrático. Embora não se possa dizer objetivamente em que diálogos Platão teria mais se aproximado de retratar esse socratismo, há certo consenso de que isso se depreende mais claramente daqueles que são considerados seus primeiros diálogos, que apresentam um Sócrates interrogador e refutador, diálogos que passaram a ser chamados de aporéticos, porque se encerram sem uma solução definitiva para a investigação, se encerram em *aporia*, palavra que significa algo como

---

2 A esse respeito, mais uma vez o testemunho de Cícero nos é útil: “Como muitas [filosofias] originaram-se de algum modo de Sócrates, porque cada uma, com base em suas várias e diversas discussões em toda parte difundidas, apreendeu algo distinto, disseminaram-se por assim dizer famílias entre si discordantes, muito distintas e díspares, embora todos pretendam dizer-se filósofos socráticos e julguem sê-lo. Inicialmente do próprio Platão [surgem] Aristóteles e Xenócrates, dos quais um fez valer o nome dos Peripatéticos, o outro, o da Academia; depois, de Antístenes, que admirou no discurso socrático sobretudo a paciência e a firmeza, primeiro [surgem] os Cínicos, depois os Estoicos; de Aristipo, a quem agradaram mais as conhecidas discussões sobre o prazer, [surge] a filosofia Cirenaica, a qual ele e seus discípulos francamente defenderam, e os que agora tudo referem ao prazer, fazem-no mais timidamente, sem a suficiente dignidade, que afirmam, sem recorrer ao prazer que declaram abraçar. Houve ainda outros gêneros de filósofos que se diziam todos, de algum modo, socráticos: Eretrianos, Heriliorianos, Megáricos e Pirrônicos; mas esses atualmente se encontram vencidos e extintos pela capacidade e pelas disputas” (*Do Orador* IV, 61-62).

“ausência de saída”, o que deixa os interlocutores socráticos num estado de embaraço que não conseguem evitar.

Serão esses os diálogos que fornecerão, a seguir, elementos para pensar o tema da educação no pensamento socrático<sup>3</sup>.

\*\*\*

De todos os textos platônicos em que Sócrates exerce função importante e decisiva, aquele que se considera o mais próximo do pensamento socrático é certamente a *Apologia de Sócrates*. Nele, Platão apresenta o discurso que Sócrates teria feito no tribunal ateniense, em sua defesa contra as acusações de que foi vítima. Deixando de lado a questão espinhosa da fidelidade histórica desse relato, nele encontramos o filósofo baseando sua defesa em sua própria filosofia, o que confere a esse texto grande importância para a compreensão do que vem a ser o “Sócrates platônico”, isto é, a personagem Sócrates que grande parte da obra de Platão põe em ação, elaborando-a e construindo-a com riqueza e variedade, seja como interrogador aporético – provavelmente em maior sintonia com o chamado “Sócrates histórico” –, seja como porta-voz de uma série de teses filosóficas positivas – provavelmente já a serviço de uma doutrina platônica madura. A *Apologia*, portanto, pode e deve ser lida como uma espécie de versão platônica do socratismo, na qual o discípulo transmite e lega à posteridade tudo aquilo que, nesse momento, lhe parecem ser os benefícios do pensamento e da atitude de seu mestre.

---

<sup>3</sup> Não vamos, portanto, adentrar o pantanoso terreno do problema do Sócrates histórico, não apenas porque se trata de questão, mais do que espinhosa, talvez insolúvel, mas também porque o tema de um sentido socrático de educação é, inegavelmente, muito mais interessante quando abordado pela ótica dos diálogos platônicos. Para um bom entendimento desse problema e das dificuldades que comporta, leiam-se Magalhães-Vilhena (1984) e Dorion (2006).

Nesse discurso de defesa, o tema do ensino logo se apresenta, mas o que Sócrates afirmará a esse respeito, já em momento avançado de sua defesa, pode soar surpreendente: “Eu nunca fui professor de ninguém!” (33a). De início, cabe observar o contexto no qual esse comentário se insere: quando Sócrates recusa a denominação de “professor”, ele busca defender-se da acusação de corrupção dos jovens que costumeiramente o acompanhavam em suas conversas. Tal acusação e o rótulo de professor a ela associado se devem, para ele, a uma compreensão completamente equivocada a respeito de sua atividade interrogadora e de suas razões. Equívoco que levou não somente seus acusadores e adversários, como também parte considerável dos atenienses a ver nele apenas mais um exemplar de um tipo já bastante conhecido de muitos deles: o sofista. Foram chamados de “sofistas” indivíduos que ofereciam seus saberes aos jovens cidadãos de posse que pudessem remunerá-los, em troca do aprendizado de diversos tipos de técnicas e conhecimentos. O termo “sofista”, *sophistés*, poderia ser traduzido por “sábio”, porque é próximo de outros termos, *sophós* e *sophía*, que também compõem as palavras “filósofo” e “filosofia”. Na origem, portanto, essa denominação apenas aponta para certo reconhecimento de que esses indivíduos se destacavam no domínio de determinadas técnicas e saberes. No entanto, logo o senso comum ateniense e parte de sua elite intelectual pareceram ter visto razões para depreciar essa atividade, de natureza claramente pedagógica, nela vendo efeitos deletérios para os jovens alunos. A razão principal desse juízo negativo deve ter sido o fato de que eles, além de serem capazes de ensinar conhecimentos precisos como os das matemáticas, por exemplo, centravam seu ensino na transmissão de um saber técnico muito especial, a arte da retórica. Pois a retórica, o domínio dos mais eficazes recursos formais para a produção de um discurso persuasivo, se tornara de extremo valor em cidades como a Atenas democrática, na qual o direito à palavra na assembleia abre o

caminho para a ascensão política pessoal. Embora pouco se saiba com precisão sobre esses indivíduos e o modo como pensavam – mesmo a ideia de que formavam um grupo coeso é muito discutível e pouco convincente –, é fato que passaram a ser vistos sob essa genérica denominação e com olhos frequentemente desfavoráveis. No entanto, também gozaram de grande reputação como educadores, sendo procurados por jovens em busca de aprendizado.

O próprio Platão, em diálogos como *Hípias menor*, *Hípias maior*, *Protágoras*, *Górgias*, *Sofista*, vai pintar retratos depreciativos e críticos desses indivíduos, sendo um de seus objetivos, em alguns desses diálogos, estabelecer clara linha divisória entre o ensino dos sofistas e a atividade de seu mestre Sócrates. Platão é inteiramente consciente de que, aos olhos dos atenienses, não há grandes diferenças entre o mestre e sofistas como Protágoras, Górgias, Hípias ou Pródico. Essas supostas semelhanças, que se lhe afiguram uma perigosa confusão, são por ele reconhecidas num breve e apenas aparentemente insignificante episódio do diálogo *Protágoras*, quando Sócrates, acompanhado de um jovem que quer conhecer o célebre sofista, bate na porta da casa de Cálías, que o hospeda, e ouve do serviçal que os atende: “Ah! Mais sofistas! O patrão não tem tempo para vocês”. A isso Sócrates responde: “nem procuramos Cálías nem somos sofistas. Viemos sim para ver Protágoras. Anuncia-nos lá!” (314d).

Assim, na *Apologia*, quando nega perante seus juízes e a audiência ser um professor, Sócrates tenta mostrar-lhes que sua atividade diária de diálogo e interrogação não deve ser equiparada a qualquer procedimento de transmissão de conhecimentos de qualquer natureza, sobretudo das regras típicas da arte da persuasão – nesse sentido, portanto, que nos é tão familiar, ele recusa categoricamente a denominação de “professor”.

Trata-se aí de um tema fundamental da defesa socrática e de todo o texto da *Apologia*, que não pode ser negligenciado, já que permite a Platão

ajustar suas contas com o retrato cômico e mordaz de Sócrates traçado pelo comediógrafo Aristófanes, em sua comédia *Nuvens*. Sócrates afirma, de início, que as falsas acusações de que é vítima à época do processo fazem apenas prolongar as calúnias disseminadas pela mencionada comédia, que apresenta nosso filósofo como um daqueles que, mediante pagamento, ensina a “tornar superior o discurso inferior”, a empregar artifícios retóricos de persuasão, em toda e qualquer situação em que, no tribunal, alguém precise convencer os juízes de que, acusado de algo, é inocente, ou, acusando outro, esse é culpado<sup>4</sup>. O ponto principal aqui é que o emprego desses instrumentos e artifícios de persuasão desconhece ou ignora a verdade dos fatos: é possível que eu queira me livrar de uma acusação de que sou culpado ou acusar injustamente outra pessoa. Tal amoralidade ou mesmo imoralidade do emprego da retórica, associadas a seu caráter mercenário – é sempre por pagamento que se ensina –, explicam em boa medida a repugnância de Sócrates no tribunal a essas aproximações com sua atividade própria e, por que não dizer, nos colocam diante de um dos principais motivos do conjunto dos diálogos platônicos.

Eis por que já o início do discurso de defesa nos apresenta Sócrates a manifestar sua posição a esse respeito:

Mas não, não há nada disso, nem – se vocês já ouviram de alguém – que eu tenciono educar os homens e que faço dinheiro; isso também não é verdade. Porque isso também me parece belo – alguém ser capaz de educar os homens como Górgias de Leontini, e Pródico

---

4 Lembrem-se as palavras do velho Estrepsiades a seu filho Fidípides, que gasta o dinheiro do pai com cavalos, referindo-se à casa de Sócrates e sua atividade: “Você está vendo aquela portinha e aquele casebre?... De almas sábias é aquilo um ‘pensatório’... Não sei ao certo seu nome. São pensadores meditabundos, gente de bem!... se você se preocupa um pouco com o pão de seu pai, por favor, renuncie à equitação e torne-se um deles... Dizem que no meio deles os raciocínios são dois: o forte, seja ele qual for, e o fraco. Eles afirmam que o segundo raciocínio, isto é, o fraco, discursando, vence nas causas mais injustas. Ora, se você me aprender esse raciocínio injusto, do dinheiro que agora estou devendo por sua culpa, dessas dívidas eu não pagaria nem um óbolo a ninguém...” (vv. 90-120).

de Ceos, e Hípias de Élis! Cada um deles, varões, é capaz de, indo a cada uma das cidades, convencer os jovens – aos quais é possível conviver de graça com os concidadãos seus que quiserem – a que deixem aquele convívio e com eles convivam, dando-lhes dinheiro e, além de tudo, devendo-lhes gratidão! (19e-20a).

É evidente a ironia do comentário, que sugere cautela aos jovens que se deixam encantar facilmente por um tipo de ensino que, para Sócrates e Platão, produz graves malefícios e seria um dos reais motivos da decadência e corrupção dos valores.

\*\*\*

Sócrates, então, não ensinava absolutamente nada? Nesse caso, como entender a afirmação do helenista alemão W. Jaeger (1995, p. 512), que nele viu “o mais espantoso fenômeno pedagógico da história do Ocidente”? Como dar sentido a semelhante veredito, em se tratando de um pensador que, como vimos, faz questão de recusar o rótulo de professor? Na verdade, desde que estejamos cientes de que essa recusa se devia à associação entre ensino e sofistas, de que a recusa de Sócrates faz parte de um procedimento de defesa que pretende mostrar quão distante estava Sócrates deles, podemos, como o fez Jaeger, observar na atividade intelectual de nosso filósofo uma concepção própria de ensino, que não somente se distingue daquele sentido mais tradicional, como também se aproxima de algumas ideias pedagógicas mais familiares à reflexão contemporânea.

Tal concepção própria de ensino, se for possível encontrá-la nos textos platônicos, certamente o será, antes de mais nada, na mesma *Apologia de Sócrates*, nas passagens que expõem a atividade de nosso filósofo e suas razões. Como Sócrates explica que passe todo seu tempo na

praça do mercado e outros locais públicos, conversando com qualquer um? O filósofo baseia sua resposta num acontecimento que alterou sua vida e sua visão de mundo: a afirmação do deus Apolo de que ninguém era mais sábio do que ele, que o levou a investigar e procurar, na cidade, homens sábios, com o objetivo de refutar o deus (21a-c). Sabedor de que nada sabia, Sócrates entende haver na cidade vários indivíduos com reputação de sábio e, a princípio, julga que tal reputação é verdadeira. Põe-se então a buscá-los, para testar seu saber reputado. Gradativamente, após diversas experiências de diálogo e interrogação com tais homens – políticos, poetas e artesãos –, nosso filósofo vai-se dando conta de que nenhum deles sabe nada sobre os assuntos fundamentais da vida humana, que concernem aos valores morais e à felicidade, mas que ele, somente ele, detinha a ligeira vantagem de estar consciente de sua ignorância, e de que nisso residia seu saber superior (21c-23b). O deus, então, estava certo, e doravante o filósofo entende que deve interrogar e inspecionar qualquer um que se apresente como detentor de qualquer saber, para mostrar-lhe, e aos que o seguem, que o saber humano consiste na consciência da ignorância (23b). A atividade constante de refutação dos interlocutores, embora os exponha ao embaraço de ver seus supostos saberes denunciados em sua fraqueza, tornando-os talvez inimigos do filósofo, ganha positividade, porque o filósofo se torna ao mesmo tempo auxiliar do deus e modelo para os homens. Sem transmitir nenhum saber, a refutação socrática “ensina”, mediante diversos expedientes argumentativos, que eles nada sabem do que pensavam saber, e que esse é um enorme ganho para suas vidas. Mas esse ensino, bem o sabe nosso filósofo, pouco interessa à maioria dos homens, que a ele reagem com ressentimento e mesmo ódio, porque propõe profunda e indesejada transformação em suas existências, pondo em questão a importância que a cidade lhes confere e, agora, deles exigindo que reconheçam, eles próprios, a fragilidade de suas posições.

O “ensino” socrático tem então, como uma de suas características principais, sua função *crítica*, com a expectativa de que se produza, naquele sobre o qual ele incide, certa disposição para a *autocrítica*. Tal característica se pode perceber não somente na *Apologia*, como também nos diversos diálogos que conduzem os interlocutores de Sócrates ao estado de embaraço e à incapacidade de responder às questões por ele formuladas, pois a reação frequentemente negativa desses interlocutores aponta justamente para o quão difícil é aceitar a necessidade daquela autocrítica, quando se goza de certa reputação de saber.

Mas o ensino socrático, essencialmente provocativo e instigante, não pode ser reduzido a um procedimento teórico: Sócrates ensina também pelo exemplo. Sócrates apresenta sua própria conduta na cidade como argumento em favor de sua filosofia. Também nisso Platão parece pintar um quadro de vivo contraste entre seu mestre e os sofistas. A pobreza de Sócrates, seu desdém pelos negócios públicos e privados, seu desinteresse pela vida política e pelo acúmulo de bens e riqueza já são uma provocação àqueles que têm seus saberes postos em xeque. Além de fazer a crítica dos discursos que não conseguem bem defender suas teses próprias, Sócrates critica seus interlocutores ao negar a visão de mundo que os move, e ele o faz vivendo uma vida que os afronta, ao revelar-se pautada por valores que eles desconhecem ou preferem ignorar, mas que a ele se afiguram como os únicos que poderiam orientar uma conduta verdadeiramente feliz. Platão o mostra na *Apologia*, por meio de afirmações e atitudes de seu mestre que parecem ter por função conferir-lhe imagem, mais do que exemplar, heroica. O próprio Sócrates imagina a possibilidade de uma barganha proposta pelos próprios juízes, que lhe concederiam a liberdade em troca de sua desistência daquela atividade interrogativa e investigativa. Sua resposta se encerra de forma impactante: “quer me liberem, quer não me liberem, não poderei agir de outro modo nem mesmo se estiver prestes a morrer incontáveis vezes”

(30b). Sócrates não se dispõe, portanto, em nenhuma hipótese, a renegar sua filosofia, porque seria como renegar sua existência - e “a vida sem inspeção não vale a pena ser vivida pelo homem” (38a). Mas talvez o momento mais marcante da construção dessa imagem heroica esteja na conhecida resposta que o filósofo dá, quando, já condenado e tendo sido proposta pelos acusadores a pena capital, se vê diante da possibilidade de propor pena alternativa. Perante juízes e audiência acostumados a ouvir condenados propondo multas polpudas em dinheiro ou promessas de se exilarem, Sócrates estipula como sua pena fazer suas refeições no Pritaneu, como ocorre com os atletas que venciam competições nos Jogos Olímpicos (36d-e). Embora à primeira vista possa aparecer como arrogante, a resposta de Sócrates é a maneira que encontra de permanecer, mais uma vez, absolutamente fiel à sua vida: desde que compreendeu que sua atividade crítica está a serviço do deus e consiste então em dádiva divina, Sócrates passa a vê-la como um benefício conferido por ambos à cidade, que deveria, portanto, ajudá-lo a mantê-la viva, sustentando-o. Eis o momento mais agudo do apego completo do filósofo à sua filosofia: antes morrer do que abandoná-la.

\*\*\*

O que dizer, agora, do *conteúdo* do “ensino” socrático? *O que* Sócrates ensina, dado que, como vimos, sua intenção crítica parece voltá-lo para algum tipo de transformação de seu interlocutor?

Aqui, mais uma vez, Platão está decidido a afastar seu mestre de equívocos e mal-entendidos. Sócrates é um interrogador e um refutador. O que ele faz, portanto, ao perguntar sistematicamente, procurando levar seu interlocutor à aporia, pode caracterizá-lo como um *dialético*. Mas ele será,

então, um *erístico* – alguém que esgrime argumentos com o exclusivo objetivo de vencer uma disputa diante de uma audiência?

Introduz-se com isso outro dos aspectos fundamentais do socratismo – a motivação *moral* de sua atividade. De alguma forma, nosso filósofo parece entender que, ao mostrar a seu interlocutor que ele não sabe o que imaginava saber, apostando, com algum otimismo, no início de sua autocrítica, um processo transformador se desencadeia e conduz esse interlocutor a uma nova atitude perante sua própria vida. A passagem da *Apologia* na qual se afirma a natureza eminentemente moral do socratismo tem por função fundamentar a recusa do filósofo a abandonar sua filosofia em favor de sua liberdade e é das mais esclarecedoras:

Varões atenienses, eu os saúdo e amo, mas obedecerei antes ao deus que a vocês e, enquanto respirar e tiver condições, receio não parar de filosofar e a vocês advertir e mostrar (a qualquer um de vocês que eu sempre encontrar), falando daquele jeito a que estou habituado – “melhor dos homens, você, sendo um ateniense, da maior e mais reputada cidade em sabedoria e força, não sente vergonha de militar em favor do dinheiro (a fim de possuir o máximo possível), e da fama e da honra, mas em favor da reflexão, da verdade e da alma (a fim de ser a melhor possível) não militar nem se preocupar? E se algum de vocês quiser discutir e disser que milita, não o liberarei de imediato nem me afastarei, mas vou interrogá-lo, e inspecioná-lo, e refutá-lo. E se me parecer não ter adquirido a virtude – mas dizer que sim –, vou reprová-lo por considerar de menos o digno do máximo, e o mais banal, demais. Farei isso com o mais jovem e com o mais velho (com qualquer um que eu encontrar), com o estrangeiro e com o concidadão – mais com os concidadãos, pelo tanto que, por raça, vocês me são mais próximos. Pois é isso – fiquem sabendo – que o deus me ordena, e eu mesmo penso que ainda não surgiu para vocês nenhum bem

maior para a cidade do que meu serviço ao deus! Nenhuma outra coisa faço enquanto circulo a não ser persuadir, tanto os mais jovens quanto os mais velhos dentre vocês, a não militar em favor nem do corpo nem do dinheiro – não antes (nem com a mesma intensidade) que em favor da alma, a fim de ser a melhor possível –, e vou dizendo que não surge do dinheiro a virtude, mas da virtude o dinheiro, e todos os demais bens humanos, públicos e privados. Se ao dizer então tais coisas corrompo os jovens, tais coisas teriam que ser danosas... Mas, se alguém afirma que digo coisas diferentes dessas, não diz nada! (29d-30b; cf. também 30d-31c).

A passagem é rica de possibilidades de compreensão e interpretação, embora nem tudo nela seja claro. Além de reafirmar a positividade de sua atividade, descrevendo-a como exame interrogativo com vistas à refutação, em auxílio do deus, Sócrates introduz o tema fundamental que o move: a aquisição e a posse da virtude, algo que seus interlocutores usualmente afirmam ter alcançado<sup>5</sup>. Refutar o interlocutor apenas aparentemente virtuoso significa reprová-lo, dirigir-lhe certo tipo de censura, envergonhando-o perante si próprio e os outros. E há aí, segundo Sócrates, um procedimento persuasivo. Não se trata, contudo, de persuadir em favor desta ou daquela tese ou afirmação, mas de uma advertência, talvez uma exortação, para que esse interlocutor passe a “militar”, a *cuidar*, a voltar suas preocupações e atenções para valores que até então tinha negligenciado: a reflexão, a verdade e a alma, colocando-os no lugar daqueles outros valores que tem cultivado: o corpo, o dinheiro, a fama e a honra. Eis por que o ensino socrático se pretende essencialmente transformador, pois, de alguma forma, somente ao voltar-se para a autêntica

---

<sup>5</sup> *Areté* é termo bastante amplo e não tem significado exclusivamente moral, embora esse significado seja frequente. Nos diálogos platônicos, falar de *areté* é fazer referência a disposições de natureza moral. A tradução por “virtude” nem sempre dá conta do emprego do termo, mas é consagrada.

busca da virtude, examinando e investigando, é que esse indivíduo, agora esclarecido da falsidade de seu antigo e suposto saber, poderá realmente alcançá-lo, e à virtude, que, ao que parece, é agora pensada com resultado de uma valorização da verdade e do pensamento. Noutros termos, apenas se insinua algo que diálogos posteriores vão introduzir: uma relação entre virtude e saber. A aquisição e a posse da virtude implicarão agora algum tipo de *conhecimento* que proporciona tal saber. A célebre e influente concepção de *cuidado da alma*, que essa passagem realmente coloca no centro do socratismo, estará talvez associada a tal noção de conhecimento, aqui apenas sugerida, embora não se veja claramente se o cuidado da alma é *condição* para tal conhecimento, se é sua *consequência*, ou se deve ser *ao mesmo tempo condição e consequência*. Seja como for, está garantida aí a motivação moral do socratismo, que nem de longe pode ser confundido com os duelos verbais dos erísticos que visam à vitória e ao apreço daqueles que a eles assistem.

Há ainda outro aspecto central a ser compreendido nessa filosofia do reconhecimento da ignorância, do elogio da investigação, da procura da verdade e da virtude, que nem sempre tem reconhecida sua devida relevância. Sócrates se descobre um filósofo de Apolo, um auxiliar da mensagem divina e verdadeira, quando se dá conta de que sabe que nada sabe. A investigação dos pretensos sábios, além de produzir efeitos naqueles que são examinados por ele, são ocasiões possíveis do encontro autêntico do saber, nas palavras e atos de algum deles. São, também, situações de autoconhecimento para o próprio filósofo, que, a cada vez que refuta seu interlocutor, reafirma sua ignorância, por novos caminhos. Para ele como para seus interlocutores, o tempo todo está presente a célebre sentença do templo de Apolo em Delfos, *conhece-te a ti mesmo*. Assim, Sócrates, quando examina, nunca deixa de ver-se também como examinado:

Eu mesmo agiria terrivelmente, varões atenienses, se, tendo antes ficado, como qualquer outro, no lugar onde me posicionavam, quando os comandantes (que vocês mesmos escolheram para me comandar) a mim me posicionavam (tanto em Potidéia quanto em Anfípolis e no Délio), e tendo corrido o risco de morrer, agora, ao contrário, com o deus a me posicionar, conforme pensei e supus – que devo viver filosofando e inspecionando a mim mesmo e aos outros –, eu abandonasse meu posto, temendo a morte ou qualquer outro acontecimento (28d-29a).

Além de introduzir mais um elemento rico e ao mesmo tempo um tanto misterioso nesse retrato platônico do socratismo, esse autoexame de nosso filósofo indica bem que o sentido em que Sócrates “ensina” passa a boa distância da tradicional ideia de que aquele que ensina nada tem a aprender ao ensinar.

\*\*\*

Contudo, para melhor compreender que tipo de conteúdos a filosofia socrática é capaz de ensinar, é preciso dar um passo adiante, deixando para trás esse manifesto filosófico do socratismo que foi a *Apologia de Sócrates*, para incursionar pelo grupo de diálogos que há muito os intérpretes, em sua maioria, têm tratado como “socráticos”, no sentido de conterem ainda uma mensagem que deve ser considerada próxima da filosofia do mestre, ainda que já repensada e temperada pelo discípulo. Trata-se sempre de diálogos aporéticos, como sabemos, o que significa que não há neles, em sentido estrito, “doutrinas” a transmitir e assimilar. No entanto, independentemente das diferenças de temas e argumentos que contêm, alguns deles permitem ao leitor observar que Platão e seu Sócrates estão desenvolvendo uma reflexão

filosófica importante. Esses diálogos podem ser lidos como exemplos de refutações socráticas desenvolvidas à luz do programa filosófico formulado na *Apologia*, programa cujas principais características foram apresentadas acima: refutação de um interlocutor de início confiante em seu saber, a respeito de uma virtude em particular, com o conseqüente embaraço que leva a um desfecho que deve ser visto como positivo, ao fornecer a ocasião para a transformação moral desse mesmo interlocutor. Mas em alguns desses diálogos assistimos também à sedimentação de um procedimento interrogativo padronizado, ao estabelecimento de um, por assim dizer, método de refutação, que elege uma questão central como ponto de partida, para, com base nela, desenvolver argumentos e estratégias argumentativas que, por variadas que sejam, têm naquela questão seu ponto de referência. Assim, tais diálogos não nos apresentam Sócrates como um refutador disposto a adotar qualquer argumento ou afirmar qualquer proposição para alcançar seu objetivo: girando em torno daquela mesma questão, suas afirmações e argumentos conciliam a necessidade dialética de tomar por base as respostas dadas pelo interlocutor e a exigência agora filosófica de obter dele a compreensão e a aceitação do que está em jogo com aquela pergunta fundamental.

Exemplo ilustrativo se encontra no diálogo *Laques*. Laques é um general importante em Atenas. É de estrato social elevado, assim como seus companheiros de conversa Nícias, Lisímaco e Melésias. Todos conhecem Sócrates, inclusive os filhos de Lisímaco, que o elogiam. A conversa versa sobre o valor, para a boa educação dos jovens, do aprendizado do combate com armas, e a pergunta é feita a Sócrates (180a-181c). Nosso filósofo observa, como de hábito, que, se houver uma resposta a essa pergunta, terá que ser dada por quem detém conhecimento a respeito desse assunto, e que está em jogo aí a capacidade de cuidar das almas dos jovens, de torná-los melhores – numa palavra, de educá-los, e somente quem teve bons mestres

poderá ser um deles (184e-186a). Imediatamente Sócrates declara que nunca teve um mestre nesses assuntos, pois nunca teve “dinheiro para pagar os sofistas, os únicos que se proclamam capazes de me tornarem perfeito. Por outro lado, também não sou capaz, ainda agora, de descobrir essa arte por mim” (186c). Solicita então a Laques e Nícias, que decerto receberam educação esmerada, que falem sobre o tema. Nícias, habitual frequentador das conversações socráticas, externa seu prazer em mais uma vez participar desse tipo de encontro, não sem antes descrever o procedimento típico do filósofo:

quem for muito chegado a Sócrates (por convívio ou parentesco) e vier a falar com ele habitualmente, ainda que, de início, comece a discutir sobre algo diferente, inevitavelmente acabará por ser arrastado para uma conversa em círculo, até cair em dar respostas a perguntas sobre si próprio – como passa atualmente e como viveu sua vida passada. Depois de aí ter caído, Sócrates não mais o largará antes de ter tudo posto à prova (187e).

Laques, por sua vez, tendo combatido com Sócrates em Délio, atesta sua bravura (181e) e aceita submeter-se a seu exame (188e-189a). Diferente de seus dois interlocutores, Sócrates se destaca no discurso e na ação, o que lhe rende grande elogio.

Sócrates faz então a pergunta fundamental, aquela questão que vai fornecer o fio condutor de toda a investigação: “Não será então preciso começarmos por aqui, por saber, enfim, o que é a virtude? Se nem sequer conhecermos exatamente o que porventura é a virtude, de que modo poderemos dar conselho a alguém sobre a melhor maneira de a alcançar?” (190b). Ora, no caso da aprendizagem do combate com armas, a virtude em questão é, evidentemente, a coragem (190d), de modo que a Laques caberá

agora responder à pergunta “o que é a coragem”, para saber como poderá ser ensinada aos jovens. O que confere a essa questão sua especial importância não é exatamente o fato de versar sobre o tema da virtude, mas o de indagar, a seu respeito, *o que ela é*. Não nos deixemos enganar pela aparente simplicidade dessa pergunta, que fazemos todo o tempo a respeito de diversos assuntos: observemos seu estatuto primeiro, de condição *sine qua non*, para perguntas que dela dependem, como “por que meio ensinaremos a virtude aos jovens”? Há aqui uma *prioridade lógica e epistemológica* que, para Sócrates, deve ser observada e obedecida, sob pena do fracasso da investigação.

Em outros termos, o filósofo está dizendo: para ensinar X, é preciso saber o que é X – se houver um método de ensino, ele se mostrará como decorrência do domínio cognitivo do objeto de ensino. Essa tese é consequência inevitável da identificação da virtude como algo que se adquire por conhecimento, condição para que possa ser ensinada<sup>6</sup>.

Após a formulação da questão por Sócrates, cabe agora a Laques respondê-la. Sua resposta não surpreende, é aquela que se espera de um competente general: será corajoso “aquele que decidir, na linha de combate, enfrentar o inimigo a pé firme, em vez de retirar” (190e). Sócrates imediatamente, talvez não sem alguma ironia, comenta que não formulou sua pergunta com clareza, já que Laques respondeu, na verdade, a uma outra pergunta, mas não a “o que é a coragem”. A resposta de Laques responde talvez à pergunta “me apresente um exemplo de ação corajosa”, o que, para nosso filósofo, não é suficiente para a questão formulada. Para mostrá-lo a

---

<sup>6</sup> Também no *Protágoras* – diálogo que será talvez prudente considerar como um momento de transição entre o socratismo de juventude e as obras de maturidade – falar de ensino e aprendizado é necessariamente falar de virtude. A questão que atravessa o diálogo é: pode a virtude ser ensinada? (319a-320c). Aqui, a investigação de Sócrates e Protágoras se encerra concluindo que, se a virtude pode ou não ser ensinada, antes é preciso saber o que é a virtude (*Protágoras* 360e-361b) e se ela seria algum tipo de conhecimento que se possa, portanto, ensinar e aprender. Mas o diálogo não avança nessa direção e termina, portanto, em aporia.

Laques e aos demais presentes, Sócrates vai desfiando um leque de ações corajosas que não têm nenhuma relação com “enfrentar o inimigo sem retirar”, mas que todos reconhecem como sendo tão corajosas como aquela mencionada por Laques. Há corajosos nos combates a cavalo, entre marinheiros, mas também os há fora da guerra, perante os perigos da vida política, as paixões, as doenças, a pobreza (191a-e). Ora, se ações como essas são todas reconhecidamente corajosas, ainda que sejam bastante diferentes, então nenhuma delas pode responder adequadamente à pergunta “o que é a coragem”, pois retiraria das outras sua qualificação de corajosas. Qualquer que seja a resposta à nossa pergunta, ela deve conter algo que se possa encontrar em todas as ações corajosas sem se identificar com nenhuma delas em particular, ao mesmo tempo em que as torna todas dotadas da qualidade da coragem. O “ser corajoso” tem que ser sempre o mesmo, apresentando-se, contudo, numa variedade de atos corajosos – eis o que Sócrates quer explicar a Laques e aos outros: “Experimenta, pois, mais uma vez, em relação à coragem, dizer o que existe de idêntico em todas essas circunstâncias” (191e).

Trata-se de encontrar uma *unidade* na *multiplicidade*, unidade essa que mantém sua *identidade* inalterada, apesar de se apresentar no seio da *diferença*. Laques não compreende totalmente a exigência que está por detrás da questão, assim como Nícias a seguir. Constatada a aporia a respeito da investigação sobre a coragem, Sócrates observa que nenhum dos participantes da conversa está capacitado para ensinar, necessitando eles próprios de mestres que lhes ensinem (200e).

Situação semelhante se encontra no diálogo *Eutifron*. Eutifron é um adivinho, presumindo-se por isso como portador de certo saber sobre as coisas divinas e sobre “a disposição divina a respeito do piedoso e do ímpio” (4d), algo que a cidade deve reconhecer. Sócrates depara com ele quando ambos dirigiam-se ao tribunal. Sócrates, para tomar conhecimento

do teor da acusação de que é objeto. Eutifron, para fazer uma acusação contra seu pai, que, por negligência, deixa morrer um dos escravos do filho. Diante da possibilidade de cometer um ato ímpio ao processar seu próprio pai, Eutifron recusa a ideia, o que fornece então a ocasião a Sócrates para perguntar-lhe: “o que você afirma ser o piedoso, e o que o ímpio”? (5d). Aí está a questão central, agora voltada para outra virtude, a piedade, e dirigida a alguém que, como Laques a propósito da coragem, é supostamente versado no assunto.

A resposta de Eutifron é interessante, porque reafirma, em certo sentido, o tipo de resposta de Laques, mas dá um passo adiante:

pois bem, digo que piedoso é o que eu mesmo estou fazendo agora: a quem age mal – quer em relação a homicídios, quer em relação a furtos de objetos sagrados – ou comete outra falta qualquer desse tipo, processar, mesmo que por acaso seja o pai, seja a mãe ou outra pessoa qualquer; e que não processar é ímpio (5d-e).

É evidente que a resposta visa a justificar, contra possíveis censuras, a ação de Eutifron de processar o próprio pai, mas note-se que há nela certo grau de generalidade, pois inclui homicídios, roubos e outros tipos de crime. Nisso ela é, digamos, mais filosófica do que a de Laques. No entanto, para Sócrates, continua limitada a indicar apenas certos casos específicos de ações piedosas ou ímpias, algo que, como sabemos com base no diálogo *Laques*, não cumpre os requisitos necessários para uma boa resposta à pergunta “o que é...”

Eis por que na sequência Sócrates vai esclarecer seu interlocutor a respeito desses requisitos:

Ora, você está lembrado de que não era isso que eu lhe pedia – me ensinar, dentre as coisas piedosas, uma ou duas quaisquer –, mas aquele feitiço próprio pelo qual todas as coisas piedosas são piedosas? Porque você afirmou, eu presumo, que por uma mesma feição as coisas ímpias são ímpias, e as piedosas, piedosas?... Pois me ensine então qual é essa feição própria, para que – contemplando-a e dela me servindo como modelo – eu afirme, das coisas que você ou qualquer outro fizer, ser piedosa a que estiver de acordo com ele, e a que não estiver, não ser (6d-e).

Mais uma vez, trata-se de encontrar algo, sempre idêntico, que não se limita a nenhum dos casos particulares de ação piedosa, mas que a todas torna piedosas. E agora, de posse desse algo, poderemos adotá-lo como modelo para julgar ações futuras.

Para referir-se a tal unidade idêntica, Platão aqui emprega vocabulário que terá grande fortuna em diálogos posteriores: *eîdos* e *idéa*. De fato, quando lemos diálogos da maturidade de Platão, como *Fédon*, *Banquete*, *República*, *Fedro*, *Timeu*, reencontramos esses termos, mas agora, ao que parece, utilizados para falar de algo mais pretensioso do ponto de vista filosófico: realidades imutáveis, sempre idênticas a si próprias, perceptíveis pela alma apenas com o pensamento e causadoras do ser das realidades sensíveis que delas dependem. As traduções consagradas pela posteridade para esses termos foram “forma” ou “ideia”, e grande parte dessa posteridade passou então a falar de uma “doutrina” ou “teoria” das “formas” ou “ideias”, dotada de estatuto metafísico e ontológico: tais formas ou ideias seriam seres num sentido distinto e mais completo do que o são os seres que percebemos pela sensação.

Há intensa polêmica sobre ter Platão realmente formulado uma “doutrina” ou “teoria” em sentido forte sobre esse tipo de realidade, mas parece incontestável que naqueles diálogos iniciais, como *Laques* e *Eutifron*,

tratava-se exclusivamente de refletir sobre o próprio significado da pergunta socrática “o que é...”, sem a intenção de propor algo mais. Nesse caso, pode-se dizer que essa doutrina de formas ou ideias terá sido a maneira encontrada por Platão para explicar a realidade de um modo tal que as exigências da questão socrática pudessem ser satisfeitas, pois agora, por exemplo, para responder às perguntas “o que é a coragem” ou “o que é a piedade”, cabe ao filósofo descobrir, no seio do real, as formas ou ideias da coragem e da piedade, e nisso consistirá o conhecimento em seu sentido mais completo e autêntico. Seja como for, resulta daqueles diálogos ditos socráticos da juventude de Platão algo bem mais modesto do que o “ensino” de uma “doutrina”, mas não menos importante: trata-se de ensinar a *pensar*, de mostrar ao interlocutor, já frequentemente defensor de um conjunto de verdades próprias, que antes de responder rápida e resolutamente a uma pergunta, é indispensável *compreender seu sentido*. As refutações socráticas, nesses diálogos e em alguns outros semelhantes (*Hípias maior, Cármides, Lísis*), exploram justamente a dificuldade dos interlocutores para atinar com o que a pergunta quer dizer, isto é, quais são as exigências que faz àquele que deve respondê-la. Se quisermos, agora, falar em “conteúdo” do “ensino” socrático, será melhor concluir que Sócrates não ensina *o que* as coisas são, mas *como* devemos investigá-las, e que esse tipo de “conhecimento” não pode ser negligenciado, sendo anterior e necessário a qualquer tentativa de descoberta de verdades sobre a realidade.

\*\*\*

Pode-se então observar em alguns diálogos platônicos que ainda estariam a celebrar o socratismo, incluindo-se aí a *Apologia de Sócrates*, que a função eminentemente refutativa das argumentações socráticas não exclui aspectos dotados de positividade. Acabamos de constatar que tais refutações se

tornaram, pelo menos na recepção platônica, modos de introdução da questão que vai balizar o pensamento platônico maduro. Além de tentar abrir os olhos de seu interlocutor para o infundado de suas convicções, Sócrates aponta para a boa maneira de conduzir a busca da verdade. Essa busca, ao que parece, o discípulo Platão a empreende e expõe naqueles diálogos maduros que acabaram por marcar o pensamento posterior, sobretudo mediante a noção de forma ou ideia, e tudo o que a ela se associa: a prevalência da alma, do pensamento e dos valores morais, em detrimento do corpo, dos sentidos e seus apelos.

Essa concepção socrática do ensino é decerto peculiar, porque procura se afastar do simples procedimento de transmissão de conteúdos de saber que se fundamentam na autoridade daquele que ensina – ao modo dos sofistas, segundo Platão. Ela vai encontrar sua formulação provavelmente final nos escritos platônicos, em um diálogo muito afastado no tempo daqueles breves e juvenis exercícios refutativos: o *Teeteto*. Nesse sofisticado e extenso diálogo, mesclam-se motivos ainda socráticos e interesses claramente platônicos. Seu tema é a definição de conhecimento, com três respostas dadas pelo jovem Teeteto a Sócrates, todas elas refutadas. Trata-se então de diálogo aporético, bem à maneira dos diálogos da juventude, mas com arsenal conceitual, imaginação e refinamento filosóficos típicos dos diálogos positivos da maturidade. É consenso entre os estudiosos de que se trata de diálogo da velhice do filósofo. E, no entanto, é nele que se encontra a mais célebre descrição do que teria sido, segundo o discípulo, o significado do ensino do mestre.

Sócrates, no início de sua conversa com Teeteto, após ouvi-lo queixar-se de que não consegue dar boas respostas à questão sobre o que é o conhecimento e que se preocupa constantemente com isso, diz ao jovem que ele está “com as dores do trabalho de parto” (148e). É a oportunidade para o filósofo comparar sua atividade à de sua mãe, a arte da parteira, a *maiêutica*.

As parteiras auxiliam as mulheres a darem seus filhos à luz, Sócrates auxilia seus interlocutores a darem à luz a verdade. Mas, como as parteiras, ele não gera nem dá à luz, apenas auxilia.

E o mais importante desta nossa arte está em poder verificar completamente se o pensamento do jovem pariu uma fantasia ou mentira, ou se foi capaz de gerar também uma autêntica verdade. Pois isto é o que justamente a minha arte partilha com a das parteiras: sou incapaz de produzir saberes. Mas disso já muitos me criticaram, pois faço perguntas aos outros, enquanto eu próprio não presto declarações sobre nada, porque nada tenho de sábio; e o que criticam é verdade. A causa disso é a seguinte: o deus que me obriga a fazer nascer, impediu-me de produzir. Não sou, portanto, absolutamente nada sábio, nem tenho nenhuma descoberta que venha de mim, nascida da minha alma; mas aqueles que convivem comigo, a princípio alguns parecem de todo incapazes de aprender, mas, com o avanço do convívio, todos aqueles a quem o deus permite, é espantoso o quanto produzem, como eles próprios e os outros acham; sendo claro que nunca aprenderam nada disto por mim, mas descobriram por si próprios e deram à luz muitas e belas coisas. No entanto, o deus e eu é que fomos a causa do parto (150c-d).

Notem-se aí reminiscências do discurso da *Apologia*: filiação ainda total à tarefa conferida pelo deus, ausência de um saber positivo, ressentimento de muitos, a sempre presente acusação de que Sócrates sabe mais do que revela. Mas observe-se também que, enquanto na *Apologia* Sócrates implicava com a ideia de que ensinasse alguma coisa a alguém, aqui ele assume sem reservas os benefícios alcançados por aqueles que o frequentam, que se tornam capazes de fazer descobertas, por si próprios, em suas almas, algo de que ele, Sócrates, não é capaz. Embora continue

afirmando que não ensina nenhuma dessas descobertas, ele agora reconhece seu papel positivo num processo que já não é mais visto simplesmente como refutativo: se refutação ainda há, ela agora pode ser etapa preparatória para um autoexame que proporciona “muitas e belas coisas”.

Parece assim que Platão, sempre assumindo o papel de advogado de seu mestre para destacar o valor de sua filosofia, serve-se da imagem da maiêutica para conferir desdobramento a algo que outrora, em seus diálogos de juventude, não se percebia: a positividade do “ensino” socrático, de suas refutações sistemáticas, pode abrir caminho à descoberta de verdades. Ora, isso não se percebia nos primeiros diálogos e na *Apologia* porque não interessava a Platão, naquele momento, tratar disso, ou porque, de fato, temos aí um acréscimo filosófico já completamente gerado pelo platonismo maduro? Provavelmente não há como dar uma resposta definitiva a isso. Seja como for, eis aí mais um elemento importante para a compreensão do significado pedagógico que se pode conferir ao socratismo.<sup>7</sup>

Talvez o diálogo que melhor ilustre essa relação entre aporia e descoberta da verdade seja o *Mênon*. Seu tema retoma a antiga preocupação sobre a virtude e a possibilidade de seu ensino, já na primeira fala de Mênon: “Podes dizer-me, Sócrates: a virtude é coisa que se ensina? Ou não é coisa que se ensina mas que se adquire pelo exercício? Ou nem coisa que se adquire pelo exercício nem coisa que se aprende, mas algo que advém aos homens por natureza ou por alguma outra maneira?” (70a). Como de hábito,

---

7 Não deve ter passado despercebida aos contemporâneos e ao próprio Sócrates a coincidência de ser ele filho de uma parteira e a semelhança possível entre suas atividades. Mas não há como saber de que modo exatamente o filósofo a explorou. Seria até ingênuo imaginar que as linhas escritas por Platão no *Teeteto* apenas reproduzem algo que Sócrates disse sobre o tema, como seria precipitado concluir que Platão cria *ex nihilo* essa comparação. O mais provável é que ele esteja aí a conferir significado filosófico positivo e laudatório a uma imagem que já era corrente e, provavelmente, depreciativa – recordemos a passagem da comédia *Nuvens*, quando o velho Estrepsíades bate à porta do casebre de Sócrates e ouve do discípulo que o recebe: “Por Zeus, só pode ser um ignorante, você que deu um pontapé na porta, assim tão estupidamente, e fez abortar um pensamento já encontrado...” (135-8).

Sócrates mostra que a questão inicial a ser investigada deve ser “o que é a virtude” (71a-b), para mais tarde estabelecer que só poderá ser ensinada se for algum tipo de conhecimento (87c). O tema do ensino permanece sendo tratado do ponto de vista da prática dos sofistas e Sócrates recusa qualquer associação com essa ideia. Contudo, nesse diálogo, encontramos uma proposta alternativa à ideia tradicional de aprendizado e conhecimento: “o procurar e o aprender são, no seu total, uma rememoração” (81e). Para convencer Mênon, Sócrates vai interrogar um de seus escravos a propósito de uma demonstração geométrica. Supostamente esse escravo nada sabe sobre o assunto, mas Sócrates, apenas perguntando, entende que ele saberá dar as respostas certas, o que significaria que já possuía esses conhecimentos, embora não se lembrasse deles. Sócrates faz questão de observar: “Vês, Mênon, que eu não estou ensinando isso absolutamente, e sim estou perguntando tudo?” (82e).

Trata-se de uma das mais conhecidas e controversas passagens dos diálogos platônicos. Sócrates realmente apenas pergunta e não transmite conhecimento? O escravo, a maior parte do tempo, vai concordando com as conclusões que o próprio Sócrates tira, o que causa certa desconfiança no leitor. Contudo, é preciso lembrar que o ponto de Sócrates aqui é mostrar que o escravo sabe tirar por sua própria conta as conclusões, pois isso mostrará que já sabia e agora se recorda. Note-se agora que esse processo contém, em certo momento, uma aporia, e a maneira como Sócrates a comenta deixa claro o tipo de benefício que produz:

Estás te dando conta mais uma vez, Mênon, do ponto de rememoração em que já está este menino, fazendo sua caminhada? Estás te dando conta de que no início não sabia qual era a linha da superfície de oito pés, como tampouco agora ainda sabe. Mas o fato é que então acreditava, pelo menos, que sabia, e respondia de maneira

confiante, como quem sabe, e não julgava estar em aporia. Agora porém já julga estar em aporia, e assim como não sabe, tampouco acredita que sabe... E não é verdade que agora está melhor a respeito do assunto que não conhecia?... De qualquer forma, fizemos algo de proveitoso, ao que parece, em relação a ele descobrir de que maneira são as coisas de que tratamos. Pois agora, ciente de que não sabe, terá, quem sabe, prazer em, de fato, procurar, ao passo que, antes, era facilmente que acreditava, tanto diante de muitas pessoas quanto em muitas ocasiões, estar falando com propriedade, sobre a superfície que é o dobro, que é preciso que ela tenha linha que é o dobro em comprimento... Sendo assim, acreditas que ele trataria de procurar ou aprender aquilo que acreditava saber, embora não sabendo, antes de ter caído em aporia – ao ter chegado ao julgamento de que não sabe – e de ter sentido um anseio por saber?... Examina pois a partir dessa aporia o que ele vai certamente descobrir, procurando comigo, que nada estarei fazendo senão perguntando, e não ensinando (84a-c).

Aqui, a função da aporia é despertar o interlocutor para sua ignorância e nele produzir um estado favorável à permanência na investigação, um “anseio por saber”, e nisso estamos bastante próximos do socratismo dos primeiros diálogos, mas acrescenta-se agora que a interrogação socrática é vista como uma forma de investigação conjunta cujo resultado não é mais aporético, mas positivo. Antecipa-se aí o essencial da maiêutica exposta no *Teeteto*.

No entanto, embora aporético – não sabemos o que é a virtude e se pode ser adquirida (100b-c) –, o *Mênon* não deixa de conter ao menos uma tese positiva, a do conhecimento e do aprendizado como reminiscência, tese que, por sua vez, depende de outra, que o diálogo apenas menciona, mas que é sua condição necessária: a da imortalidade da alma (81b-c). Essa tese será defendida com argumentos no *Fédon*, um dos principais veículos da

filosofia platônica madura. Assim, o *Mênon* contém motivos socráticos, tratados já de maneira desenvolvida, à luz de proposições filosóficas abraçadas pelo discípulo, que lhe permitem conferir significado mais rico à filosofia do mestre, para então seguir por um caminho próprio. A aporia passa a ser vista como ponto de partida para a descoberta de verdades em sentido forte, que nos revelam a natureza da realidade. Mas isso já nos levaria a uma concepção de ensino e aprendizado distinta daquela que o velho Sócrates exercitava na praça do mercado, recusando a denominação de “professor”.

### Referências

- ARISTÓFANES. *Nuvens*. Trad. e notas de Gilda Maria Reale Starzynski. São Paulo: Abril cultural, 1980.
- CÍCERO. *Tusculanes*. Trad. J. Humbert. Paris: Les Belles Lettres, 1968.
- \_\_\_\_\_. *De l'orateur*. Trad. E. Courbaud. Paris: Les Belles Lettres, 1950.
- DORION, L.-A. *Compreender Sócrates*. São Paulo: Vozes, 2006.
- JAEGER, W. *Paidéia: A formação do Homem Grego*. São Paulo: Martins Fontes, 1995.
- MAGALHÃES-VILHENA, V. *O problema de Sócrates – o Sócrates histórico e o Sócrates de Platão*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1984, 596p.
- PLATÃO. *Apologia de Sócrates, Eutífron, Criton*. Trad. André Malta. Porto Alegre: L&PM, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Laques*. Trad. Francisco Oliveira. Lisboa: Edições 70, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Protágoras*. Trad., introdução e notas de Ana da Piedade Elias Pinheiro. Lisboa: Relógio D'Água, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Mênon*. Trad. Maura Iglésias. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Loyola, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Teeteto*. Trad. Adriana M. Nogueira e Marcelo Boeri. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2005.