

## A Atividade Socrática Posta diante da dos Sofistas – Sócrates: Mestre ou Antimestre?\*

Humberto Pereira da Silva\*

### Introdução

Como é vastamente conhecido, Sócrates é um dos nomes mais marcantes e enigmáticos da história da filosofia: não deixou nada escrito, mas os testemunhos de sua atividade cruzaram séculos<sup>1</sup>. De sorte que, ao mesmo tempo em que não se pode dizer que se trata apenas de um personagem dos diálogos platônicos (isso colocaria em dúvida a existência do Sócrates histórico),<sup>2</sup> é controverso traçar uma linha demarcatória entre o pensamento de Platão, nos diálogos em que Sócrates desponta como personagem,<sup>3</sup> e o que seria propriamente o pensamento autônomo do Sócrates histórico.<sup>4</sup> Muitos estudiosos, no entanto, propõem classificações dos diálogos, que separam o Sócrates mais próximo do histórico do que seria mais adequadamente um personagem que fala por Platão. Assim, os diálogos apologéticos e os aporéticos<sup>5</sup> são

---

\* Este artigo teve início com minha participação no curso “Sócrates: raízes gnosiológicas da questão do ensino”, ministrado por Gilda Maciel de Barros na FEUSP em 1998; momento em que iniciei o doutorando em Educação.

\* Humberto Pereira da Silva é doutor em Filosofia da Educação pela Universidade de São Paulo; membro da Sociedade Brasileira de Estudos Clássicos e da Comissão Justiça e Paz de São Paulo; professor de Filosofia da Educação na Faculdade Interlagos.

<sup>1</sup> Pode-se dizer que há um Sócrates em Xenofonte, na *Apologia de Sócrates*, e em seus *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*, cujo objetivo é provar que Sócrates foi um cidadão altamente patriota, piedoso, justo, que fazia sacrifício aos deuses e era leal aos amigos. Pode-se dizer também que há um Sócrates em Aristófanes, na comédia *As nuvens*, obra que se esmera em ridicularizá-lo como um sofista. Pode-se dizer finalmente do Sócrates de Platão, nos diálogos, que exibem sua atividade tanto como oposição aos sofistas como aquela que principia o desabrochar da filosofia.

<sup>2</sup> Não tenho conhecimento de qualquer trabalho, por assim dizer, sério que parta do princípio de que Sócrates não tenha tido existência histórica. Agora, evidentemente, não deixa de ser curioso que o que nos chega dele sejam testemunhos, e isso embaralha qualquer apreciação do que teria sido originalmente seu pensamento, sua atividade: Sócrates, aparentemente caso único na história do pensamento, é aquele de quem só se pode falar indiretamente. Um exame de seu pensamento, portanto, corre o risco de ser tomado por paradoxal.

<sup>3</sup> Importante lembrar que no último diálogo, *Leis*, Sócrates sequer desponta como personagem. E justamente porque a relevância da presença de Sócrates nos diálogos assume feições diversas, é prudente realçar que, assim como Sócrates – porque nunca aparece nos diálogos como personagem –, Platão é igualmente uma figura enigmática na história do pensamento.

<sup>4</sup> Uma tentativa de demarcar o que seria propriamente o pensamento autônomo de Sócrates nos diálogos é a que foi feita pelo helenista Gregory Vlastos, que resume assim as diferenças. Em contraste com Platão, as preocupações de Sócrates seriam exclusivamente com assuntos éticos: Sócrates não manifesta interesse especial pela ontologia, pela ciência, pela política, pela linguagem e pela religião. A missão socrática resume-se em viver filosoficamente examinando-se a si mesmo e aos outros: desconsidera a investigação sobre a cidade e a educação dos cidadãos para o exercício da vida pública. Sócrates fala em idéia e forma, mas não possui uma teoria sobre o que seja a forma ou a idéia; do mesmo modo, pratica um método de investigação da verdade, mas não elabora uma teoria sobre os procedimentos empregados. Vlastos, G. *Socrates*. In: Canto-Sperber, M. (org.). *Philosophie grecque*, Paris, P.U.F., 1997.

<sup>5</sup> Um estudo de especial relevo sobre o tema é o feito por Vasco de Magalhães-Vilhena, *O problema de Sócrates: O Sócrates histórico e o Sócrates de Platão*, que foi publicado pela Fundação Calouste Gulbenkian. Nesse estudo são classificados como aporéticos os seguintes diálogos: *Laques*, *Lisis*, *Carmides*, *Hípias Maior*, *Primeiro Alcibiades*, *Eutífron*, *Protágoras*, *Mênnon*, *Górgias*. Já os diálogos apologéticos, que mostram o comportamento de Sócrates diante de seus acusadores, são os seguintes:

geralmente considerados como os que exibem uma maior aproximação com a atividade do Sócrates histórico; enquanto os diálogos de maturidade e de velhice<sup>6</sup> abordam os temas que constituem o núcleo da filosofia platônica.

Os diálogos socráticos, ou aporéticos, seguem mais ou menos a seguinte estrutura.<sup>7</sup> São diálogos que, com algumas poucas exceções, se apresentam como ensaios de definição. Depois de um exórdio, a conversa se dirige para a questão “o que é...?”. Nos diálogos aporéticos todos têm opiniões sobre uma questão prévia; e antes que estas sejam reduzidas ao silêncio, Sócrates procura mostrar ao interlocutor a insuficiência da resposta dada (momento em que se evidencia uma aporia). Trata-se de um procedimento purgativo: por meio do confronto das opiniões instáveis, o interlocutor é levado a se dar conta de que não sabe aquilo que julgava saber. Com isso, Sócrates convida seu interlocutor a filosofar, ou seja, a buscar a verdade para além das opiniões transitórias. O método socrático<sup>8</sup> é dividido em duas partes; na primeira, feita a pergunta, Sócrates comenta as várias respostas que a ela são dadas e mostra que estas são sempre preconceitos recebidos, imagens sensoriais percebidas ou opiniões subjetivas e não a definição buscada. Esta primeira parte chama-se ironia; sua finalidade é quebrar a solidez daquele que julga saber. Na segunda parte, Sócrates vai sugerindo caminhos para que o interlocutor chegue por si mesmo à resposta procurada. Esta segunda parte é chamada de *maieutica*. A idéia socrática é a de exibir ao interlocutor que ele próprio sabe o que em princípio não saberia, ou seja, “o que é...?” – a definição universal e necessária daquilo que procura –, independentemente da flutuação das opiniões. Temos com isso o caminho seguido por Sócrates na busca pela verdade nos diálogos aporéticos.<sup>9</sup>

Essa apresentação sucinta do problema socrático e da estrutura dos diálogos aporéticos tem por fim abrir caminho para o tratamento da questão da atividade socrática; mais propriamente: sua atividade consistiu em ensinar os jovens atenienses e com isso foi um mestre ou sua atividade não pode ser considerada como a de quem ensinava e Sócrates teria sido antes um antimestre?<sup>10</sup> Trata-se então de considerar o Sócrates dos diálogos mais próximo do Sócrates histórico. Este trabalho, com isso, não se volta para o Sócrates dos diálogos de maturidade e de velhice: o problema do

---

*Apologia de Sócrates e Críton*. Do ponto de vista estrutural, vale notar que a *Apologia* não é propriamente um diálogo e sim um monólogo (estrutura seguida igualmente no *Menexeno*), no qual Sócrates refuta as acusações que lhe são feitas pelo tribunal ateniense; e, o *Críton*, como observa Goldschmidt – na obra *Os diálogos de Platão: estrutura em método dialético*, publicada pelas Edições Loyola –, escapa aos diálogos aporéticos por ter uma estrutura que sustenta uma intenção apologética antes da tentativa de uma definição: a questão que se coloca é se Sócrates deve ou não se evadir da prisão. O que está em pauta então é o elogio da moral socrática.

<sup>6</sup> No mesmo estudo referido na nota anterior são classificados como de maturidade e velhice os seguintes diálogos: *Banquete*, *Fédon*, *Fedro*, *Crátilo*, *Teeteto*, *República*, *Parmênides*, *Sofista*, *Político*, *Timeau*, *Crítias*, *Filebo*.

<sup>7</sup> Para exposição da estrutura dos diálogos aporéticos foi consultado *Os diálogos de Platão: estrutura e método dialético*, de Victor Goldschmidt, obra já citada.

<sup>8</sup> A novidade socrática, quando se parelha sua atividade à de seus contemporâneos, é a exibição de um método para o desvencilhamento das aparências. O diálogo segue um movimento articulado segundo a progressão de um método, como notado por Victor Goldschmidt “*É pelo método que se deve explicar a composição do diálogo, ou mais precisamente, sua estrutura filosófica (...) no movimento do diálogo, o que ele persegue ‘em primeiro lugar’ é o método*”, op. cit. p. 3.

<sup>9</sup> Importante ressaltar que Goldschmidt admite sua dívida e contraste com outros estudos que visaram estabelecer balizas para análise da estrutura dos diálogos. Cita os trabalhos anteriores de A. J. Festugière (*Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, 1936) e R. Scharer (*La question platonicienne*, Mémoires de L’Université de Neuchâtel, 1938).

<sup>10</sup> O prefixo “anti”, aqui, indica tão somente que Sócrates negaria a condição de mestre. Para uma melhor elucidação, no entanto, faremos uma breve ponderação. Seguindo os diálogos aporéticos, a pergunta inevitável é: “o que é um mestre?”, antes de se responder se Sócrates foi um mestre ou não. Para o caso de a resposta ser negativa, então Sócrates não seria um mestre e sim seu contrário, ou seja, um antimestre. É no diálogo *Sofista*, portanto de maturidade, que se põe com clareza a questão do contrário, em função da pergunta “o que é...?”, mas não é sem sentido afirmar que a apresentação da questão inicial nos diálogos aporéticos antecipa a tentativa de se responder “o que é...?”, e isso é feito justamente separando “o que é...” daquilo que “não é...” (o que “não é...” é o contrário do que “é”).

ensino nos diálogos que expressam mais adequadamente o pensamento platônico não será motivo de investigação neste artigo<sup>11</sup>. Cabe levar em conta, então, que o que se apresenta aqui é uma hipótese de investigação quando se considera o Sócrates dos diálogos socráticos; um Sócrates que assumiu uma missão e que pode ter sua atividade investigada em função do perfil que lhe é traçado por Platão – escusado afirmar, então, que os testemunhos de Xenofonte e de Aristófanes estão fora do quadro a ser trabalhado<sup>12</sup>.

De fato, nos diálogos aporéticos e nos apologéticos há diversas passagens que dão margem a dúvidas quanto à atividade socrática no que se refere ao ensino, se quisermos antepô-la à dos sofistas. É o que se pode observar nas duas que seguem:

*“Examina pois a partir dessa aporia o que ele vai certamente descobrir, procurando comigo, que nada estarei fazendo senão perguntando, e não ensinando. Vigia pois para ver se por acaso me encontras ensinando e explicando para ele, e não interrogando as suas opiniões”*<sup>13</sup>

*“O fato é que nunca ensinei pessoa alguma... nunca me comprometi a dar lições a quem quer que seja, como de fato nunca dei. Se alguém afirmar que aprendeu comigo ou ouviu qualquer coisa em particular, que todos os outros não tivessem ouvido, bem sabeis que está mentindo”*<sup>14</sup>

Se não vejamos, as duas passagens dos diálogos citadas acima, se tomadas *ipsis litteris*, deixam evidente que Sócrates não se encara como um mestre; pois, senão, como entender que ele “limita-se apenas a interrogar, sem ensinar coisa alguma” e que “nunca ensinou pessoa alguma”. Bem entendido, se ele não ensina quem quer que seja, não pode ser um mestre e sim o seu contrário. Não obstante, a figura de Sócrates está irremediavelmente associada à de um educador. Ele não é outro senão o ateniense que foi a julgamento acusado de corromper a juventude com ensinamentos que punham em causa a existência dos deuses da cidade.

*“Um dos grandes paradoxos é este homem, o maior educador que se conhece, não ter querido falar de paidéia com referência à sua própria atividade, embora todo mundo visse nele a mais perfeita personificação deste conceito. É claro que a palavra não se podia evitar indefinidamente e, tanto Platão como*

---

<sup>11</sup> Seria um trabalho interessante comparar o problema do ensino nos diálogos aporéticos e como Platão trata do tema na *República* (diálogo em que Platão mais se empenhou em tratar da questão do ensino para a organização política da *polis*). Notadamente na *República* o pensamento platônico vai acentuar a complementaridade entre a educação na *polis* e a *paidéia*. De fato, na *República* o mito da caverna e a teoria do conhecimento são articulados à ética para a realização do conhecimento perfeito e da vida virtuosa como causa e efeito da perfeição da *polis*. Nesse diálogo, em que Platão expressa seu pensamento pela voz de Sócrates, há um claro isomorfismo entre os graus de conhecimento e as etapas de formação dos membros da cidade, como observa Marilena Chauí em sua *Introdução à história da filosofia*, ou seja, entre a virtude individual e a da própria cidade. Mas não faz sentido falar desse isomorfismo quando se tem em vista os diálogos aporéticos. Nesses, com efeito, a cidade aparece como um tema marginal, como se pode ver no *Laques*, por exemplo. Ora, em diálogos como *Laques* (ainda que trate da questão da coragem, portanto da ação no espaço público) a Sócrates interessa primordialmente interpretar as palavras do oráculo. Nesse sentido, no *Laques* a própria palavra ensino – com suas possibilidades – requer que se pense na distinção entre alimento da alma e do corpo. Ensinar a tocar flauta ou a esgrimir com destrezas e ensinar a ser bom e justo significam atividades diversas. E esse nó é bem exposto no *Laques*.

<sup>12</sup> Xenofonte e Aristófanes, conquanto sejam interessantes e oportunos em seus testemunhos sobre Sócrates, não oferecem um quadro que nos permita examinar o problema da atividade socrática a partir das palavras do oráculo. Para o primeiro, Sócrates ensinava os jovens o respeito às leis da *polis*. Sendo assim, Xenofonte não faz outra coisa senão inscrever Sócrates no rol dos sofistas (veremos adiante a caracterização da atividade dos sofistas). E é nesse mesmo ponto que o testemunho de Aristófanes nos enreda (ainda que tome Sócrates como um sofista que zomba dos deuses). Ora, nenhum desses dois testemunhos nos oferece pistas para pensar no método socrático; no procedimento irônico seguido de maiêutica. Portanto, para ambos, tanto quanto os sofistas, Sócrates foi um mestre. A leitura de Xenofonte e de Aristófanes não acentua a diferença entre a atividade socrática e o que era próprio aos sofistas.

<sup>13</sup> (*Mênon* – 84 c-d).

<sup>14</sup> (*Apologia de Sócrates* – 33 a-b).

*Xenofonte a usam freqüentemente para designarem as aspirações de Sócrates e caracterizarem a sua filosofia. Mas Sócrates encontrou esta palavra carregada pela prática e teoria pedagógica de seu tempo. Ou queria dizer demais ou dizia demasiado pouco. Por isso é que, em face da acusação de corromper a juventude, ele replicava que jamais se arrogara a pretensão de 'educar os homens'. Ao dizer isso, referia-se à atividade técnica de ensino dos sofistas. Sócrates não é um 'professor', mas vemo-lo constantemente atarefado 'na busca' do verdadeiro mestre, sem jamais o encontrar”<sup>15</sup>*

Vemos que Jaeger procura uma solução para o problema chamando a atenção para a carga semântica que a palavra ensino teria na Grécia socrática: quem ensinava eram os sofistas, mas Sócrates não queria ser confundido com eles.<sup>16</sup> A saída dada por Jaeger pode parecer razoável, mas com ela vemos a defesa do Sócrates educador. Para Jaeger, com efeito, a atividade socrática não pode ser outra coisa senão ensinar (Haveria um “método” de ensino cuja marca teria sido afirmar que não ensina aquilo que se ensina. Em outras palavras, Sócrates teria sido um mestre e seu magistério não foi outra coisa senão ensinar sem dizer que ensina).

*“A atitude irônica de Sócrates em face do problema de sua própria obra de educador explica a aparente contradição que encerra o fato de ele, ao mesmo tempo que afirma a necessidade da paidéia, nega os esforços mais sérios desenvolvidos pelos outros em favor dela”<sup>17</sup>.*

Com isso, ao lançar mão de artifícios persuasivos para convencer o interlocutor que ele não é aquilo que é, pode-se cogitar que Sócrates – com sua atividade – não estaria encerrado num paradoxo, mas antes sendo retórico (não se preocupando com a verdade),<sup>18</sup> quando nega que ensina algo a alguém. Sendo assim, a se levar em conta que Sócrates recusa a condição de que ensina algo a alguém apenas em sentido retórico, em que teria consistido o magistério de Sócrates? Não pode ser o mesmo dos sofistas;<sup>19</sup> mas, como os sofistas, Sócrates também estaria sendo retórico. Para fugir do problema da identificação de Sócrates com os sofistas teríamos de levar em conta que não há magistério socrático. Mas se nos afastarmos de Jaeger, teríamos de admitir que Sócrates não é um mestre e sim um antimestre. Ou seja, estamos então diante de um problema: Sócrates pode ser considerado tanto um mestre – como os sofistas, tem no ensino sua atividade e nega-a apenas no plano retórico (a atividade dos sofistas seria um alvitre técnico)<sup>20</sup> – como um antimestre – ao contrário dos sofistas, Sócrates não supõe que o ensino seja possível e com isso é descabível considerar que alguém seja mestre de quem quer que seja.

<sup>15</sup> Jaeger, Werner, *Paidéia: a formação do homem grego*, 2ª ed., São Paulo: Martins Fontes, 1989, pp. 385-6.

<sup>16</sup> Diferentemente dos sofistas, Sócrates mantém a separação entre opinião e verdade, entre aparência e realidade, entre percepção e pensamento. Por isso sua busca não fica presa à multiplicidade de opiniões, da contingência da vida cotidiana; por isso, sua atividade visa levar as pessoas a alcançar a definição universal e necessária daquilo que procuram.

<sup>17</sup> Jaeger, op. cit. p. 385.

<sup>18</sup> Para os sofistas, a retórica, *tékne rhetoriké*, é a arte de persuadir oferecendo os *lógoi*, isto é, as razões ou os argumentos e definições de uma coisa, tendo como base não o que a coisa seria em si mesma, mas tal como nos aparece. Em outras palavras, a retórica parte de nossas opiniões sobre as coisas e nos ensina a persuadir os outros de que nossa opinião é a melhor. Para uma apreciação do sentido que é dado à palavra retórica merece destaque o trabalho de W. K. C. Guthrie, *Os sofistas*, publicado pela Paulus.

<sup>19</sup> Jaeger sustenta que o objetivo da *paidéia* para os sofistas “era a disciplina do espírito, mas não existia entre eles unanimidade quanto ao saber mais indicado para atingi-la, pois cada um deles seguia estudos especializados e, naturalmente, considerava a sua disciplina como a mais convincente de todas”. op. cit. p. 373.

<sup>20</sup> A atividade socrática seria o ponto de partida de uma nova *paidéia*; uma *paidéia* que coloca em xeque a legitimidade dos sofistas: estes não mais seriam mestres; não se pode pensar na legitimidade de um mestre que recorre ao ensino de traquejos tecnicizantes para o sucesso na *polis*.

A questão da atividade socrática em relação ao ensino, quando posta diante da dos sofistas, apresenta-se com problema. O que proponho é encaminhar uma saída pelo esclarecimento de que o próprio Sócrates acentua a primazia de sua missão, a primazia da interpretação das palavras do oráculo – Sócrates é o mais sábio dos homens –, quando exercita a atividade que seria própria a um mestre. Trata-se então de notar, nos diálogos apologéticos e aporéticos em que se faz presente o contraste entre Sócrates e os sofistas, os termos que permitam esclarecer se Sócrates foi um mestre ou um antimestre.

### **A questão da atividade socrática na *Apologia* e no *Laques*.**

Para esboçarmos uma saída a respeito da questão de saber se a atividade socrática pode ser assemelhada a dos sofistas ou se Sócrates, ao contrário destes, não foi um mestre, creio ser interessante fazer duas perguntas ao próprio Sócrates<sup>21</sup>: quem eram os sofistas? Por que a atividade socrática, em particular no que se refere ao ensino, se opõe ao que os sofistas propunham? Sem embargo, para Sócrates os sofistas eram os verdadeiros professores no mundo grego, os mestres por excelência. Eles preparavam - em troca de dinheiro - os jovens para o exercício da oratória em praça pública; ou seja, para que tivessem êxito no mundo sensível: era um preparo para o ocasional, para o transitório. Sócrates caracteriza os sofistas de forma contundente em diversos diálogos, extraímos a seguinte passagem da *Apologia de Sócrates* para mostrar como os sofistas eram vistos por ele:

*“Na realidade, não tem fundamento nenhum essas balelas; tampouco falará verdade quem vos disser que ganho dinheiro lecionando. Sem embargo, acho bonito ser capaz de ensinar, como Górgias de Leontino, Pródico de Ceos e Hípias de Elis. Cada um deles, senhores, é capaz de ir de cidade em cidade, persuadindo os moços – que podem freqüentar um de seus concidadãos a sua escolha e de graça – a deixarem essa companhia e virem para a sua, pagando e ficando-lhes, ainda, agradecidos. Por sinal, encontra-se entre nós outro sábio, um de Paros; veio para uma temporada segundo soube. Fui, por acaso, visitar um homem, que tem pago a sofistas mais dinheiro que todos os outros reunidos; trata-se de Cálias, filho de Hiponico”*<sup>22</sup>

Vemos que para Sócrates a atividade própria ao sofista era a do ensino e que se orgulharia de possuir a capacidade de ensinar alguém como esses o faziam. Dessa passagem pode-se destacar que Sócrates efetivamente não se via como um sofista e que sua atividade não podia de maneira alguma ser confundida com a daqueles que ganhavam para ensinar. Com isso, Sócrates enfatiza um ponto que merece ser destacado: por um lado, os sofistas ensinavam, por meio da arte da persuasão, quem estivesse disposto a aprender e, por outro, os que adrede se dispusessem lhes agradeceriam. O que está em pauta na atividade sofista é a utilidade de seus propósitos: na praça pública, exige-se competência para a esgrima com palavras – vence o que tiver melhor oratória –, nada mais conveniente, portanto, que esteja preparado por alguém suficientemente hábil, para que tivesse êxito no embate. Se a *areté* numa democracia direta é a cidadania e se a educação visa a formação do cidadão virtuoso, aqueles que preparam os jovens para o exercício da vida pública são professores de *areté*, ou seja, são professores de virtude. De sorte que o sofista, oferecendo um ensino útil, ensinava a arte de ser cidadão e, para tanto, era devidamente recompensado.

<sup>21</sup> Tal qual pintado por Platão nos diálogos aporéticos e nos apologéticos, bem entendido.

<sup>22</sup> (*Apologia* – 20 a-b).

Os sofistas, com isso, eram professores de técnicas voltadas para o êxito em situações eminentemente práticas, ensinavam o que se deveria fazer para ser virtuoso. Portanto, julgavam possuir conhecimento e serem capazes de os transmitir: suas aulas, na forma de solilóquios, eram orientadas em torno de um conteúdo pronto para ser ensinado. Diferentemente dos sofistas, Sócrates não se apresentava como um professor: em vez de responder, perguntava; em vez de monologar, dialogava; não saía de cidade em cidade a ministrar ensinamento, tendo quem lhe pagasse por isso. Sua missão consistia em, por um lado, afastar qualquer resquício de uma atividade que o pudesse identificar aos sofistas; e, por outro lado, em mostrar que a atividade dos sofistas era vazia (não visavam à verdade), pois o que julgavam ensinar, na verdade, não é ensinável. Ainda na *Apologia*, para se opor aos sofistas, Sócrates nos diz que:

*“Eu nunca fui mestre de ninguém conquanto nunca me opusesse a moço ou velho que me quisesse ouvir no desempenho de minha tarefa. Tampouco fala se me pagam, e se não pagam, não; estou igualmente à disposição do rico e do pobre, para que me interroguem ou, se preferirem ser interrogado, para que ouçam o que digo. Se algum deles vira honesto ou não, não é justo que eu responda pelo que jamais prometi nem ensinei a ninguém. Quem afirmar que de mim aprendeu ou ouviu em particular alguma coisa que não todos os demais, estai certos de que não diz a verdade”*<sup>23</sup>

De fato, é na *Apologia* que se pode notar com nitidez como Sócrates, ao se defender das acusações que lhe são feitas, marca sua posição em relação ao ensino, ao mesmo tempo em que acentua os propósitos de sua missão. No exórdio da *Apologia* Sócrates assinala (por meio de uma ironia, quando afirma que não é dotado de uma linguagem adequada para se portar em um tribunal)<sup>24</sup> que sua missão nunca foi - como a dos sofistas - escapar à verdade e ensinar às pessoas a arte de esgrimir com palavras. Com isso, Sócrates antecipa os temas que serão desenvolvidos em sua defesa, os quais dizem respeito ao problema do ensino. Para tanto, destaca que seus acusadores dividem-se em duas classes: aqueles que o acusam há algum tempo; e os que se lhes somam, fazendo acusações recentes<sup>25</sup>. Para refutar os primeiros acusadores, Sócrates faz uso de ironia. Pois, inicia a refutação pela apreciação da capacidade de se ensinar alguém: *“Sem embargo, acho bonito ser capaz de ensinar, como Górgias de Leontino, Pródico de Ceos e Hípias de Élis. Cada um deles, senhores, é capaz de ir de cidade em cidade, persuadindo os moços”*<sup>26</sup>. Mas Sócrates admite não possuir capacidade para ensinar (capacidade que lhe fora atribuída por Aristófanes)<sup>27</sup>, pois, ao contrário dos sofistas a que faz referência, não cobrava por aquilo que se poderia chamar ensinamento. Ao negar que possui ciência para ensinar

---

<sup>23</sup> (*Apologia* – 33 b.).

<sup>24</sup> Embora não desenvolva a questão para que se chegue a um acordo sobre o que seja a melhor linguagem para se portar em um tribunal, Sócrates antecipa o procedimento irônico e põe em xeque não só a legitimidade das acusações que lhe são feitas como o conhecimento adequado (a linguagem apropriada) para fazê-las.

<sup>25</sup> Para os que o acusam há algum tempo (os da linhagem de Aristófanes), *“Sócrates é réu de pesquisar indiscretamente o que há sob a terra e nos céus, de fazer que prevaleça a razão mais fraca e de ensinar aos outros o mesmo comportamento”* (*Apologia* – 19 c). Ou seja, Sócrates é visto como o propagandista de uma educação que torna transitória a razão que justifica as ações das pessoas no mundo. Já para os acusadores recentes, *“Sócrates é réu de corromper a mocidade e não crer nos deuses em que o povo crê e sim em outras divindades novas”* (*Apologia* – 24 b). Ou seja, Sócrates desvia os jovens do melhor caminho (o qual seria apresentado por um ensinamento diverso do que ele propõe) e os incita à impiedade.

<sup>26</sup> (*Apologia* – 19 d-e).

<sup>27</sup> Na comédia *As Nuvens*, no diálogo entre Estrepsíades e Fidípides, Sócrates é assim apresentado: *“Estrepsíades: Olha ali (aponta para a casa de Sócrates). Você está vendo aquela portinha e aquele casebre? Fidípides: Estou vendo. Papai, de fato o que é aquilo? Estrepsíades: De almas sábias é aquilo um pensatório... Lá moram homens que, quando falam do céu, querem convencer de que é um abafador, que está ao nosso redor, e nós... somos os carvões! Se a gente lhes der algum dinheiro, eles ensinam a vencer com discursos nas causas justas e injustas”*. Aristófanes, *As nuvens* – 90-95.

os jovens, Sócrates ressalta que seus acusadores desconhecem por que o estão acusando (poder-se-ia inferir da argumentação desenvolvida que o ensinamento dos sofistas, de fato, poderia corromper a juventude, mas Sócrates não ensina, não tem virtude para tanto, não poderia corromper a juventude).

Para refutar os acusadores recentes, por outro lado, Sócrates faz uso do método de perguntas e respostas. Ora, uma vez que é acusado de corromper os jovens, resta perguntar a seus acusadores se eles sabem quem torna melhor os jovens. A pergunta é endereçada a um dos acusadores: Meleto. Por meio de perguntas adequadas, Sócrates mostra que Meleto não sabe porque o acusa; tanto porque não sabe responder adequadamente sobre quem torna melhor os jovens<sup>28</sup>, quanto porque não distingue corretamente se Sócrates ensina a crer na existência de certos deuses ou se ensina a não crer em nenhum deus. Diante do interrogatório de Sócrates, Meleto afirma que este não crer em deus nenhum; mas Sócrates aponta o absurdo dessa afirmação:

*“...há quem acredite em poderes demoníacos, mas não na presença de demônios?”*

*- Não há.*

*- Obrigado por teres respondido, sob coação do tribunal. Por conseguinte, afirmas que eu acredito e ensino que há poderes demoníacos; sejam novos, sejam antigos, segundo dizes, acredito em poderes demoníacos; foi o que juraste na denúncia. Ora, se acredito em seus poderes, força é concluir que acredito em demônios. Não é assim? Sem dúvida; faço de conta que concordas, já que não respondes. Os demônios, não é verdade que os consideramos deuses ou filhos de deuses? Sim ou não?*

*- Por certo.*

*- Logo, se acredito em demônios, estes ou são uma sorte de deuses - e eu teria razão afirmando que estás propondo uma advinha por brincadeira, dizendo que eu creio em deuses em vez de crer em deuses, pois que acredito em demônios - ou são filhos de deuses, uma sorte de bastardos, nascidos de ninfas ou de outras mulheres a quem os atribui a tradição - e que homem pode acreditar em filhos de deuses e não em desuses? Seria a mesma aberração de quem acreditasse serem os machos filhos de éguas e jumentos, sem crer em éguas e jumentos”<sup>29</sup>.*

Depois de refutar as acusações que lhe são feitas, Sócrates expõe a sua ciência e a sua missão. A ciência de Sócrates consistia em decifrar as palavras do oráculo (não há ninguém mais sábio que Sócrates) e sua missão, derivada do conhecimento dessas palavras, era interrogar quem quer que julgasse saber alguma coisa, a fim de mostrar que, de fato, aquele que julga saber algo não sabe aquilo que julga saber.

*“Examinai por que vos conto eu esse fato; é para explicar a procedência da calúnia. Quando soube daquele oráculo, pus-me a refletir assim: ‘Que quererá dizer o deus? Que sentido oculto pôs na resposta? Eu cá não tenho consciência de ser nem muito sábio nem pouco; que quererá ele, então, significar declarando-me o mais sábio? Naturalmente não está mentindo, porque isso lhe é impossível’. Por longo tempo fiquei nessa incerteza sobre o sentido: por fim,*

---

<sup>28</sup> O argumento desenvolvido por Sócrates segue o caminho da redução ao absurdo. Os juízes são capazes de educar os moços e os tornam melhores; todos os atenienses, porque podem vir a ser juízes, podem tornar os jovens melhores; Sócrates é um ateniense; logo, Sócrates é capaz de tornar os jovens melhores, pois, do contrário, Sócrates seria o único a não poder tornar os jovens melhores, o que é absurdo (a explicitação desse argumento - silogismo - aguardará o *Organon* de Aristóteles, no entanto, nota-se que um argumento desse tipo pode ser extraído dos *Diálogos*).

<sup>29</sup> (*Apologia* – 27 b-e).

*muito contra meu gosto, decidi-me por uma investigação, que passo a expor. Fui ter com um dos que se passam por sábios, porquanto, se havia lugar, era ali que, para rebater o oráculo mostraria ao deus: 'Eis aqui um mais sábio que eu, quando tu disseste que eu o era!' Submeti a exame essa pessoa – é escusado dizer o seu nome; era um dos políticos. Eis, Atenienses, a impressão que me ficou do exame e da conversa que tive com ele; achei que ele passava por sábio aos olhos de muita gente, principalmente aos seus próprios, mas não o era".<sup>30</sup>*

Seguindo a *Apologia*, Sócrates viu nas palavras oraculares a indicação de uma missão a cumprir: nenhum homem sabe verdadeiramente nada, mas o sábio é aquele que reconhece a ignorância. Sua missão, então, em contraste com os sofistas, não era a de ensinar conteúdos prontos e acabados, mas interrogar quem quer que julgava saber. Para tanto, como nos mostra na narrativa da *Apologia*, segue a vontade do deus e passou a examinar seus concidadãos e estrangeiros que se consideravam sábios.

Certo que negar que ensinava pode parecer num primeiro momento um procedimento irônico, e mesmo a própria *Apologia* pode ser tomada por uma peça retórica,<sup>31</sup> deve-se atentar, no entanto, para algumas conseqüências dessa suposição. Na estrutura dos diálogos o procedimento irônico é adotado para levar o interlocutor a um impasse, a uma aporia; a ironia visa a purgar de suas opiniões os que julgam saber. Então, nada mais justo que admitir que Sócrates questionava a própria atividade dos sofistas: por meio de seus procedimentos eles acreditavam que ensinavam, mais sequer tinham condições de definir o que é o ensino. Disso, seguindo a estrutura do diálogo, Sócrates mostraria que os sofistas de fato não ensinavam, pois apenas tinham opiniões sobre o que era ensinar. Ocorre que, como vimos, a se levar em conta o andamento da *Apologia*, creio não ser evidente a asserção de que Sócrates estaria sendo irônico quando sustentava que “nunca foi mestre de ninguém...”.<sup>32</sup> Ora, Sócrates estaria sendo irônico quando afirmava desenvolver uma intensa investigação sobre o sentido das palavras do Oráculo?<sup>33</sup> É preciso admitir que se Sócrates estava sendo irônico na interpretação das palavras do oráculo, sua própria missão não passaria de um joquete retórico: não há missão socrática, não há busca pela verdade.<sup>34</sup>

Do mesmo modo, para sustentar que a *Apologia* é uma peça de retórica ter-se-ia que partir do princípio de que a missão socrática não era, em oposição aos sofistas, buscar a verdade por trás das opiniões. Nesse sentido, Sócrates estaria sendo mais um sofista; o que o diferenciaria dos outros sofistas de seu tempo seria simplesmente que ele não cobrava pelo seu ensino, não saia de cidade em cidade a cata de jovens. Mas tanto quanto aqueles Sócrates teria sua atividade marcada pela tentativa de persuasão. Resta-nos inferir que se negarmos que Sócrates não estava sendo irônico na interpretação das palavras do oráculo e que a *Apologia* não é uma obra retórica, Sócrates não foi um professor, ou seja, um mestre.

---

<sup>30</sup> (*Apologia* – 20 b-c).

<sup>31</sup> Marcos Pagotto Euzébio, em trabalho portentoso sobre Isócrates (um autor visto de soslaio pela filósofos da educação), no momento que se põe a examinar a *Apologia*, sustenta que há uma certa desconfiança quanto a veracidade das circunstâncias do julgamento socrático, ao afirmar que esse diálogo além de se inscrever na tradição filosófica é também uma obra retórica (*Isócrates Agonistes: a aluno ideal e o mestre perfeito*, Tese de doutorado, FEUSP, 2005, p. 46).

<sup>32</sup> Embora o fim a que se propõe este artigo não seja examinar o procedimento irônico nos diálogos, vale notar que a atribuição de ironia precisa ser matizada a fim de que se possam extrair suas conseqüências. Do contrário, poder-se-ia encerrar todo exercício socrático num jogo irônico e, como isso, Sócrates ficaria exposto a objeções de ocasião de um sofista ardiloso.

<sup>33</sup> Como é sobejamente conhecido, o fato que marca de forma definitiva a missão socrática é a declaração do oráculo de Delfos a seu amigo, Querefonte, de que ele era o mais sábio dos homens. Logo ele, sem nenhuma especialização? Sócrates teria visto nas palavras oraculares a indicação de uma missão? Ou, ao contrário do que nos relata em sua *Apologia*, trata-se de uma forma irônica de justificar porque interroga os jovens acerca daquilo que julgam saber e não sabem?

<sup>34</sup> O que para ele foi desastroso, pois, ao levar as palavras oraculares ao limite, pagou com a própria vida.

Para não ficarmos apenas no exemplo da *Apologia*,<sup>35</sup> local em que Sócrates expõe de maneira incisiva sobre sua posição acerca do ensino e de sua missão, destaco que no *Laques* também se pode notar sua condição de que não ensinava coisa alguma a quem quer que fosse:

*“Bem, Lisímaco, sobre o assunto, certamente tentarei dar-lhe algum conselho. Eu posso e também tentarei fazer tudo que você me incitou. Mas creio que é certo que eu sou mais imaturo que esses cavalheiros e mais inexperiente nesse assunto. Devo escutar o que eles tem a dizer primeiro e aprender com eles”*<sup>36</sup>

Lembramos que no *Laques* o diálogo se estabelece entre Sócrates, Nícias e Laques, dois estrategos, que haviam sido convidados por Lisímaco e Melésios a assistir a uma aula de esgrima, a fim de ajudá-los a decidir se ela é ou não importante para a educação dos jovens. Ambos aceitam o convite, mas Nícias volta-se para Lisímaco e diz que entre eles está presente alguém que é capaz de ensinar aos jovens o que é a coragem, porque estivera em campo de batalha e demonstrado inequívocos exemplos de bravura, assim como era de conhecimento de todos que passava o tempo discutindo e argumentando com os jovens. Trata-se de Sócrates. Vê-se, portanto, que Sócrates é visto como alguém capaz de ensinar os jovens a se prepararem para a guerra. Entretanto, Sócrates recusa a condição de que tenha algo a ensinar e propõe que, antes de indagar se a esgrima é boa para a educação, deve-se antes saber o que é o ensino.

*“Sócrates: Assim, certamente antes considero que podemos perguntar em qual assunto estamos procurando professores, certo?”*

*Melésias: Como assim?*

*Sócrates: Talvez fique claro para você se considerarmos dessa maneira. É certo para mim que aqui estamos discutindo qual de nós tenha se tornado versado em alguma coisa e tenha tido professores para esse fim, assim como qual de nós não teve, uma vez que desde o começo temos falhado para acordarmos a respeito do assunto de que estamos falando?*

*Nícias: Por que, Sócrates, não é do treinamento militar que estamos considerando, e se ou não os jovens devem aprendê-lo?*

*Sócrates: Sim, naturalmente, Nícias. Mas quando alguém está considerando se ou não põe alguns pingos em seus olhos, o que supões que ele pensa quando o fizer: nos pingos ou nos olhos?*

*Nícias: Nos olhos.*

*Sócrates: E sempre que alguém está considerando se ou não pode colocar seu cavalo na rédea, e quando deve fazê-lo. Ele supõe que é no cavalo e não nas rédeas que está pensando, não é?*

*Nícias: Correto.*

---

<sup>35</sup> Pode-se partir, claro, da suspeita levantada com sensibilidade por Pagotto Euzébio, que sugere na *Apologia* “... uma reflexão e um tom de equilíbrio que traem a hipótese de ter sido obra de impulso de um jovem discípulo atordoado, ou uma transcrição da defesa real apresentada por Sócrates”, op. cit. p. 46; mesmo porque, segue Pagotto Euzébio, “... até mesmo a inexistência dessa defesa ‘real’ se postulou; no *Gorgias*, de fato, Platão apresenta um filósofo desamparado e mudo no tribunal, em uma situação que talvez rememore a do julgamento”, op. cit. p. 46. E para reforçar sua sugestão, Pagotto Euzébio cita passagem do *Teeteto*: “Por vezes, meu admirável amigo, tal como agora e em outras ocasiões, me tem ocorrido, como é natural, revelarem-se oradores ridículos as pessoas dadas a especulações filosóficas, sempre que se apresentam nos tribunais”, Platão, *Teeteto*, 172. Mas, seguindo a ordem expositiva aqui proposta, seria o caso submeter a afirmação socrática no *Teeteto* ao crivo da ironia. Sócrates estaria sendo irônico ao afirmar que especulações filosóficas são tão ridículas quanto a de oradores nos tribunais porque os tribunais, como os sofistas, desconhecem o caminho para a verdade? Sendo irônico aqui, como na *Apologia*, quando se refere ao seu despreparo para usar a linguagem adequada num tribunal, Sócrates estaria, ao contrário, afirmando antes uma independência de pensamento e não se revelando em situação de desamparo.

<sup>36</sup> (*Laques* – 181 d). Tradução de minha responsabilidade. Não encontrei tradução do *Laques* em português.

*Sócrates: Assim, em uma casca de noz, sempre que alguém está considerando alguma coisa para a causa de alguma coisa além dela, é na causa que ele está exatamente pensado – a coisa para a causa de qual a consideração foi feita – e não a coisa por qual ele estava inquirindo para a causa.*

*Nícias: Deve ser.*

*Sócrates: E assim devemos considerar nosso preceptor também, e perguntar se ele é um versado no cuidado da coisa para a causa de qual estamos considerando o assunto.*

*Nícias: Certamente*

*Sócrates: Com isso, podemos agora dizer que estamos considerando um assunto, e que isto é para a causa do caráter dos jovens que o estamos considerando, certo?*

*Nícias: Certo.*

*Sócrates: Então o que temos para considerar é isto: alguém de nós é versado em cuidar para o caráter, e hábil para cuidar disso com propriedade, e qual de nós teve bons professores?”<sup>37</sup>*

Nota-se que tanto na *Apologia* quanto no *Laques* o que está como pano de fundo é o ensino. E Sócrates reafirma sua posição: não se pode decidir de antemão se alguém será melhor por ter passado pelo caminho do ensino. (“*Mas eu nunca pude pagar honorários aos sofistas – e apenas eles professam ser hábeis para fazer de mim um homem bom e honesto – e eu não posso descobrir a arte por mim mesmo certamente agora. [...] De modo que em geral tenho toda confiança neles, mas eles não concordam entre si a respeito do que me causa surpresa*”)<sup>38</sup>. Ainda que não seja tão incisivo quanto na *Apologia*, no *Laques* Sócrates adianta que os participantes não sabem o que julgam saber: “o que é ensinar?”. E adianta, igualmente, que o caminho é buscar a verdade ao invés de se perder nas opiniões. Uma vez que o diálogo volta-se para o aprendizado das armas, Sócrates introduz então a questão principal a ser examinada: “o que é a coragem?” (“*Qual parte da bondade devemos escolher? Certamente, creio, uma que é o assunto do treinamento militar – e que, imagino, é geralmente suposta ser a coragem, não é?*”)<sup>39</sup>; a fim de que se possa decidir se a aprendizagem no manejo de instrumentos de defesa contribui ou não para a formação da *areté* guerreira. O que se tem no *Laques*, tanto quanto na *Apologia*, é a desconfiança de Sócrates de que os que sustentam ensinar de fato não ensinam, pois desconhecem o que seja o ensino e que ele, Sócrates, ficaria agradecido se aprendesse algo ao invés de ensinar. E, do mesmo modo, o que se tem no *Laques* é uma variação da interpretação das palavras oraculares: “*...é bem provável que nenhum de nós saiba nada de bom, mas ele supõe saber, enquanto eu, se não sei, tampouco suponho saber*”.<sup>40</sup>

Com isso, creio, respondemos às duas perguntas enunciadas: quem eram os sofistas? Por que a atividade socrática, em particular no que se refere ao ensino, se opõe ao que os sofistas propunham? Mas, o trabalho não se encerra aqui; é preciso notar que o problema da atividade socrática requer que se considerem dois outros diálogos em que o problema do ensino é destacado. Trata-se do *Mênon* e do *Protágoras*. Passemos a esses diálogos para vermos se, como na *Apologia* e no *Laques*, Sócrates, outrossim, nega a condição de que ensina algo.

---

<sup>37</sup> (*Laques* – 185 b-d)

<sup>38</sup> (*Laques* – 186 c-d).

<sup>39</sup> (*Laques* – 190 d).

<sup>40</sup> (*Apologia* – 21 d).

## O problema do ensino no *Mênon*

Para examinarmos o problema do ensino no *Mênon* – e, por conseguinte, da missão socrática –, deve-se notar que o caminho tomado por Sócrates segue rumo diferente do dos dois diálogos anteriores. Explica-se: Sócrates procura mostrar que aquele que julga saber alguma coisa na verdade não sabe o que julga saber; mas – eis a mudança de orientação socrática na condução do problema –, na ignorância, mesmo um escravo analfabeto sabe o que julgamos que não sabe. No *Mênon*, é falso afirmar que alguém não sabe o que julgamos não saber; para tanto, basta que se lhe faça as perguntas adequadas para mostrar que é sabido aquilo que se julga não saber. Ocorre que aquele que julga saber alguma coisa revela não saber quando as respostas dadas referem-se àquilo que é transitório, mutável, em outras palavras: ao mundo sensível. Daí que as perguntas são conduzidas para mostrar que ele não sabe o que julga saber.<sup>41</sup> Como Sócrates não se refere ao mundo sensível (às cópias imperfeitas das idéias eternas)<sup>42</sup>, ao afirmar que não ensinar nada a ninguém, deve-se entender que a alma de cada um de nós - quando separada do corpo - contemplou as idéias eternas; assim, nenhuma matéria é ensinada, já que aquilo que fazemos é rememorar o que já é sabido.

Temos então, quando contrapomos o Sócrates da *Apologia* ao Sócrates do *Mênon*, o problema da ambigüidade: quem julga saber não sabe;<sup>43</sup> mas, igualmente, aquele de quem se julga não saber, na verdade sabe.<sup>44</sup> Vejamos como o problema do ensino é tratado no *Mênon*. Em uma praça pública de Atenas, Sócrates e Mênon dialogam; o ponto de partida do diálogo é a pergunta que segue:

*“Podes dizer-me Sócrates: a virtude é coisa que se ensina? Ou não é coisa que se ensina? Ou não é coisa que se ensina mas que se adquire pelo exercício? Ou nem coisas que se adquire pelo exercício nem coisas que se aprende, mas algo que advém aos homens por natureza ou por alguma outra maneira?”*<sup>45</sup>.

Para apresentar o problema do ensino no *Mênon*, Sócrates inicialmente esquiva-se da pergunta; pois entende que antes de se responder como uma coisa é, deve-se responder quem é a coisa a qual queremos saber como é. Assim sendo, propõe a Mênon uma pergunta anterior (o que é isso que chamamos de virtude)<sup>46</sup>, para que se

---

<sup>41</sup> Isso ocorre na *Apologia* e no *Laques* com a finalidade de expressar o procedimento irônico, como foi visto anteriormente. Com esse procedimento Sócrates leva ao pé da letra a interpretação das palavras do oráculo. Para evidenciar a ironia Sócrates questiona aquele que julga saber, exibindo uma aporia, quando das respostas inicialmente dadas pelo interlocutor.

<sup>42</sup> Tese que é desenvolvida com acuidade no *Fédon*; ou seja no momento em que os diálogos passam a ter uma aproximação maior com o pensamento que geralmente é atribuído a Platão. É importante notar que, embora seja um diálogo aporético, o *Mênon* já antecipa idéias que geralmente são atribuídas ao pensamento autônomo de Platão, como a teoria da reminiscência. Claro, isso dá margem a que se discuta tanto o quanto de Sócrates se faz sentir em Platão quanto o que seria próprio do Sócrates histórico. Mas, seguindo a pista indicada no início deste artigo, não é o caso enveredarmos nessa polêmica, estamos nos conduzindo pela classificação de estudiosos como Vasco Magalhães-Vilhena.

<sup>43</sup> Do contrário, a *Apologia* estaria em contradição com o *Mênon*. Ou seja, a tese de que as opiniões não passam de flutuações do percurso da verdade não é abandonada, em proveito de que sempre sabemos. Mas não há contradição entre a *Apologia* e o *Mênon*, porquanto nesses dois diálogos Platão segue caminhos diferentes (métodos) para chegar ao mesmo destino: separar a flutuação transitória das opiniões do conhecimento verdadeiro.

<sup>44</sup> Aqui não está em pauta, ao se considerar a nota anterior, que aquele de quem se julga não saber não emita opiniões, não tenha dúvidas, não faça confusões sobre aquilo de que fala. O fim a que se propõe Sócrates no *Mênon* é justamente mostrar que é pela maiêutica que nos desvencilhamos do reino das opiniões.

<sup>45</sup> (*Menôn* – 70 a) Nesse diálogo não há uma apresentação preliminar da situação em que se encontram os personagens; outrossim, a pergunta inicial é endereçada a Sócrates, isto é, não é Sócrates quem pergunta ao seu interlocutor “o que é...?”; mas, sim, é o interlocutor - Mênon - quem o interroga sobre o ensino ou não da virtude.

<sup>46</sup> Malgrado a mudança estratégica observada na nota anterior, o *Mênon* é um diálogo que segue o modelo dos diálogos aporéticos. Na busca da definição da virtude são examinadas várias respostas, com o fim de mostrar a inadequação destas à definição. Deve-se ressaltar, no entanto, que o *Mênon* tenta ir além

possa responder se a virtude é ensinável ou se está impressa na natureza de cada um de nós.

A essa pergunta anterior Mênon elenca uma série de ações do dia-a-dia<sup>47</sup>, as quais não embarçam quem quer que sinta necessidade de dizer o que é a virtude – uma vez que não faltam gêneros e definições de virtude. Ora, Sócrates não está interessado na descrição de diversas ações que possam ser catalogadas como justas; o que lhe interessa saber é que “*embora sejam muitas e assumam toda a variedade de formas, têm todas um caráter único, que é o mesmo graças ao qual são virtudes, para o qual, tendo voltado seu olhar, penso, fazer ver, a quem lhe fez a pergunta, o que vem a ser a virtude*”<sup>48</sup>; já que não há porque supor que todos os homens não sejam virtuosos da mesma maneira. À objeção de que não faltam gêneros e definições de virtude, Mênon responde com Górgias: “*que outra coisa seria senão ser capaz de comandar os homens?*”<sup>49</sup>. Sócrates repara, no entanto, que essa definição enfrenta dois problemas: os escravos e as crianças não são virtuosos? A capacidade de governar está apartada da justiça? Deixando de lado o primeiro problema, põe-se a examinar as inconsistências decorrentes da junção entre capacidade de governar, virtude e justiça; pois, a justiça identifica-se à virtude ou a justiça é uma virtude?<sup>50</sup> Mênon responde que a justiça - da mesma forma que a coragem, a inteligência, a sabedoria, a generosidade - é uma virtude. Sócrates, então, a partir de exemplos extraídos da geometria e das cores, mostra que se se responder que a virtude é a capacidade de governar homens com justiça, não há como chegar a saber o que é a virtude, pois se teria de saber, igualmente, o que é a justiça.

*“Sócrates - ...Se alguém te perguntasse, aquilo que perguntei a pouco: ‘o que é a figura, Mênon?’; se lhe dissesse que é a redondez, e se ele te perguntasse aquilo precisamente que eu perguntei: ‘a redondez é a figura ou uma figura?’, dirias, sem dúvida, não é?, que é uma figura.*

*Mênon - Perfeitamente.*

*Sócrates - E, de novo, se da mesma maneira, aquele que te interrogou te perguntasse, sobre a cor, o que ela é, e, tendo tu respondido que é o branco, em seguida retomasse a palavra dizendo: ‘o branco é cor ou uma cor?, dirias que é uma cor, porque acontece haver outras?’*

*Mênon - Sim, diria.*

*(...) Sócrates - Que então é isso, afinal, cujo nome é figura? Tenta dizer. Ora, se alguém que te pergunta dessa forma, seja sobre a figura, seja sobre a cor, dissesse: ‘mas nem mesmo compreendo o que queres, homem, e tampouco sei o que queres dizer’, talvez ele se espantasse e dissesse: ‘não compreendes que procuro aquilo que é o mesmo em todas as coisas?’ Ou tampouco nesses casos serias capaz, Mênon, de responder, se alguém te perguntasse: ‘o que é redondo e no reto e nas outras coisas que chamas figuras, aquilo que é o mesmo em todas elas?’ Tenta responder, a fim de que seja um exercício para ti também em relação à resposta sobre virtude.*

*Mênon - Não me peças isso, Sócrates; responde tu mesmo.*

---

da aporia sobre a definição de virtude, pois nele se pode destacar uma nova aporia: como é possível a aquisição de conhecimento?

<sup>47</sup> A virtude do homem é ser capaz de dirigir o Estado; a virtude da mulher é administrar a casa, cuidar da família e obedecer o marido; as crianças, os velhos, os homens livres, os escravos também têm virtudes que lhes são próprias.

<sup>48</sup> (*Mênon* - 72 d).

<sup>49</sup> (*Mênon*, 73 - d).

<sup>50</sup> O que se antecipa aqui é o problema da identidade e dos atributos do ser. Como sabemos, é em Aristóteles que se propõe uma formalização para esses dois usos do verbo “ser”: ora ele se apresenta numa proposição para indicar que todo ser é idêntico a si mesmo, ora ele se apresenta como cópula, para separar o sujeito de seus atributos. Mas vemo-lo já explicitado por Platão no *Mênon*.

(...)

*Sócrates – Vamos lá. Tentemos dizer-te o que é a figura. Examina então se aceitas que ela é o seguinte: seja pois figura, para nós, o único entre os seres que acontece sempre acompanhar a cor. Isso te é suficiente, ou é de outra maneira que procedes à pesquisa? Pois eu ficaria contente se exatamente dessa maneira me falasses sobre a virtude.*

*Mênon - Mas essa definição é ingênua, Sócrates.*

*Sócrates – Que queres dizer?*

*Mênon – Quero dizer que a figura é, segundo tua definição, se não me engano, aquilo que sempre acompanha a cor. Seja. Mas se alguém dissesse que não sabe o que é a cor, mas estivesse em relação a ela na mesma dificuldade que a propósito da figura, que acreditas que teria sido respondido por ti?<sup>51</sup>*

O que Sócrates faz nesse trecho do diálogo é mostrar a Mênon a inconsistência da definição de virtude que ele dera. Para tanto, por recorrência ao exemplo da definição de figura, o próprio Mênon, ao concluir que a resposta dada por Sócrates era tola, é levado a concluir que antes o que falara sobre virtude também fora tolo. O que Sócrates quer é chegar a uma definição universal e necessária a partir do que há em comum na figura ou na virtude e quanto a isso o próprio Mênon pode chegar por si a definição tanto de virtude quanto de figura. Como não se pode chegar à virtude pelo conhecimento daquilo que participa da virtude (a justiça), Sócrates propõe que se continue na procura daquilo que é a virtude em geral, malgrado assumir sua ignorância quanto ao que é a virtude. Dessa forma (porque ambos concordam na ignorância do que é a virtude, de que reconheçam algo que é comum à virtude), Sócrates estimula Mênon a que ambos examinem o que é isso que as pessoas chamam virtude. Ora, no entanto, retruca Mênon:

*“e de que modo procurarás, Sócrates, aquilo que não sabes absolutamente o que é? Pois procurarás propondo-te procurar que tipo de coisas, entre as coisas que não conheces? Ou, ainda que, no melhor dos casos, a encontres, como saberá que isso, que a encontraste, é aquilo que não conhecias?”<sup>52</sup>*

Esse ponto é de fundamental importância para o desenvolvimento da ideia de que apenas lembramos o que já é sabido. Com efeito, a questão apresentada por Mênon procede: Sócrates fê-lo crer, a partir de procedimento irônico, que ele não sabe o que julga saber. Ocorre que se ele não sabe o que julga saber, se cada um de nós não sabemos o que julgamos saber – e seguindo as palavras do oráculo a missão socrática consiste justamente em nos desembaraçar de nossos falsos conhecimentos –, que sentido há em procurar o que não sabemos? Notemos que no início deste artigo procuramos mostrar que o horizonte socrático era lançar dúvidas sobre a atividade sofística: eles não ensinavam o que julgavam ensinar. Aqui, no exame do *Mênon*, o problema do ensino mantém-se como pano de fundo: ao procuramos o que não sabemos devemos ser conduzidos por um mestre ou não? Ou seja, a atividade sofística não pode ser desconsiderada se imaginarmos que alguém se conduza por si só para encontrar o que não sabe estar procurando. Caso não seja necessária a presença de um mestre para nos conduzir ao que não sabemos, como reconhecer que encontramos o que antes não sabíamos estar procurando? A essa indagação Sócrates responde que:

*“Sendo a alma imortal e tendo nascido muitas vezes, e tendo visto tanto as coisas que estão aqui quanto as que estão no Hades, enfim todas as coisas, não há o que não tenha aprendido; de modo que não é nada de admirar, tanto com respeito à virtude quanto aos demais, ser possível a ela lembrar aquelas*

<sup>51</sup> (*Mênon* – 74 b-d e 75 a-c).

<sup>52</sup> (*Mênon* – 80 d).

*coisas que já antes conhecia. Pois, sendo a natureza toda congênere e tendo a alma aprendido todas as coisas, nada impede que, tendo alguém rememorado uma só coisa – fato esse precisamente que os homens chamam aprendizado –, essa pessoa descubra todas as outras coisas, se for corajosa e não se cansar de procurar. Pois, pelo visto, o procurar e o aprender são, no seu total, uma rememoração. Não é preciso então convencer-se daquele argumento erístico; pois ele nos tornaria preguiçosos, e é aos homens indolentes que é agradável de ouvir, ao passo que este outro argumento faz-se diligentes e inquisidores. Confiando neste como sendo o verdadeiro, estou disposto a procurar contigo o que é a virtude”<sup>53</sup>*

A tese socrática é exposta com toda clareza: toda investigação e ciência não passam de rememoração. A presença de um mestre para nos conduzir ao que não sabemos não se faz necessária, pelo contrário, um suposto mestre nos tornaria indolentes (a rejeição à atividade sofística se mantém com a mesma intensidade que na *Apologia*). Com isso, Sócrates reforça que o ensino não vem de fora, por meio de um conteúdo previamente estabelecido, como queriam os sofistas, e que cada um de nós, como ele, pode proceder a um processo de investigação da ignorância à rememoração do que já sabemos. Ou seja, Sócrates nos incita a proceder como ele, ao se deparar com as palavras oraculares: cabe a cada um de nós, por meio de uma investigação interior, ascender à verdade.<sup>54</sup> Portanto, não faz sentido afirmar que não se deve procurar o que não se sabe, pois não fazemos outra coisa senão rememorar aquilo que a alma, que é eterna, contemplou quando esteve apartada do corpo. Logo, nossa instrução consiste na lembrança das idéias puras, sendo, dessa forma, uma recordação imperfeita do que foi contemplado com toda a perfeição. Para mostrar que não há ensino; mas apenas reminiscência, Sócrates volta-se para um escravo e, por meio de perguntas convenientemente formuladas, leva-o a fazer uma demonstração geométrica, quando se sabia que o escravo não fora informado antes do teorema a ser demonstrado. Após a demonstração do teorema, Sócrates volta-se para Mênon e conclui:

*“Queres então, já que estamos de acordo em que é preciso procurar aquilo que não se conhece, que tratemos conjuntamente de procurar o que é afinal a virtude?”<sup>55</sup>*

Já que não há ensino, mas apenas perguntas ao escravo (“– Vês, Mênon, que eu não estou ensinando isso absolutamente, e sim estou perguntando tudo? (...) – sim, parece-me que sim”<sup>56</sup>), Sócrates propõe a Mênon procurar, por recorrência à rememoração, o que é a virtude. Nessa parte do diálogo está claro que o saber a ser procurado não pode ser ensinado, que, portanto, nem ele – Sócrates –, nem ninguém é mestre senão de si mesmo. Como cada um de nós rememora o já sabido, não faz sentido falar na existência de mestre: tanto quanto os sofistas, também Sócrates não pode ser tomado por mestre. O procedimento adotado por Sócrates para levar o escravo a demonstrar o teorema – perguntas e respostas adequadas – não é um método de ensino, pois não se trata de ensinar o escravo: ele sabe a resposta do que lhe é perguntado. O que Sócrates mostra a Mênon é que com perguntas apropriadas, *maiêutica*, recordamos o já sabido.

A pergunta inicialmente formulada no diálogo – se a virtude é ensinável ou não – tem resposta: cabe a cada um de nós, através da rememoração, procurar o que é

<sup>53</sup> (*Mênon* – 81 c-e).

<sup>54</sup> Está idéia receberá uma ilustração que marca de forma indelével o pensamento platônico na “Alegoria da Caverna”, que se encontra no livro VII da *República*.

<sup>55</sup> (*Mênon* – 86 c).

<sup>56</sup> (*Mênon* – 82 e).

a virtude. Bem, mas um problema pode ser apresentado: a virtude participa ou não das coisas que foram contempladas pela alma? Pois, se participa (sendo, portanto passível de compreensão), se nos proporciona o conhecimento verdadeiro (*epistême*), como é possível que, por um lado, pais virtuosos não transmitam suas virtudes aos filhos e que, por outro lado, quem não a conheça - aquele que guia suas ações pela opinião (*dôxa*) - possa se conduzir virtuosamente? O fato de que alguns sejam virtuosos não obstante desconheçam o que é a virtude se consiste num problema:

“Sócrates - Logo, a opinião verdadeira, em relação à correção da ação, não é em nada um guia inferior à compreensão. E isso é o que agora mesmo negligenciamos no exame sobre que tipo de coisas era a virtude, dizendo que somente a compreensão dirige o agir corretamente, ao passo que, vejo agora, também a opinião verdadeira era assim”<sup>57</sup>

Ora, seguindo a hipótese estabelecida, Sócrates conclui que a virtude não pode ser ensinada e que alguns são virtuosos mesmo não procurando a virtude (aqueles que se guiam pela opinião acertada não são menos corretos em suas ações do que os que se guiam pela compreensão). Para escapar a essa indagação de Mênon, Sócrates responde que a virtude está impressa na natureza de cada um de nós; não obstante, alerta, esta não é dádiva que se receba por obra da natureza: aqueles nos quais a virtude se encontra, receberam-na, pois, por “um exclusivo favor divino”. Com isso nota-se que, malgrado a tese de que a virtude, como qualquer outro conteúdo de ciência, não é ensinada, o diálogo Mênon termina com uma aporia: Sócrates não responde porque uns são virtuosos desconhecendo-a.

De qualquer forma, duas coisas podem ser inferidas do *Mênon* e que estão presentes igualmente em diálogos como *Apologia* e *Laques*: Sócrates não é mestre; sua atividade consiste na interpretação das palavras do oráculo. Se na *Apologia* e no *Laques* o recurso à ironia se faz presente para levar o interlocutor a se desfazer de suas opiniões, no *Mênon* o recurso à *maiêutica* deve levá-lo a rememorar o que a alma contemplou. A ironia e a *maiêutica*, no entanto, não são procedimentos que visam ao ensino.<sup>58</sup> E para reafirmar que a atividade socrática não se identifica com a do ensino, tomarei como último exemplo o diálogo *Protágoras*, em que tanto a questão do ensino é retomada quanto a da virtude.

### ***Recolocação do problema do ensino no Protágoras***

Na abertura tem-se a situação dos personagens, a saber: Sócrates relata a um amigo o encontro que tivera com Protágoras (o qual, para Sócrates, é o homem mais sábio de seu tempo).<sup>59</sup> O encontro foi ensejado por Hipócrates, que, ao saber da presença de Protágoras em Atenas, se propõe a gastar todos os seus haveres e os dos amigos, a fim de que este o prepare para a arte de falar bem na vida pública. Sócrates, então, põe-se a interrogá-lo acerca de qual é a designação de Protágoras (a qual faria jus a grande quantia a ser paga por Hipócrates); a essa interrogação, Hipócrates responde que Protágoras é um sofista; e é por causa dessa designação que ele lhe vai pagar. Essa é a situação inicial do diálogo.

<sup>57</sup> (*Mênon* – 97 c).

<sup>58</sup> Se assim o fosse, devíamos procurar o que em princípio não sabemos acompanhados por um mestre. Mas, mostra o *Mênon*, o escravo já sabe o que lhe fora perguntado por Sócrates; o ato de rememorar prescinde da companhia de alguém que lhe guie a lembrança: ele pode lembra-se do que já sabe sozinho numa consulta interior. E isso é o que foi feito por Sócrates ao proceder a uma investigação interior sobre as palavras do oráculo.

<sup>59</sup> Trata-se de uma ironia: Sócrates usa a palavra sábio para se referir a Protágoras como sofista. Os sofistas são sábios; os filósofos, amantes da sabedoria. Claro também que Sócrates reconhece que Protágoras é identificado publicamente como sábio e que na evolução do diálogo se esclarecerá o quanto esse reconhecimento é perigoso.

Num primeiro momento, Sócrates repara que há grande perigo na entrega da alma aos sofistas, pois o alimento desta, ao contrário daquele que sustenta o corpo, não pode ser tomado como uma mercadoria.

*“...corremos muito maior perigo na compra de conhecimentos do que na de alimentos para o corpo. Os mantimentos e bebidas adquiridos nalgum vendedor ou traficante podem ser transportados em qualquer vasilha, e antes de passarem para o corpo, com serem comidos e bebidos, remanesce sempre a possibilidade de poderem ser guardados em casa e de ser chamado algum conhecedor do assunto, para opinar sobre quais devam ser ingeridos e quais não, a quantidade e o tempo certo, de forma que não há perigo nessa compra. Os conhecimentos, porém, não podem ser transportados em vasilha alguma; uma vez pago o preço, forçoso é que, com as aulas, os recolhas na própria alma e que te retires, ou grandemente prejudicado ou grandemente beneficiado”*.<sup>60</sup>

O que se vê aqui é o alerta socrático já antecipado no início do artigo: os sofistas vendem conhecimento.<sup>61</sup> Mas, o conhecimento não pode ser tomado da mesma maneira que as mercadorias de que nos servimos. Antecipa-se então já no início do *Protágoras* que o ensino não é matéria a ser vendida, como o fazem os sofistas – mesmo um homem reconhecidamente sábio como Protágoras.<sup>62</sup> Antecipa-se igualmente as objeções socráticas à atividade daqueles que são vistos como professores de retórica. É no segundo momento do diálogo que, por meio da ironia, Sócrates lançará mãos de questões para embarçar Protágoras. É justamente no instante em que, pouco depois de iniciar o diálogo com Protágoras, Sócrates lhe pergunta quais são as vantagens que Hipócrates teria ao tomar seus ensinamentos. A essa pergunta, Protágoras responde: *“no caso de frequentares minhas aulas, desde o primeiro dia de conversação retornarás para casa melhor do que eras, o mesmo acontecendo no dia seguinte e nos subseqüentes, acentuando-se cada dia mais o teu progresso”*;<sup>63</sup> pois sua profissão consiste em formar bons cidadãos. Sócrates, então, retruca; pois está convicto de que a virtude não pode ser ensinada (conforme foi mostrado no *Mênnon*); portanto, se Protágoras puder demonstrar o contrário, que assim o faça. Protágoras, então, aceita o desafio proposto por Sócrates e se dispõe a demonstrar - por meio de uma alegoria, inicialmente <sup>64</sup>- que a virtude pode ser ensinada.

---

<sup>60</sup> (*Protágoras* – 314 a-b).

<sup>61</sup> Sócrates procura ratificar também a distinção entre sua atividade e a dos sofistas. Com estes, não se sabe que os ensinamentos podem ser prejudiciais. Ora, comprar conhecimento, ao contrário da compra de avarias na feira, é arriscado, porque seus efeitos não podem ser calculados, ou seja, não há um meio que os permita guardar para que chegue à alma no momento oportuno.

<sup>62</sup> Os ensinamentos de Protágoras não são como de outro sofista qualquer, ele é reconhecido publicamente como um homem sábio, o que lhe aumenta a responsabilidade diante de quem ensina: suas lições, graças ao prestígio de que desfruta, são máximas a serem seguidas sem questionamento.

<sup>63</sup> (*Protágoras* – 318 a).

<sup>64</sup> Alegoria: No início não havia as criaturas mortais; mas apenas os deuses. No momento em que o destino determinou a criação dos mortais, Prometeu e Epimeteu foram incumbidos de provê-los do necessário e de conferir-lhes as qualidades adequadas para a sobrevivência. Epimeteu, porém, pediu a Prometeu que deixasse a seu cargo a distribuição. Epimeteu fez a distribuição das criaturas mortais considerando o critério de compensação; no entanto, na distribuição das qualidades, Epimeteu esqueceu da geração dos homens; e como os homens não sobreviveriam sem o necessário, Prometeu roubou de Hefesto e de Atena a sabedoria das artes juntamente com o fogo e os deu aos homens. Contudo, não foi possível distribuir aos homens a sabedoria política; e, sozinhos, os homens seriam presas fáceis dos animais e das intempéries. Preocupado com o futuro da geração de homens, Zeus mandou que Hermes lhes levassem o pudor e a justiça, como princípio ordenador das cidades e laço de aproximação entre os homens: aquele que ferir esse princípio sofrerá a pena capital, por ser considerado flagelo da sociedade. Dessa maneira, porque são cometidas ações despudoradas e injustas, segue-se que quem assim o fizer será punido, a fim de que não volte a delinquir e de que os que assistem ao castigo não venham a cometer falta idêntica; por causa disso, Protágoras está convicto de que a virtude pode ser ensinada. Para que os

Com a alegoria Protágoras expõe a necessidade de manter a cidade em equilíbrio e que esse equilíbrio não resulta da natureza humana: o pudor e a justiça, como os laços de aproximação entre os homens podem ser quebrados a qualquer momento, para que isso não ocorra, justifica-se a necessidade de preparar os jovens para a vida pública, para que busquem o equilíbrio necessário à manutenção da ordem na cidade. Ora, o que a alegoria sinaliza é para a convicção de que, deixados à própria sorte, os jovens não teriam como saber como agir para manter o equilíbrio da cidade. Eles carecem de alguém que os tutele, que os ensine como ser virtuosos. Após a apresentação da alegoria, Protágoras completa assim sua exposição para justificar que a virtude deve ser ensinada:

*“Começando de pouquinho desde pequeno enquanto vive é a criança instruída e educada nesse sentido. Desde que ela compreende o que lhe diz, a mãe, a ama, o preceptor e o próprio pai conjugam esforços para que o menino se desenvolva da melhor maneira possível; toda a palavra e todo ato lhe enseja oportunidade para ensinar-lhe o que é justo ou o que é injusto, o que é honesto e o que é vergonhoso, o que é santo e o que é ímpio, o que pode e o que não pode ser feito. Se ele obedece, muito bem; caso contrário, como fazemos com as árvores inclinadas e contorcidas, são indireitadas por meio de ameaças e processos violentos”<sup>65</sup>*

E assim prossegue: *“Ensinar os ignorantes é fácilimo, não só a virtude como tudo o mais (...) Tenho-me na conta de um desses, superior aos demais homens no conhecimento daquilo que os pode deixar melhores e mais honestos, e me julgo, sem dúvida, merecedor de receber pagamento estipulado”<sup>66</sup>*. Com isso, Protágoras apenas faz ver que o ensino da virtude é útil à cidade; que os jovens não podem ser privados desse ensino, visto que se assim acontecer a cidade ficará em perigo. A exposição de Protágoras, faz ver a necessidade do ensino da virtude, para que os jovens sejam os melhores condutores da vida pública. Segue-se, portanto, que Protágoras reafirma a finalidade da atividade sofista: oferecer argumentos para que os jovens possam ser bem sucedidos nos debates públicos; ou seja, prepara-os para a esgrima com palavras. Sócrates, não obstante, trata com ironia a peça oratória de Protágoras. Claro está para ele que Protágoras não respondeu à pergunta que fora feita, pois lhe faltou dizer:

*“a virtude é, de fato, algo completo, vindo a ser partes dela a justiça, a temperança e a santidade, ou se todas essas qualidades, como disse a pouco, são apenas nomes diferentes de uma única unidade. É só isso que desejo saber”<sup>67</sup>*

A pergunta socrática não se volta para a utilidade do ensino da virtude, mas para o sentido da própria virtude: como ensinar aquilo de que não se sabe o que é? Ou seja, para Sócrates caso não soubermos o que é a virtude, tampouco faz sentido falar na utilidade de seu ensino.<sup>68</sup> Nesse ponto do diálogo o que Sócrates quer é, por meio da ironia, mostrar que Protágoras julga saber o que é a virtude, mas de fato não sabe.

---

homens aprendam a se comportar com pudor e justiça no espaço público. Cabe então a ele, aos sofistas, a arte de prevenir os homens pelo ensino do castigo que lhes advém quando ferirem os princípios de convivência na cidade.

<sup>65</sup> (Protágoras – 325 d). Protágoras entende que a virtude deve não só ser ensinada como imposta: é uma prerrogativa à garantia do equilíbrio da cidade.

<sup>66</sup> (Protágoras – 328 b). Protágoras sustenta a condição de que a justiça na cidade seria alcançada pela presença de homens como ele: um sofista. E, ainda, que a justiça é tanto maior quanto mais a cidade o recompensar por isso.

<sup>67</sup> (Protágoras – 329 c-d). Como no *Mênon*, Sócrates expõe aqui o problema da identidade e das qualidades do ser. E, com isso, propõe a Protágoras que ele considere se está a falar daquilo que é – a virtude – ou de suas qualidades.

<sup>68</sup> Como no *Mênon*, pode-se encontrar alguém virtuoso que desconheça a virtude; nesse caso, o problema do ensino é tanto maior, pois, desconhecendo-se a virtude, como saber o que é virtuoso?

Com efeito, ao tentar dar resposta à indagação socrática, Protágoras sustenta que a virtude é um todo e as qualidades são partes desse todo. A essa resposta Sócrates retruca: cada parte da virtude se assemelha ou não às outras partes? Ao que Protágoras responde que, assim como as partes do rosto, não há semelhança entre as partes da virtude. Mas, contesta Sócrates, não há semelhança entre a justiça e a santidade? Pois, se se admitir que ambas são simultaneamente partes da virtude e dessemelhantes, seria concebível uma santidade injusta e uma justiça impia. Apesar de Protágoras tentar se esquivar do embaraço que Sócrates lhe pôs (ao tentar levá-lo a assentir na dificuldade decorrente do mau conhecimento da semelhança), acaba sendo forçado a concordar que a justiça assemelha-se à santidade *“Está bem, disse ele; a justiça tem alguma semelhança com a santidade, porque, de um jeito ou de outro, uma coisa sempre se parece com outra”*.<sup>69</sup>

O impasse em que Sócrates envereda Protágoras leva o diálogo a uma série exhaustiva de digressões.<sup>70</sup> Temas como a natureza do bem e do mal, o agradável e o desagradável despontam e com esses Sócrates, seguindo o caminho dos diálogos aporéticos, submete Protágoras ao processo de ironia: ao cabo de algumas questões ele é enlaçado por uma aporia. Após a longa variação do tema principal – *“Ninguém vai ao encontro do que considera perigoso, pois ficou provado que ser inferior a si mesmo é ignorância”*<sup>71</sup> –, Sócrates finalmente retoma o tema em pauta: *“Meu objetivo, lhe disse, ao apresentar-te todas essas perguntas, não é outro senão o de examinar os problemas relativos à virtude e o que venha a ser a virtude em si mesma”*.<sup>72</sup>

Essa retomada anuncia o fim do diálogo. Com efeito, o que Sócrates mostra a Protágoras é que este não sabe o que é a virtude, malgrado suas “boas”<sup>73</sup> intenções, pois Protágoras reconhece que *“... se a salvação de nossa vida dependesse da escolha do ímpar e do par, ou de sabermos quando devemos escolher com acerto o mais, ou quando o menos, comparando-os cada um consigo mesmo ou um com o outro, quer estejam próximos, quer distantes, o que nos asseguraria a salvação da vida?”*.<sup>74</sup> Ou seja, Sócrates faz Protágoras concordar que é preciso procurar algo para além do transitório naquilo que chamamos de virtude para se decidir sobre seu ensino. E para os presentes arremata com uma ironia:

*“Toda ação errada por falta de conhecimento, bem como o sabeis, decorre da ignorância, de forma que ser vencido pelo prazer é a maior ignorância. É justamente essa ignorância que Protágoras, aqui presente, se propõe a curar como médico, juntamente com Pródico e Hípias. Vós, porém, que pensais tratar-se de coisa muito diferente da ignorância, nem procurais esses*

---

<sup>69</sup> (Protágoras – 331 d).

<sup>70</sup> Sócrates reconhece que está submetendo Protágoras a um processo exaustivo, mas apresenta suas razões para tal: *“Percebi que ele não estava satisfeito com as respostas dadas até então e que, se pudesse, se esquivaria à responsabilidade de ter de dialogar. Por isso, compreendendo que eu já não tinha justificativa nenhuma para prolongar nossa conversa, falei-lhe desta forma: – Eu também, Protágoras, não quero ver nossa discussão conduzida por caminho que não sejam do teu agrado; mas, quando te resolveres a conversar por maneira que eu possa acompanhar-te, estarei à tua disposição, visto seres capaz, conforme corre por aí a teu respeito e tu próprio confirmas, de conduzir bem a discussão, tanto em períodos longos como com frases concisas; por isso és sábio. Eu, quanto a mim, sou absolutamente inepto para discursos desse tamanho. Quem me dera não ser assim! A ti, que és capaz das duas coisas, é que competiria acomodar-te ao meu jeito, para que a conversação pudesse prosseguir”*. (Protágoras – 335 b-c).

<sup>71</sup> (Protágoras – 359 d).

<sup>72</sup> (Protágoras – 361 a).

<sup>73</sup> Sócrates não afirma em nenhum momento que Protágoras queira com seus ensinamentos o mal na cidade. Ou seja, ele não toma como ponto de partida que os sofistas conduzam os jovens a ações injustas, ele procura, isto sim, alertar que “boas” intenções podem ser perigosas; que se não se souber o que é a virtude tampouco pode-se esperar que seu ensino torne os jovens melhores para que se possam conduzir na cidade.

<sup>74</sup> (Protágoras – 156 e).

*professores de virtude, os sofistas, nem enviais para eles vossos filhos, como se ela não pudesse ser ensinada; mostrando-vos sovinas de vosso dinheiro e recusando-vos a dar-lhes o que eles pedem, precedeis mal, tanto em particular como na condição de cidadãos*<sup>75</sup>

Com isso, Sócrates incita os presentes a submeterem seus filhos aos ensinamentos dos sofistas: a cidade necessita deles. Mas, bem entendido, todos estão de acordo que aquilo a que os sofistas se propõem ensinar – a virtude – é desconhecida dos que estão presentes no diálogo. A conclusão a que chega é que nem ele, nem Protágoras sabem o que é a virtude; logo, não se pode resolver o problema se ela pode ou não ser ensinada. No final do diálogo, depois de mostrar a Protágoras a aporia em que ele se encontra, ao sustentar que a virtude pode ser ensinada, Sócrates fecha o diálogo enfatizando sua missão:

*“Naquela fábula<sup>76</sup> agrado-me muito mais de Prometeu do que de Epimeteu. E porque decidi toma-lo como modelo e prometer a mim mesmo seguir a vida inteira a sua previsão, é que me dedico a essas indagações; se for do teu agrado, conforme declarei no começo, com muito gosto voltarei a examinar contigo essas questões”<sup>77</sup>*

O caminho tomado por Sócrates no *Protágoras*, então, é o de fazer valer o que está expresso na *Apologia* e no *Laques*: nenhum homem sabe verdadeiramente nada, mas o sábio é aquele que reconhece a ignorância. Sua missão, então, em contraste com os sofistas, não é a de ensinar conteúdos prontos e acabados, mas interrogar quem quer que julgue saber. O ponto de partida para o conhecimento da verdade é reconhecer a ignorância; para, em seguida, submeter aquilo que não sabemos ao crivo da rememoração. Ou seja, que ambos se ponham de acordo que a virtude seja buscada, como fizera com o escravo na demonstração do teorema de Pitágoras. E é isso que Sócrates propõe a Protágoras:

*“Quanto a mim, Protágoras, percebendo a terrível confusão a que chegamos, sem que tivesse ficado pedra sobre pedra, tenho grande empenho em esclarecer essas questões e desejaria que, depois de as discutirmos particularmente, voltássemos a considerar a própria virtude, para sabermos o que ela seja, e examinar de novo se pode ou não ser ensinada”<sup>78</sup>*

Não obstante o desafio, a questão a que se propuseram tratar resta sem solução, já que Protágoras se recusa a dar seqüência ao diálogo:

*“Louvo, Sócrates, tua disposição, e a maneira por que conduzes o diálogo, pois sem falar de outros defeitos de que me considero isento, sou dos homens o menos sujeito a inveja. E porque já tive muitas oportunidades de dizer que, dos homens com que tenho entrado em contacto, és o que eu mais admiro, muito acima dos da tua idade, acrescento agora que não me causa surpresa vires algum dia a incluir-te no número dos homens célebres pela sabedoria. Acerca destas questões, para diante, caso queiras, voltaremos a conversar; agora, assunto urgente me reclama”<sup>79</sup>*

O final merece um pequeno comentário: há uma pitada de ironia na esquiava de Protágoras – “*assunto urgente me reclama*” - (como se quisesse dizer que estavam a jogar conversa fora); mas, de outro modo, se pode entender que sua recusa revela que

<sup>75</sup> (*Protágoras* – 357 d-e).

<sup>76</sup> Refere-se à alegoria citada na nota 64.

<sup>77</sup> (*Protágoras* – 361 c-d).

<sup>78</sup> (*Protágoras* – 361 b-c). Sócrates deixa em aberto que o passo seguinte a ser dado no diálogo seria procurar saber o que é a virtude. Mas no *Protágoras* o método socrático se encerra na ironia.

<sup>79</sup> (*Protágoras* – 361 d-e).

não foi talhado para buscar a verdade, portanto, ele não atina que se quisesse saber a verdade – o que é a virtude? – deveria continuar o diálogo: menos pela urgência do que o reclama do que por ficar a caminho do conhecimento verdadeiro (e, portanto, em condições de saber se a virtude pode ou não ser ensinada). No final do *Protágoras*, diante de um sofista, não temos então a *maieutica*. E, igualmente, Sócrates acentua sua distinção dos sofistas: ele não ensina, indaga. Com isso, o que temos é a reafirmação da figura do antimestre, como já ocorrera nos diálogos anteriores aqui arrolados: *Apologia*, *Laques* e o *Mênon*:

*“nunca me comprometi a dar lições a quem quer que seja, como de fato nunca dei”*<sup>80</sup>

*“Devo escutar o que eles tem a dizer primeiro a aprender com eles”*<sup>81</sup>

*“limitando-me eu apenas a interrogá-lo, sem lhe ensinar coisa alguma”*<sup>82</sup>

*“E porque decidi toma-lo como modelo e prometer a mim mesmo seguir a vida inteira a sua previsão, é que me dedico a essas indagações”*<sup>83</sup>

### **Conclusão**

Assim sendo, para Sócrates não há mestres (não há magistério; não há magistério socrático; há, sim, uma ciência e uma missão socráticas: a ciência de Sócrates consistia em decifrar as palavras do oráculo - não há quem seja mais sábio que Sócrates - e sua missão, derivada do conhecimento dessas palavras, era interrogar quem quer que julgasse saber alguma coisa, a fim de mostrar que, de fato, aquele que julga saber, não o sabe), mas amantes da sabedoria; ou seja, aqueles que se dispusessem, pela *maieutica*, a buscar aquilo que a alma – imortal – contemplou no Hades.

Com isso, nem ele, nem os sofistas, nem qualquer outro, ensina o que quer que seja. Ao contrário do que sustenta Jaeger, não há um método de ensino cuja marca é afirmar que não se ensina aquilo que se ensina. Sócrates não estava sendo irônico ao afirmar que não ensinava. Pois a ironia no caso entra em choque com a ciência e a missão socrática, como tentamos mostrar pelo exame dos diálogos arrolados neste trabalho. Portanto, não cabe tomar, nos termos socráticos, sua ciência e sua missão – sua atividade – como um método de ensino. A razão por que não há magistério, nosso saber se dá pela rememoração. Com isso Sócrates quer dizer que não fazemos outra coisa senão rememorar aquilo que a alma, que é eterna, contemplou quando esteve apartada do corpo: nosso saber consiste na lembrança do que foi contemplado no Hades. A verdade que está presente em cada um de nós (mesmo num escravo, como se vê no *Mênon*), pode ser extraída – parida –, pelo amante da sabedoria (o filósofo). E a atividade filosófica não consiste em ensinar, mas, antes, exercitar a lembrança.

O ponto crucial da atividade socrática era o debate que este estabelecia com os sofistas no que se refere ao ensino dos jovens, daí a assertiva de que Sócrates não ensinava, não era, pois, um mestre e sim um antimestre. Se alguém, como Jaeger, bem entendido, defender que Sócrates foi um mestre, então ficará com o seguinte problema: terá de admitir que os sofistas, de fato, não eram mestres, pois o verdadeiro magistério resultaria da atividade socrática. Mas as conseqüências dessa suposição são, deveras, paradoxais: as escolas que se seguiram após a morte do mestre, e que perduram ao longo do tempo, são em tudo contrárias à sua atividade. Decorrência do

---

<sup>80</sup> (*Apologia* – 33 a-b).

<sup>81</sup> (*Laques* – 181 d).

<sup>82</sup> (*Mênon* – 84 c-d).

<sup>83</sup> (*Protágoras* – 361 d).

que foi exposto ao longo deste artigo: nada seria mais contrário à atividade socrática do que o ensino em academias e liceus.

Quem defender que Sócrates foi um mestre terá de admitir que o verdadeiro ensino só pode ocorrer em praça pública, sem compromisso prévio – além do diálogo para que a verdade seja buscada – entre mestre e aluno. Como isso só ocorreu com o próprio Sócrates ao longo do tempo, para reforçar o enigma em torno de sua figura, apenas ele teria sido mestre, visto que, naquilo que toca à sua atividade não teve seguidores, nem mesmo em Platão. Para darmos sentido à palavra mestre e não aplicarmos-la a um único indivíduo, creio ser forçoso admitir, justamente, que Sócrates não foi um mestre. De sorte que, antes de ser um mestre, Sócrates, sem embargo, pode ser tomado por um antimestre. Isso é o que se segue a partir da hipótese que tomamos: examinar o Sócrates mais próximo do Sócrates histórico nos chamados diálogos aporéticos e apologéticos.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTOFANES, *As nuvens*, Tradução de Líbero Rangel de Andrade. In: *Sócrates*, São Paulo: Abril Cultural (Col. Os Pensadores), 1987.

BRISSON, L., “Les Sophistes”. In CANTO-SPERBER, M. (org.). *Philosophie grecque*, Paris, P.U.F, 1997

CASSIN, B. *Ensaio sofisticos*, São Paulo: Siciliano, 1990.

CHAUÍ, Marilena, *Introdução à história da filosofia: dos pré-socráticos a Aristóteles, volume I*, São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

CONFORD, F. M., *Antes e depois de Sócrates*, São Paulo: Princípio, 1994.

FESTUGUIÈRE, A. J., *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, 1936.

GOLDSCHMIDT, Victor, *Os diálogos de Platão: estrutura e método dialético*, São Paulo: Edições Loyola, 1993.

GUTHRIE, W. K. C., *Os sofistas*, Paulus, 1995.

JAEGER, Werner, *Paidéia: a formação do homem grego*, Trad. Arthur M. Parreira (adaptação do texto para a edição brasileira Mônica Stahel), 2ª ed., São Paulo: Martins Fontes, 1989

PAGOTTO EUZÉBIO, Marcos, *Isócrates Agonistes: a aluno ideal e o mestre perfeito*, Tese de doutorado, FEUSP, 2005.

PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, Tradução de Jaime Bruma. In: *Sócrates*, São Paulo: Abril Cultural (Col. Os Pensadores), 1987.

\_\_\_\_\_, *Laches*, Translation by Iain Lane, London: Penguin Books, 1987.

- \_\_\_\_\_, *Mênon*, Tradução de Maura Iglesias, Rio de Janeiro: PUC-Rio : Loyola, 2001.
- \_\_\_\_\_, *Protágoras*, Tradução de Carlos Alberto Nunes, Belém: EDUFPA, 2002
- \_\_\_\_\_, *A República*, Tradução de Maria Helena da Rocha Pinto, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.
- \_\_\_\_\_, *Oeuvres Complètes*, Paris, Les Belles Letres, 1950 (8 vol.)
- SCHARER, R. , *La question platonicienne*, Mémoires de L'Université de Neuchâtel, 1938
- VILHENA, V. M., *O problema de Sócrates: O Sócrates histórico e o Sócrates de Platão*, Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkein, 1984.
- VLASTOS, G. "Socrates". In: Canto-Sperber, M. (org.). *Philosophie grecque*, Paris, P.U.F., 1997.
- XENOFONTE, *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*. In: *Sócrates*, São Paulo: Abril Cultural (Col. Os Pensadores), 1987.
- WOLF, F., *Sócrates: o sorriso da razão*, São Paulo: Brasilense, 1982.