

OSCAR DE LIRA CARNEIRO

Aprender é recordar: conhecimento e aprendizagem por reminiscência no *Mênon* de Platão

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Letras Clássicas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de doutor em Letras Clássicas

Área de Concentração: Letras Clássicas
Orientador: Prof. Dr. Henrique Graciano Murachco

São Paulo

2008

Livros Grátis

<http://www.livrosgratis.com.br>

Milhares de livros grátis para download.

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Catálogo na Publicação
Serviço de Documentação

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

FICHA A SER COMPLETADA PELO SERVIÇO DE BIBLIOTECA DA USP

Carneiro, Oscar de Lira.

Aprender é recordar: conhecimento e aprendizagem por reminiscência no *Mênon* de Platão /Oscar de Lira Carneiro; Orientador Prof. Dr. Henrique Graciano Murachco

São Paulo, 2008.

_____f.

Tese (Doutorado – Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas. Área de Concentração: Letras Clássicas) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

1. _____ 2. _____ 3. _____

CDD _____

FOLHA DE APROVAÇÃO

Oscar de Lira Carneiro

Aprender é recordar: conhecimento e aprendizagem por reminiscência no *Mênon* de Platão

Tese de Doutorado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Letras Clássicas da Universidade de São Paulo para obtenção do título de doutor em Letras Clássica
Área de Concentração: Letras Clássicas

Aprovado em:

Banca examinadora:

Prof. Dr Henrique Graciano Murachco (Orientador)

Instituição : Universidade de São Paulo Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição : _____ Assinatura _____

DEDICATÓRIA

À Ana Paula, Clara, Vinicius, Gabriela e Vitor e aos meus pais,
Doces e perenes reminiscências.

Aos meus professores e professoras,
amigos e amigas,
todos eles, mestres e mestras da vera filosofia, o viver eticamente feliz.

AGRADECIMENTOS

Ao Inominado, às musas inspiradoras, aos *daimones*, pelo sopro.

Ao “Amigo Incondicional”, pela “*agapeporia*”.

Ao prof. Henrique Graciano Murachco, generosidade velada em sabedoria e simplicidade, pela grecidade, por transcender a condição de Orientador, pelos passos lentos, paradigma da caminhada reflexiva.

À Profa. Adriane da Silva Duarte, pelo zelo, apoio e orientação acadêmicos.

A Osmar & Alvair e a SEJA, Conceição & J.Batista, Sr. Antônio & D. Fátima, pelo recantos silentes, ninhos materiais deste trabalho.

Aos colegas professores da Unidade Acadêmica de Educação da UFCG, pela compreensão.

À CAPES, pelo estímulo à pesquisa e à qualificação de professores em forma de estipêndio.

Afinal, como canta o Poeta... “ Toda pessoa sempre é as marcas das lições diárias de outras tantas pessoas” *Gonzaguinha* (Caminhos do Coração)

“-Em verdade, Sócrates – tornou então Cebes – é precisamente esse também o sentido daquele famoso argumento que (suposto seja verdadeiro) tens o hábito de citar amiúde. Aprender, diz ele, não é outra coisa senão recordar”

Fédon 72e5, Platão (1987, p. 76)

“... aquilo que chamamos aprendido é rememoração ?”

Mênon 81c9-d5, Platão (2001, p. 53)

RESUMO

CARNEIRO, Oscar de Lira. **Aprender é recordar**: conhecimento e aprendizagem por reminiscência no *Mênon* de Platão 2008. 135 f. Tese (Doutorado) Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2008.

A investigação das condições para aquisição do conhecimento pela rememoração, sobretudo quando a mesma é resultado da aprendizagem graças à interação de um indivíduo com um mestre, constitui-se no objeto desta tese que parte da demonstração do aprendizado alcançado por um escravo que, não obstante sem formação intelectual formal própria às crianças e jovens na Grécia clássica, interrogado por Sócrates conforme exposição dramatizada apresentada por Platão na parte central do diálogo *Mênon*, resolve um problema, cuja solução exigiria o conhecimento do teorema de Pitágoras. Diferencia-se esta abordagem das estritamente filosóficas pelo enfoque dado à língua grega, desvelando elementos semânticos para uma compreensão mais ampla da consagrada expressão inatista “Aprender é recordar”, construída em delicado olhar de resgate de metáforas, vocábulos e expressões intencional e magistralmente escritas por Platão, cujo entendimento só se tornou possível pela leitura e análise do texto original do citado diálogo e cotejo com traduções modernas. A estruturação do *Mênon*, as relações entre anamnese e ensino-aprendizagem, os fundamentos mito-poético-religiosos da reminiscência e o choque entre a *paidéia* sustentada pela dialética socrático-platônica e a *paidéia* sofística assumida por Mênon, personagem-título do diálogo, bem como a análise quanto a sustentabilidade da hipótese de existência de um magistério socrático, seus fundamentos epistemológicos, sua didática processual metaforicamente expressa por Platão no *Mênon* como caminhada e a analogia entre anamnese e maiuética.

PALAVRAS-CHAVE : Reminiscência, ensino-aprendizagem, conhecimento, socratismo,

Mênon

ABSTRACT

CARNEIRO, Oscar de Lira. **Learning as to recollect: knowledge and learning by recollection in the Plato's *Meno***. 2008. 135 f. Doctorate Thesis. Philosophy, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2008.

The investigation conditions concerning knowledge acquisition by recollection, above all, when learning resulted by the interaction with a master, it is constituted in this thesis object that departs from the demonstration of a learning reached by a slave without formal intellectual formation inherent to the children and young in classic Greece, interrogated by Socrates as a dramatized exhibition presented by Plato in the main part of the dialogue *Meno*, solving a problem whose solution would demand Pitagoras theorem awareness. This approach differentiates from strictly philosophical focused on Greek language, discovering semantic elements in a wider understanding of the consecrated expression inatist "Learning is to remember", constructed in delicate look at metaphors rescue, glosses and intentional expressions masterfully written by Plato, whose understanding only became possible by the reading and analysis of the original text of the mentioned dialogue and its comparison with modern translations. *Meno* structuring relationships among anamneses and teaching-learning, myth-poetic-religious foundations of the reminiscence and the shock among the *paideia* sustained by the Socratic-platonic dialectical and the sophistic *paideia* supported by Meno the dialogue main character, well as its analysis as the existence hypothesis sustainability Socratic teaching, its epistemological foundations, its procedural didacticism metaphorically expressed by Plato in *Meno* as walk and analogy between anamneses and maiuetic.

KEYWORDS: Recollection. Teaching-learning. Knowledge. Socratism. Meno

RESUMO

CARNEIRO, Oscar de Lira. **Lerni estas rememori:** kono kaj lernado per rememoro en *Meno* de Platono. 2008. 135 f., Tezo (Doktorigo)- Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, 2008.

La esploro pri la akiraj kondiĉoj je la kono per rememoro, ĉefe kiam ĝi rezultas el lernado je interagado de iu kaj sia majstro, fariĝas la objekto je tiu ĉi tezo kiu ekiras je la elmontrado de lernado atingita je sklavo ke, malgraŭ ne sperti specifa intelekta eduko por infanoj kaj gejunuloj en Grekio je klasika periodo, demandita de Sokrato laŭ drama ekspozicio montrita de Platono ce centra sekcio en sia la dialogo *Menono*, solvas problemon, kies solvo petas konon pri Pitagora teoremo. Diferenĉas ĉi-vidmaniero je la striktaj filozofiaj pro la reliefiĝo al la greka lingvo, elvualinte semantikajn elementoj por kompreno pli klara je la terkonata denaskista penso “lerni estas rememori”, ellaborita laŭ vidpunkto je repreno por metaforoj, vortoj kaj esprimoj intence kaj magistre skibitaj de Platono, kies kompreno nur fariĝis ebla per la legado kaj analizo j ela originala citata dialogo kaj komparo kun modernaj tradukoj. La strukturado de *Meno*, la rilatoj inter anamnezo kaj instruo-lernado, la mitopoetikoreligiaj fundamentoj de rememoro kaj la batalo inter la *paideia* eltenita de dialektiko sokrata-platona kaj la *paidéia* sofista defendita je *Meno*, rolulo-titolo de la dialogo, ankaŭ la analizo pri la elteneco por la hipotezo rilate al ekzisto je sokrata majstreco, siaj epistemologiaj fundamentoj, sai procesa didaktiko metafore esprimita je Platono en *Meno* kiel piedirado kaj la analogio inter anamnezo kaj *maieutika*.

Ŝlosilvortoj: Rememoro, instruo-lernado, kono, sokratismo, *Meno*.

SUMÁRIO

1- INTRODUÇÃO: “ ...ἑλληνίζει” (...fala grego ?)	11
2 - DO DIÁLOGO MÊNON.....	29
2.1 - Doxografia, autenticidade e data de redação.....	29
2.2 - Da dramaticidade: data, cenário e personagens	46
3 - DA REMINISCÊNCIA.....	58
3.1 – Do problema da reminiscência: significação e tradução.....	61
3.2 – Dos fundamentos mito-poético-religiosas da reminiscência.....	71
4 – SÓCRATES: O MESTRE QUE NÃO ENSINA, MAS FAZ APRENDER POR <i>ANAMNESIS</i>	78
Sócrates, além do paradoxo, pela pesquisa e pela anamnese.....	94
A demonstração	96
O magistério socrático	99
5 – APRENDER É CAMINHAR , ENSINAR É PARTEJAR.....	107
6 - EM CONCLUSÃO.....	119
REFERÊNCIAS.....	126

“Se Foibos não tivesse dado a vida de Platão na Hélade, como poderia ter curado com as letras as almas dos homens ? Seu filho Asclépios é o médico do corpo, da mesma forma que o da alma imortal é Platão”

*Epitáfio a Platão anotado na **Antologia Graeca** [Palatina],
Epigrama 108, linhas 1 a 4 (Apud LAËRTIOS, 1987, p. 95)*

1 INTRODUÇÃO: “ ..ἑλληνίζει; ” (...fala grego ?)

Há milênios que o questionamento quanto à possibilidade, origem e essência do conhecimento, bem como a compreensão dos fundamentos e métodos para sua aquisição intrigam a humanidade.

A cultura grega clássica não ficaria impassível face a tal desafio: a mitologia e a filosofia deram suas contribuições à elucidação deste problema. Dentre elas, figuram entre as mais importantes, senão as mais, aquelas investigações sob o foco gnoseológico legadas à posteridade por Platão em forma de diálogos e cartas.

A vasta obra do eminente discípulo de Sócrates apresenta-se como expressivo capítulo da história do conhecimento, posto ser, por excelência, base para concepções epistemológicas como o inatismo, racionalismo e até, de algum modo, o criticismo.

Ante um autor da envergadura de Platão, o primeiro desafio é, escolhendo-se um problema, delicadamente recortá-lo, evitando-se quebrar as justas articulações engendradas pelo Mestre da Academia ao longo de sua obra. Aliás, para tanto, valemo-nos do próprio Platão ao lembrar o paralelo entre o competente dialético e o exímio cozinheiro que sabe destrinchar a carne sem quebrar os ossos, isto é, respeitando as articulações já estabelecidas (cf. *Fedro* 265e).

Aqui destacamos o problema do conhecimento por reminiscência¹.

¹ Do latim *reminiscentia*, por sua vez do grego (ἡ ἀνάμνησις *anamnesis*, prefixo ἀνα - de novo- (veja a preposição ἀνά - esforço repetitivo de baixo para cima[cf. Murachco, 2003, vol.1, p.537-539]) + (μι)μνήσκω: rememoração, chamar à memória de novo. No capítulo 3, desenvolveremos seção específica sobre o significado desta palavra-chave para o presente trabalho.

De modo expreso, a anamnese está , além de no *Mênon*, nos diálogos *Fédon* e *Fedro*, no *Filebo* e, de algum modo, no livro X da *República*. No *Fedro* (249c-250c), em uma linguagem mítica, a reminiscência está associada principalmente à transmigração das almas. No *Fédon* (72e-77a), a aprendizagem por recordação presta-se a argumento em favor da pré-existência e imortalidade da alma, e, no *Filebo* (32d-35e), a reminiscência acha-se associada à memória, esquecimento e afecções.

Mas, é principalmente no *Mênon*² que Platão se demora na temática da reminiscência. Diferentemente do início do diálogo (70a1) em que o problema do ensino da virtude vem à baila abruptamente, na seção intermediária (79e7 a 86c6) em que a reminiscência é especificamente discutida, não se apresenta a mesma sem uma introdução suave, isto é, o diálogo vai se encaminhando para um impasse (paradoxo erístico apresentado por Mênon) e a alternativa trazida por Sócrates para garantir sua manutenção é exatamente a reminiscência, primeiro fundamentada no argumento por autoridade (dos poetas inspirados e sacerdotes) e depois, pela por demais comentada demonstração levada a cabo na interlocução entre ele e o escravo de Mênon.

Tal é a identidade entre o *Mênon* e a reminiscência que fez GOLDSCHMIDT explicar-se no prefácio da segunda edição de sua paradigmática obra **Os diálogos de Platão: estrutura e método dialético**. Diz o estudioso francês rebatendo crítica que “...foi-me censurado,..., não ter insistido suficientemente na exposição do *Mênon* sobre a reminiscência que, contudo, é “filosoficamente tão decisiva” (2002, p. XIX)³

² Sempre que nos referirmos ao diálogo *Mênon* este será escrito em itálico, enquanto que o personagem homônimo aparecerá em caracteres normais. Salvo expressa citação diferente, quaisquer trechos do diálogo será transcrito da tradução realizada pela profa. Maura IGLESIAS (vide bibliografia). Citações e transcrições do texto original em grego serão do estabelecido por John BURNET, o mesmo adotado pela profa. Maura.

³ De fato, Goldschmidt dedica ao *Mênon* a seção E do Capítulo III (Captura dos pseudovalores) da página 110 a 119, sem deter-se no problema da reminiscência. Como ele mesmo se defende (op. cit., p. XIX), “não tive jamais a ambição de comentar os *Diálogos* por ‘notas perpétuas’”

Para a história do conhecimento o *Mênon* é, sem dúvida, uma obra seminal. Basta acompanhar outros textos produzidos na tradição filosófica inspirados no problema do conhecimento por reminiscência, inclusive, em alguns, com referências explícitas ao diálogo.

Veja-se, por exemplo, Aristóteles em suas duas referências expressas ao Mênon: Uma pelo problema da reminiscência ao discorrer sobre o universal e particular no conhecimento; outra com relação ao paradoxo erístico:

“O argumento do *Mênon*, segundo o qual o conhecimento é reminiscência pode ser objeto de uma crítica análoga, pois em caso algum descobrimos que detemos prévio conhecimento do particular, mas descobrimos sim que na indução adquirimos conhecimento de coisas particulares, como se fosse uma ação por reconhecimento, pois há algumas coisas que conhecemos de imediato; por exemplo, se sabemos que *isto* é um triângulo, sabemos que a soma de seus ângulos é igual a dois ângulos retos. Analogamente, também, em todos os outros casos” (Aristóteles, 2005, p. 239)

“...estaremos diante do embaraço alcançado no Mênon, no qual ou alguém pode nada aprender ou alguém somente pode aprender o que já é conhecido” (Idem, p. 252)

Santo Agostinho no primeiro capítulo do clássico **De magistro**, na interlocução entre ele e o discípulo-filho Adeodato, embora a obra caminhe para uma negação da possibilidade do ensino, posto que a verdade já foi soprada no interior de cada um:

“...Julgo que há um gênero de ensino por meio da rememoração, e certamente importante; isto no-lo indicará o assunto mesmo da nossa conversa. Mas se és de parecer que não aprendemos quando recordamos, e que não ensina aquele que rememora, não te contrário (...) Ao mesmo tempo, creio teres caído na conta de que, embora alguém pretenda que ao pensarmos as palavras, falamos interiormente na nossa alma, apesar de não emitirmos som algum, - ainda neste caso não fazemos mais que rememorar, pois a memória, a que estão inerentes as palavras, revolvendo-as faz vir ao espírito as próprias coisas, de que as palavras são sinais. (Agostinho, 2006, p. 20, 23) .

Descartes, especialmente na quinta de suas **Meditações**, escreve:

“... quando percebemos pela primeira vez em nossa infância uma figura triangular traçada sobre o papel, tal figura não nos pôde ensinar como era necessário conceber o triângulo geométrico, posto que não representava melhor do que um mau desenho representa uma imagem perfeita. Mas, na medida em que a idéia verdadeira do triângulo já estava em nós, e que nosso espírito podia concebê-la mais facilmente do que a figura menos simples ou mais composta de um triângulo pintado, daí decorre que, tendo visto essa figura composta, não a tenhamos concebido ela própria, mas antes o verdadeiro triângulo.” (Descartes, 1988, p.130)

Montaigne, no cap. XIII do terceiro dos seus Ensaaios, registra em referência ao *Mênon* 71d4- 72a3 que:

“Sócrates indagou de Mênon em que consistia a virtude. ‘Há’, respondeu Mênon, ‘virtude de homem, virtude de mulher, de magistrado, de particular, de criança, de velho’. ‘Ótimo’, observou Sócrates, ‘andávamos a procura de uma virtude e dão – nos um enxame’” (Montaigne 1988, p. 203)

Leibniz, no Livro I (As Noções Inatas) dos seus **Novos ensaios sobre o entendimento humano**, afirma:

“... neste sentido, deve-se dizer que toda a aritmética e toda a geometria são inatas, estando em nós de maneira virtual, de maneira que podemos encontrá-las em nós considerando atentamente e ordenando o que já temos no espírito, sem utilizar qualquer verdade aprendida por experiência ou pela tradição de outros, como demonstrou Platão em um diálogo (O *Mênon*, 82b-85b) [nota do autor], no qual introduz Sócrates conduzindo uma criança a verdades estranhas, simplesmente através das perguntas, sem ensinar-lhe nada.” (Leibniz, 1988, p. 29-30) .

Noam Chomsky (Piatelli-Palmarini, 1987, p. 63), em defesa do seu inatismo declarou que há

“ uma capacidade de linguagem geneticamente determinada, que é uma componente do espírito humano, especifica uma certa espécie de ‘gramáticas humanamente acessíveis’”
mas completa: “ como no caso dos órgãos físicos, não parece possível dar conta do caráter e da origem das estruturas mentais de base em termos de interação ... órgãos mentais e órgãos físicos são, tanto uns como os outros, determinados por propriedades próprias à espécie e geneticamente determinados”

embora admita que as estruturas mentais, substrato para isso, sejam determinadas geneticamente, e haja algum papel da interação com o meio ambiente e social sobre as mesmas.

Esta apresentação seguiria apresentando outras citações diretas como em Cícero, Hegel (Lições sobre Platão de 1825-1826), Kierkegaard (Nadas filosóficas capítulo I, proposição I), Nietzsche (Introdução à leitura dos diálogos de Platão)⁴, ou nos papéis do racionalismo-crítico de Karl Popper, ainda que de modo implícito (cf. Canto-Sperber (org), 1991, p. 36)

⁴ NIEZTSCHKE, Friedrich. **Introduction à la lecture des dialogues de Platon**. Combas, Éditions de l'Éclat, 1998, p. 11, 15 e 59.

Como nossa temática associa reminiscência ao conhecimento ou à aquisição deste por aprendizagem, o diálogo em que nos centraremos é o *Mênon*. Configura-se, assim, um novo desafio: estudar o *Mênon* evitando-se, contudo, o viés consagrado em se ler este diálogo pelo problema com o qual se inicia e se encerra, isto é, o ensino da virtude. Muitos do que adotam essa óptica, sequer percebem que a noção de ensino pressupõe necessariamente a possibilidade do conhecimento e está imbricada no processo de aprendizagem. Por sua vez, sendo a aprendizagem estudada num contexto da demonstração dada por Sócrates a Mênon, fazendo o seu servidor lembrar a solução de um problema geométrico, desdobra-se aí mais uma faceta do problema delimitado: o ensino que foi capaz de provocar a aprendizagem. Neste contexto, teria Sócrates ensinado? O que, a quem, como? Como se aprenderia graças a ele e seu método? O que distinguiria seu magistério das *paidéias* existentes a seu tempo? Em que fundamentos ontológicos e epistemológicos se basearia sua concepção de conhecimento produzido por reminiscência? Isto porque, é sabido que toda abordagem de ensino-aprendizagem pressupõe, ainda que inconsciente, uma concepção ou crença de uma teoria do conhecimento.

Embora este trabalho tenha como eixo a reminiscência no *Mênon*, inevitavelmente tivemos que clarificar outras noções, bem como relacionar ocorrências do tema central com outros diálogos, especialmente com a *República* (livro X), o *Fédon* e o *Fedro*. Quanto ao quesito metodológico no processo de elaboração do conhecimento num contexto de ensino-aprendizagem, inevitáveis se fizeram as relações reminiscência-maiêutica, e, por conseguinte, *Mênon-Teeteto*, o que melhor desenvolvemos no capítulo dedicado à investigação quanto ao método na *didática* socrática. Esta é uma das implicações de uma visão orgânica da obra de Platão.

Como principal condição para se encetar um trabalho profícuo no estudo da reminiscência em Platão a partir do *Mênon* estabelecemos que se fez mister ler Platão em

línguas modernas cotejando com o original em grego, reconhecendo-o como um mestre da palavra na língua de Homero. Isto implica dizer que nos esforçamos por evitar cair no erro comum em reduzi-lo ao estrito discurso filosófico, desatento às nuances semânticas, lingüísticas e poéticas, algo que transcende a árida pura análise, conceitual. Ou seja, intentamos realizar uma hermenêutica semântico-filosófica ao conhecimento e à aprendizagem por reminiscência no *Mênon* de Platão, sobretudo, perseguindo a sugestão velada de Platão em metáforas como aporia, caminhada, etc.

É justificável este zelo em se recorrer à língua, pois como sugere Hare (2000, p. 40) é preciso dialogar com os textos de Platão, fazendo-lhe perguntas em grego “quando suas próprias palavras são obscuras ou ambíguas” e “especular sobre como ele poderia responder a essas perguntas em grego” para superar as concepções impostas a Platão a partir da leitura feita pelos filósofos modernos.

O fato de se trabalhar com original grego permite o alargamento de vistas, a começar pelo próprio título do diálogo, *Mênon*, que leva o nome do principal interlocutor de Sócrates e o tema da segunda parte (reminiscência). Tome-se, por exemplo, o efeito homófono e quase homógrafo da sentença irônica de Sócrates entre Mênon e mneno (cf. 71c8-9): Οὐ πάνυ εἰμι μνήμων, ὃ Μένων [...não tenho lá boa **memória**, **Mênon**]” (Platão, 2001, p. 20, 71c 8-9) (grifo nosso). O nome do principal interlocutor de Sócrates no diálogo está ligado etimologicamente à noção de permanência na memória. Daí a ocorrência intencional de trocadilhos envolvendo permanência-ausência, rememoração-esquecimento, ciência-ignorância, etc.

Sobre esta ocorrência, destaca Sproesser (1992, p.13)em sua tradução do *Mênon* direta do grego:

“Há aqui, além do jogo de sons com as letras **m**, **n**, **e** e **o**, um jogo de palavras

com o assunto de fundo do diálogo: o saber das coisas que permanecem (**monimós**). Jogos que certamente não escapavam dos ouvidos dos contemporâneos de Platão”

Nesta mesma linha de raciocínio, pondera adiante:

“O nome da personagem que dá título ao diálogo: Mênnon, e o verbo **méno** (permanecer), por exemplo, e parônimos como **keímenon** (remanescente) [72a] e o verbo **anamimnesko** e a palavra **anámnēsis** em suas múltiplas formas dão ocasião a aliterações e jogos que abundam no diálogo”

Vejamos uma outra situação em que um simples vocábulo motivou o desdobramento em capítulo específico para dar conta da questão metodológica na condução do processo de conhecimento conduzido por Sócrates junto ao escravo, graças à imagem sugerida por Platão ao escrever a altura das linhas 84a3-4

“ Ἐννοεῖς αὖ, ὦ Μένων, οὗ ἐστιν ἤδη βαδίζων ὅδε τοῦ ἀημιμνήκεσθαι;”

“ Estás te dando conta mais uma vez, Mênnon, do ponto de rememoração em que já está este menino, fazendo sua **caminhada**?(Platão, 2001, p.58-59, grifo nosso)

Caminhada (βαδίζων) é palavra mais justa para traduzir o processo dialético sofrido como anamnese pelo escravo. Por isso, constituiu-se em palavra-chave para o capítulo 5, na problematização do método socrático de *ensinar*, a sincronicidade harmônica almejada para a relação mestre-discípulo quando mediatizada por uma dinâmica de conhecimento.

Isso comprova que a leitura do texto em grego nos permite uma outra perspectiva mais rica do que as que lançam um olhar filosófico, estritamente técnico, limitados a um Platão conceitual. Resgata-se em grego a poesia, o jogo de palavras, a precisão dos vocábulos colocados no justo lugar no discurso, as metáforas, a intenção a dimensão imagética, imagística, a dramaticidade (cf. Goldschmidt (2002, p. 2) repete aquilo que reconhece já ser um lugar-comum no que se refere aos diálogos de Platão: “os diálogos são dramas filosóficos”), a concretude, as etimologias a serem resgatadas graças à sensibilidade de um

escritor talentoso, exímio usuário de uma língua tão rica, a precisão do uso vocabular adequado para a situação.

É sabido que Platão examina o problema da adequação da linguagem, especialmente no *Crátilo*, no *Sofista*, um pouco ainda sobre a interpretação no *Teeteto* ou sobre a escrita ao final do *Fedro*. Daí, com justiça, ter anotado Diógenes Laértios (1987, p.91) que Platão foi “o primeiro a investigar a importância da gramática” e de ter escrito “termos diferentes com o objetivo de tornar seu sistema menos acessível aos ignorantes”(Idem, p. 99). Nessa direção, percebeu Brague (1978, p. 24-25) que “l’importance du texte en rend nécessaire une très minutieuse élaboration: veiller au choix du mot juste sans s’attacher aux mots em eux-mêmes. Les dialogues de Platon sont travaillés jusqu’au niveau du mot”⁵ comentando a passagem do *Teeteto* (184c) , isto é, “O emprego um tanto livre dos vocábulos e expressões, sem escravizá-lo a um rigorismo exagerado, de regra não é indício de falta de educação liberal; o contrário, justamente, é que é mostra de servilismo.” (Platão, 2001, p. 98). É ainda Brague (1978, p.44) que reconhece que tudo que Platão escreveu o fez de muito consciencioso ao afirmar: “Platon était un bom écrivain et un écrivain intelligent: tout ce que Platon a écrit doit être le fruit d’une délibération (...)”⁶

Jaeger, por sua vez, lembra que

“É certo que os leitores filosóficos de Platão tendem sempre a desdenhar a forma para só se fixarem no conteúdo, ainda que aquela tenha, visivelmente, uma enorme importância nas obras do autor. Somente um grande poeta seria capaz de lhe reservar o lugar tão elevado que ela ocupa na obra de Platão, como verdadeira e imediata revelação da essência das coisas. Mas o olhar crítico não descobre nas obras de Platão nenhuma passagem em que não se entrelacem e interpenetrem plenamente a forma poética e o conteúdo filosófico” (1995, p.594-595)

Por tudo isso, é preciso desamordçar o autor, não mais tolhendo seu pensamento “traduzido” de modo morno em línguas modernas, muitas vezes desatentas à dinâmica própria

⁵ “a importância do texto torna necessária uma minuciosa elaboração: prestar atenção na escolha da palavra exata sem se ligar às palavras mesmas. Os diálogos de Platão são trabalhados até ao nível da palavra”

⁶ “ Platão foi um bom escritor e um escritor inteligente: tudo que Platão escreveu deve ter sido o fruto de uma deliberação (...)”

de uma obra clássica a oralidade refletida na redação fluida, portanto, estranhas ao seu modo de pensar e de se expressar, não resistindo às imagens sugeridas pelas metáforas propostas, por exemplo. Purificá-lo das sucessivas capas impostas por tradutores e comentadores, isto é, desencadear um esforço arqueológico em busca do *arkhé* platônico. Sobretudo os textos clássicos são os mais incompreendidos e mais violentados por acréscimos, antes pelos atrevidos copistas, hoje por alguns tradutores ligeiros e comentadores insipientes.

Aliás, na questão específica do peso da metáfora, tão corrente nos textos de Platão, inclusive no *Mênon* como exemplificamos acima, assinala Julius Moravcsik em seu ensaio *Aprrende, c'est se remémorer* que:

“Les thèses philosophiques importantes ont souvent un caractere inquiétant: elles se situent quelque part entre le domaine des propositions *a priori*, celui des théories empiriques, et celui des simples métaphores. Une thèse qui présent ce caractere, c'est la suggestion faite par Platon, dont l'exposé le plus complet se trouve dans le *Ménon* (80d-86c), qu'une certaine sorte d'apprendissage est une remémoration” (1991, p. 299)⁷.

Davidson (1992, p. 35), que postula um entendimento literal da metáfora, escreve que:

“A metáfora é o trabalho de sonho da linguagem e, como todo trabalho de sonho, sua interpretação recai tanto sobre o intérprete como sobre seu criador (...) compreender uma metáfora é um esforço tão criativo e tão pouco dirigido por regras quanto fazer uma metáfora”.

Neste contexto, com propriedade escreve Cossuta (1994, p. 102, 103) que

“As metáforas interrompem a exposição abstrata ou nela insinuam-se para substituí-la por um outro plano de significação caracterizado pelo emprego de imagens, cuja função parece ser a de oferecer um equivalente concreto da análise (...) o recurso metafórico está profundamente engajado na elaboração filosófica” e que o designado como operação metafórica produz no texto uma “transferência de propriedades pertencentes a um domínio de referência concreto e de imagens, para o encadeamento textual abstrato dominante”

Reconhecendo em Platão o mestre do imagético-metafórico, inevitavelmente, é preciso se assumir leitor, isto é, reconhecer um olhar interpretativo sobre esse que teceu delicadamente o *Mênon*, pensador-artista que deve ter tramado com justeza cada linha, cada

⁷ As teses filosóficas importantes têm frequentemente uma característica inquietante: elas se situam em parte entre o domínio das proposições *a priori*, esse das teorias empíricas, e esse das simples metáforas. Uma tese que apresente tal caráter, essa é a sugestão feita por Platão, cuja exposição mais completa se acha no *Mênon* (80d-86c), que é de certo modo a aprendizagem ser uma rememoração”

palavra, cada ponto, na tela de sua obra. Exatamente nisso, é mister evitar a desmesura de fazer com que esse olhar não ensombre as letras de Platão, não se faça maior nem mais importante do que os escritos do dileto discípulo de Sócrates. Se deliberadamente ele escreveu metáforas tão concretas como *caminho para Larissa*, *estátuas de Dédalo*, etc. (cf. 97a9 e 97d6), é preciso aceitar sua importância, com resiliência, com uma plasticidade, uma flexibilidade mental de leitor dúctil. Por isso, é inevitável que se leia no grego clássico, sem os ruídos e interferências das línguas modernas, o peso da carga construída sobre o texto pelos comentadores, alguns, honestos, admitindo suas compreensões singulares e pessoais, muitos, sequer nem isso. É preciso resgatar-se para quem Platão escreveu, o seu mundo concreto, deixar a oralidade altissonante vibrar e recriar o clima em que foi vazada no texto.

Quanto ao formato dialogal-dramático, justas são as palavras de Watanabe (1996, p. 52) ao dizer que “ Platão não dirige questões diretamente ao leitor: apenas mostra imagens de conversas já construídas por teses diferentes e opostas entre si”, Koyré também lembra que:

“ O leitor moderno não deve esquecer que é leitor do diálogo e não o interlocutor de Sócrates. Porque se Sócrates troça frequentemente dos seus interlocutores, Platão não troça nunca dos seus leitores. O leitor moderno (o nosso) dirá provavelmente que começa a não perceber. Bem... isso não é culpa sua: os diálogos pertencem a um gênero literário muito especial e desde há muito tempo que já não sabemos nem escreve-los, nem lê-los” (1988, p.12)

Por tudo isso, calcados no princípio da transparência, escolhemos como referência básica a tradução citada da profa. Maura Iglésias. Entendemos que a publicação da tradução com o rigor da academia de um texto clássico pressupõe a apresentação bilíngüe do mesmo. Até o momento, a edição da Loyola é a única em língua portuguesa brasileira com o original grego face a face do vernáculo. Assim, como texto-base, apoiamo-nos na edição bilíngüe grego-português da coleção *Bibliotheca Antiqua* publicada pela PUC-Rio/Loyola, sendo o texto grego o estabelecido por John Burnet⁸ e o em língua vernácula da profa. Maura Iglésias. Isto não significa, contudo, tomar este volume em caráter exclusivo, já que o

⁸ Por sua vez baseou-se nos manuscritos B e T.

cotejamos com o texto grego estabelecido por Alfred Croiset publicado pela “Belles Lettres”, bem como as versões francesa deste e a de Gilles Kèrorkian (a partir do grego), a minuciosa e ricamente comentada de Canto-Sperber, a espanhola de Saramanch, e, em língua vernácula, as de Carlos Alberto Nunes, Jorge Paleikat e de Lobo Vilela, principalmente.

Aliás, a oportunidade de se ter lido o texto em grego e em várias traduções, permitiu-nos identificar aproximações e distanciamentos dos tradutores do texto original, pois como observa Murachco (Luciano, 1996, p.39) “é muito comum, ao lermos sobretudo uma obra clássica, grega ou latina, ficarmos surpresos com o estilo do autor. Mas quando vamos ao texto original, constatamos que o estilo é outro”

Uma outra meta a se perseguir é buscar a organicidade no pensamento de Platão. Desse modo, embora a anamnese esteja no *Mênon* associada à epistemologia, posto que em Platão tudo parece começar e terminar numa ontologia fundamentada na *psikhé* e vice-versa, inevitavelmente, recorreremos a outros diálogos, ainda que de modo aligeirado.

É fácil constatar que este trabalho resulta da confluência de vários saberes. Dos estudos clássicos, notadamente a língua e a cultura grega, da filosofia, especialmente a filosofia antiga e da educação, da história da educação e da pedagogia. Dizemos confluência, dado todos convergirem para a figura de Sócrates, aqui comparecendo sob o recorte de uma espécie do *protomestre* do arquimestre. Diferentemente de um trabalho estrito de História da Educação, de História da Pedagogia ou de Filosofia, assumimos um olhar multidisciplinar, sustentado pelo viés das letras clássicas, ancorados na língua grega, por entendermos que o idioma de Homero é fundamental para a produção desta tese. Por isso, sempre que possível e necessário, faremos a transcrição de textos originais em grego, bem como investigaremos, etimológica e filologicamente, verbetes e conceitos, no cotejo das traduções disponíveis, arroladas na bibliografia.

O laço com a educação e a pedagogia, não é arbitrário, pois lembra-nos Paviani (2008, p. 23) que:

“Platão possui a vocação de escritor e de professor. Quem observa o estilo e os processos dialéticos de seus textos, os procedimentos das perguntas e das respostas, não tem dúvidas sobre essas características marcantes do escritor e do professor. Por isso, e também por outros aspectos intrínsecos ao pensamento dos diálogos, ele nos oferece uma filosofia e uma pedagogia indissolúveis. Não se trata de duas dimensões arbitrariamente unidas, mas a unidade de uma face de múltiplos aspectos”

Mais adiante (idem) arremata que :

“...ele oferece, desde as origens do mundo ocidental, os princípios e as diretrizes de um projeto filosófico-pedagógico. Não um projeto pedagógico que deriva da filosofia, mas um projeto educacional identificado com a própria filosofia. Nele, a filosofia da educação não é uma disciplina à parte, semelhante às atuais de filosofia disso ou daquilo (...) Sua filosofia é anterior a todas as distinções entre as disciplinas filosóficas e científicas. Sua filosofia é essencialmente pedagógica.”

Seria compreensível uma reação dos que lêem a tese, quanto a insistência em desdobrar à educação os resultados da discussão em torno da reminiscência, conhecimento e aprendizagem a partir do *Mênon*.

Mas, uma outra consequência advinda da análise da atitude de Sócrates na condução do processo de aprendizagem do escravo e do próprio *Mênon*-observador da demonstração, é a de, não obstante o diálogo ser por demais referido, ora pelo problema do ensino da virtude, posto que o subtítulo a ele atribuído é *περὶ ἀρετῆς*, ora pelo binômio reminiscência-aprendizagem, a investigação do que poderíamos denominar de *magistério* socrático, mesmo se sabendo que, por diversas vezes, e sobretudo no *Mênon*, Sócrates afirmar não ensinar a ninguém.

Quanto ao Sócrates-mestre, tentaremos caracterizar uma possível *paidéia* face a seu tempo, e buscaremos responder ainda se há uma disciplina de que se ocupe, que concepção epistemológica sustenta, que metodologia aplica para a produção do saber, que fins para a educação se depreende de sua prática, digamos, pedagógica.

Nas teorias psicológicas da aprendizagem contemporâneas o chamado *método socrático* e a concepção de homem de Sócrates e Platão estão presentes pelo menos na Disciplina Mental e na abordagem humanista (cf. Bigge, 1977, p.21-32 e Mizukami, 1986, p. 37-57)

Embora o *Mênon* seja o eixo material da investigação, outros diálogos de Platão serão evocados, bem como referências a Xenofonte e Aristóphanes, também serão trazidas à baila, para que esforço de definirmos a figura de Sócrates mestre seja válido.

Por que trabalhar esse tema ?

Em tempos em que a identidade do professor sofre intensa reflexão, faz-se oportuno revisitar uma das raízes dos perfis que a compõem: a figura do **mestre**. E, em se tratando do mundo clássico, Sócrates permanece qual uma espécie de arquétipo para tal figura.

Não obstante ter passado à história como o mais importante mestre dentre todos os pensadores da antiguidade, seria sustentável, não contraditório, afirmarmos que Sócrates é um mestre que não ensina, mas faz aprender ? Não seria isto mais um dos seus paradoxos ?

De um lado, com o aumento da complexidade do ato de ensinar e educar, multiplicam-se competências atribuídas ao professor. De outro, considerando que grande parte das teorias pedagógicas e psicológicas são de inspiração moderna e, sobretudo dos séculos XIX e XX, têm a marca ou do materialismo, da laicização proposta pela Revolução Francesa ou, num outro extremo, de um discurso doutrinante desse ou daquele matiz teológico cuja expressão religiosa por questões de hegemonia ainda determina para onde caminha a educação e converte professores em doutrinadores ridículos, muito aquém do seu papel, de modo que traços como de feiticeiro, encantador ou algo de contornos místicos, que indicam o retorno do sagrado e não a sua expulsão ou pseudo apresentação *religiosa* em doutrinas castradoras de valor pedagógico negativo, devem voltar à pauta do dia, graças a Sócrates revisitado.

A referência à ética tem sido constante quanto ao magistério nos nossos dias. Talvez pela sua não vivência, mas pela agudeza que atingimos quanto à sua necessidade e ausência, sobretudo na miséria do mundo político.

Ademais, que contribuição essas reflexões calcadas no mundo clássico teriam para o problema do conhecimento no universo pedagógico do processo ensino-aprendizagem dos nossos dias? Ainda que nada tivesse, só o conhecimento dessas concepções já justificariam o esforço da empreitada. No entanto, as reflexões socrático-platônicas revelam uma perenidade.

A resposta positiva à indagação é o primeiro umbral para se penetrar no mundo de Platão.

Buscando assumir uma escolha de Sócrates entre os muitos perfis deste no decorrer da obra de Platão, optamos pelo Sócrates-mestre conforme a parte central do *Mênon*.

Nessa direção, bem nos lembra Porto(2006, p.7) que “A educação é um tema filosófico desde a Grécia clássica. O diálogo mais famoso de Platão, *A República*, é também a primeira grande obra de filosofia da educação, mas que “Os aspectos epistemológicos envolvidos na educação também são objeto de estudo filosófico desde Platão, que apresenta, no diálogo *Mênon*, uma abordagem sistemática desse assunto”

Por outro lado, tendo a psicologia encampado a investigação das condições de aprendizagem e da teoria da memória, pareceria anacrônico, trazer à baila um diálogo do mundo clássico como o *Mênon* para o centro da discussão ?

Ademais, que contribuição essas reflexões calcadas no mundo clássico teriam para o problema do conhecimento no universo pedagógico do processo ensino-aprendizagem dos nossos dias?

Ainda que não haja nenhuma contribuição real para compreensão do problema do conhecimento nos nossos dias, só o esforço de conhecer como esse mesmo problema foi

esquadrinhado na mentalidade grega clássica, seria, *per si*, gratificante. No entanto, as reflexões socrático-platônicas revelam uma perenidade.

Independente de qualquer viés utilitarista, é impossível compreender a condição humana, desconhecendo o discurso dos clássicos gregos e, neste, os escritos de Platão.

Posto o objeto da tese, é preciso definir preliminarmente o plano de trabalho para que o alcancemos.

Para isso, assim está montada a estrutura do trabalho: no segundo capítulo, Do Diálogo *Mênon*, discorreremos sobre a doxografia, autenticidade, data de redação, dramaticidade (data, cenário e personagens), do gênero, Perseguiremos aqui a hipótese de reconhecer no *Mênon* um diálogo socrático, ou pelo menos de transição, o que implica admitir que as práticas descritas no diálogo refletem o Sócrates histórico.

Reservamos para o capítulo terceiro, Da reminiscência, o problema da reminiscência: significação e tradução, análise das raízes mitológico-poético-religiosas da reminiscência e esta em Platão, especialmente no *Mênon*.

São objeto do quarto capítulo 4 – Sócrates: o mestre que não ensina, mas fazer aprender por *ανάμνησις* (*anámnēsis*), as imagens de Sócrates Mestre, aporia e paradoxo erístico ou o choque de paidéias (Mênon/Sofista versus Sócrates), demonstração da reminiscência pelo interrogatório do escravo e aprender é recordar: elementos epistemológicos e *didáticos* da reminiscência, o ensino de Sócrates no *interrogatório-aula ministrado* por Sócrates e análise dos elementos da segunda seção do diálogo, compreendida entre sétima **79e₇** e **86c₆** do *Mênon*. analisaremos como a dinâmica do diálogo evolui para uma aporia e um paradoxo erístico, criando-se, assim, um contexto e um pretexto para Sócrates apresentar como alternativa para o conhecimento a reminiscência, primeiro em bases do conhecimento por autoridade dos poetas e sacerdotes, depois pela demonstração do aprendizado-rememoração levado a cabo por um escravo de Mênon.

No capítulo 5, Aprender é caminhar , ensinar é partejar, também aí apresentaremos um paralelo entre reminiscência e maiêutica, no contexto do problema do método e do conhecimento. Discutiremos, então, a estreita relação entre dialética e maiêutica.

Nosso propósito não é outro senão o de destacar passagens, digamos, estritamente pedagógicas, amplificá-las, para num esforço analítico, melhor identificar traços do magistério socrático. Para tanto, a atenção será desdobrada com o uso de certos vocábulos por Platão para descrever a dinâmica didática vivenciada pelo escravo sob às vistas de Mênon.

Por fim, numa tentativa de síntese, teceremos considerações finais como última seção do trabalho, em que apontaremos possíveis reflexões quanto ao grego como ferramenta ideal para melhor compreensão do diálogo em questão e as condições para a gênese processual do conhecimento graças à anamnese e realização desta em uma dinâmica dialógica. Desdodraremos as conclusões disso advindas na direção da educação dos dias atuais, buscando oferecer subsídios a professores que, necessariamente, pautam sua didática numa concepção de conhecimento, normalmente inatista, mas desconhecem sua raiz grega.

Considerando a totalidade do diálogo, delimitamos a essa parte intermediária a seção que se inicia na referência sétima **79e₇** até a **86c₆** do *Mênon*, o que corresponde a 288 linhas no original grego estabelecido por John Burnet.

O mergulho no pensamento de Platão e do seu mestre Sócrates, exige adequada comunicação entre nós e eles. E tudo começa pela língua... Esquecida, alijada até de cursos de Letras (sic).

Assim, justificando o título em grego desta introdução, “ ...ἐλληνίζει; ” (...fala grego ?), ao se decidir pela leitura de Platão ressoa, de modo parafraseado a pergunta de Sócrates a Mênon, condição mínima para que a demonstração da reminiscência pelo escravo fosse possível, é preciso que se pergunte, então : - ἀναγιγνώσκει; “Lê grego ?”.

Que a resposta positiva à indagação faça-se senha capaz de permitir a abertura do primeiro umbral para se penetrar no mundo poético-filosófico de Platão.

“Si le Phédon et le Gorgias sont de nobles statues, le Ménon est
um joyau⁹

J. S. Stuart Mill

⁹ “Se o *Fédon* e o *Górgias* são estátuas nobres, o *Ménon* é uma jóia” (Apud Canto-Sperber, 1993,p.11)

2 DO DIÁLOGO *MÊNON*

Com propriedade, lembra-nos Canto-Sperber (1991, p.7) que, passados 24 séculos, o *Mênon* permanece sendo um dos diálogos mais lidos e estudados. Basta ver a profusão de traduções, edições e estudos que vêm recebendo desde a segunda metade do século XX.

Para melhor compreensão do objeto em foco, isto é, a demonstração da gênese do conhecimento e a aprendizagem por reminiscência no *Mênon*, julgamos oportuno anteceder a análise propriamente dita da seção específica em que o mesmo se dá, por ligeiro estudo sobre este diálogo e sua contextualização no pensamento de Platão, enfocando alguns aspectos que, sob julgamento ligeiro, poderiam ser considerados marginais.

Assim, discorreremos sobre os seguintes tópicos concernentes ao *Mênon*:

2.1 Doxografia, autenticidade e data de redação;

2.2 Da dramaticidade: data, cenário e personagens.

2.1 Doxografia, autenticidade e data de redação

A questão preliminar que precisa ser posta é se o *Mênon* é autêntico e o que se sabe sobre seus manuscritos.

O primeiro testemunho vem do discípulo imediato e mais notável: Aristóteles com duas referências claras ao *Mênon* nos Analíticos (“o argumento do *Mênon*, segundo o qual o conhecimento é reminiscência” (Órganon, p. 239) Segundos Analíticos I, 1, 71a30-b9 // *Mênon* 80d-e), p. 252.

Quanto aos diálogos de Platão, informa-nos Chaignet (1871, p.110) que:

“dix-neuf seulement sont nommés ou indiqués par Aristote, qui designe rarement le titre, plus rarement encore le nom de l’auteur. Ainsi *le Phédon*, *le Banquet*, *le Ménon*¹⁰, *le Ménexène*, *le Gorgias*, *l’Hippias*, sont cités avec leur titre, mais sans

le nom de l'auteur, clairement indiqué dans les trois premiers, plus vaguement dans les autres"¹¹ (grifo nosso)

Também é prova considerável a presença no catálogo das obras de Platão elaborado pelo erudito Aristófanos de Bizâncio (257-180 a.C.). Este gramático, discípulo e sucessor de Zenódoto de Éfeso que, por sua vez, foi o primeiro bibliotecário oficial de Alexandria, organizou uma espécie de cânon da obra platônica “une édition revue, corrigée, complétée, expurgée, une édition critique enfin, διόρθωσις”¹² (Op.cit., p. 114). No entanto, segundo Laêrtios (1987, p.99), Aristófanos de Bizâncio teria agrupado em trilógicas os diálogos “arbitrariamente”.

Há notícia que os gramáticos Urasymos e Albinios ou Albino, de modo muito pessoal, tentaram classificar os diálogos de Platão (Bergson, 2005, p.297)

Num trabalho bem mais metódico e completo, Trasilos, gramático latino contemporâneo de Tibério César (séc. I d.C.), publicou cinquenta e seis livros autênticos de Platão em nove tetralogias (cf. Laêrtios, 1987, p. 98)¹³. Para Trasilos, o filósofo da Academia, tal como o faziam os poetas clássicos na inscrição dos festivais para seus trabalhos dramáticos, teria publicado seus escritos ao mesmo modo, isto é, agrupados quatro a quatro.

Das nove tetralogias que vieram a lume, o *Mênon* aparece na sexta, assim composta: o *Eutídemos* ou *O Erístico*, o *Protágoras* ou *Os sofistas*, o *Górgias* ou *Da Retórica* e o *Mênon* ou *Da Excelência* (cf. Op. cit., 1987, p.99). Desde essa edição, o *Mênon* passou a ser identificado pelo subtítulo ἡ περὶ ἀρετῆς (sobre a virtude ou da excelência), posto que uma das contribuições da edição organizada por Trasilos foi atribuir a

¹¹ Somente dezenove são nomeados por Aristóteles, que designa raramente o título e ainda mais raramente o nome do autor. Assim, o Fédon, o Fedro, o Banquete, o Mênon, o Menexeno, o Górgias, o Híppias, são citados pelo título, mas sem o nome do autor, claramente indicado nos três primeiros, mais vagamente nos outros”

¹² “Uma edição revista, corrigida, completada, expurgada, uma edição crítica, enfim, *dióρθωσις*”

¹³ Deve-se computar os 10 livros da *República*, os 12 de as *Leis* e as treze *Epístolas* como um só livro, cada. Desse modo, somando ainda a 33 diálogos teríamos o total de 36 equivalente a 56 livros.

cada diálogo dois títulos: um, que leva o nome do principal personagem (ou principal interlocutor de Sócrates); outro, do objeto tratado.¹⁴

Uma outra prova de autenticidade do *Mênon* pode ser obtida por critério de exclusão. Verificamos que o *Mênon* não se encontra na lista dos 13 diálogos arrolados por Chaignet (1871, p.116-143) como não autênticos. Este especialista francês arrolou na relação todos os diálogos não constantes nos cânones de Aristófanos e no de Trasilos, nem tampouco serem citados por Aristóteles. Ressalva-se aqui o fato de aparecer entre os inautênticos um certo “*Da virtude*” que, em verdade, como sugere Socher [Plat. Schrift, p. 188, apud Op. cit., p. 124], trata-se de um pastiche em forma de esquema ou resumo do *Mênon*, redigido nos dois séculos seguintes ao trabalho de Platão, reproduzindo sentenças completas do original (Cf Canto-Sperber, 1991, p. 110 e 211).

Informa-nos Miguez (Platon, 1969, p. 70) em seu estudo introdutório à edição das Obras Completas de Platão ao espanhol que:

“De los treinta y cinco diálogos, com exclusión de las *Cartas*, que recogió el canon del gramático Trasilos, queda la evidencia de autenticidad, com muchas e fundadas pruebas, al menos para treinta de ellos. Hoy se descartam como espúreos de la lista de Trasilos diálogos como el *Alcibiades II*, *Hiparco*, *Amantes*, *Teages* y *Minos*, y existen aún dudas em ciertos autores para admisión del *Alcibiades I*, *Hipias mayor*, *Íon*, *Clitofón* y *Epimonis*, especialmente para *Clitofon*, que parece el menos platónico de todos estos diálogos”¹⁵

Depreende-se disso que os especialistas recentes também, por exclusão do rol de inautênticos, confirmam a autenticidade do *Mênon*.

Seguindo a estrutura estabelecida por Trasilos, em 1578, o francês Henri Estienne, com a colaboração de Johannes Serranus, publica em Lyon a obra completa de Platão em edição bilíngüe grego-latim. Dentre as contribuições desta edição consagrada sob a denominação de Stephanensis ou Estefânia, em referência ao nome de seu editor latinizado

¹⁵ Dos trinta e cinco diálogos recolhidos no cânão do gramático Trasilos, com exclusão das *Cartas*, fica a evidência de autenticidade com muitas e fundadas provas para, pelo menos, trinta. Hoje se descartam como espúreos da lista de Trasilos diálogos como *Alcibiades II*, *Hiparco*, *Amantes*, *Teages* e *Minos*, e existem ainda dúvidas de certos autores pela admissão de *Alcibiades I*, *Hipias maior*, *Íon*, *Clitofon* e *Epimonis*, especialmente para *Clitofon*, que parece o menos platônico de todos estes diálogos”

para Stephanus, se destaca a adoção de um sistema de referência à semelhança da Bíblia e de outros textos clássicos, visando facilitar a localização específica de palavras e passagens do texto, fazendo-se modelo para as demais edições rigorosas desde então até os nossos dias. Como os outros diálogos de Platão, o *Mênon* passou a adotar a indicação do número da página do manuscrito (70 a 100), a letra da coluna (a,b,c,d,e) ¹⁶, chegando o diálogo a se estender, nesse sistema, por dez páginas.

É oportuno lembrar que o *Mênon* e as demais obras de Platão foram traduzidas para o latim no século XII d.C. por Henri Aristippe (ou Henricus Aristippus) entre 1154 e 1160 a partir de manuscritos gregos. No entanto, a primeira tradução ao latim impressa veio a lume um pouco antes (1483 e 1484). Desta feita, o membro da Academia Platônica de Florença Marsilio Ficino (1433-1499) traduz direto do grego toda a obra de Platão, incluindo o *Mênon*. Não se sabe se utilizou algum ou alguns dos manuscritos de Aristippe.

Já a primeira impressão dos originais gregos dos diálogos, coube a Aldo Manucio em 1513.

Há notícias ainda que linhas do *Mênon* (94c) encontram-se no fragmento preservado *Oxyrhynchus papyrus 1611* (Cf. Canto-Sperber, 1993, p. 110 e 1993:154-155 e Day, 1991,p.19).

Para encerrar as referências antigas à autenticidade do *Menon*, podemos lembrar a existência de citações de sentenças deste diálogo por Clemente de Alexandria e pelo doxógrafo do século V Jean de Stobaeus.

Em se tratando dos testemunhos de autores e doxógrafos mais recentes, o Apêndice B, abaixo reproduzido como tabela 2.1 e originalmente publicado ao final da obra de Montes (1963, p. 157) **El pensamiento de Platon**, ilustra como o *Mênon* é reconhecido

¹⁶ Cada página dos manuscritos é aberta no sentido horizontal, organizando-se, em duas colunas.

como autêntico por unanimidade, não obstante sua posição variar da sétima à décima nona, nas sequências adotadas.

TABELA 2.1
ORDENAÇÕES MAIS IMPORTANTES DOS DIÁLOGOS PLATÔNICOS
A PARTIR DA DE LA DE LUTOSLAWSKI (SÉCULO XX)

	Lutos- lawski 1907	Utberweg Praechter 1907	Ritter 1910- 1912	Budé 1925ss	Friedlaen- der 1928- 1930	Wila- mowitz 1929	Gefken 1931	Stefanini 1942	Rivaud 1948
<i>Apologia</i>	1	1	6	3	12	4	1	1	11
<i>Crítón</i>	3	2	7	5	13	5	2	2	4
<i>Laquês</i>	5	5	2	9	2	6	4	3	7
<i>Hípias I</i>		15	1	1	7			4	2
<i>Alcib. I</i>				2	17			5	5
<i>Íon</i>		3		16	9	1		9	3
<i>Hípias II</i>		13	9	6	10	2		10	1
<i>Crátilo</i>	10	14	11	19	15	14	11	11	15
<i>Eutifrón</i>	2	9	5	4	5	9	6	8	9
<i>Lisis</i>		7	14	7	6	7		15	8
<i>Górgias</i>	9	10	8	11	18	11	7	6	
<i>Protágoras</i>	6	4	3	10	1	3	3	12	10
<i>Eutidemo</i>	8	12	10	18	14	15	10	13	14
<i>Càrmides</i>	4	8	4	8	4	8	5	16	6
<i>Clitofón</i>								14	
<i>Menon</i>	7	11	12	12	19	13	9	7	13
<i>Banquete</i>	11	17	16	14	20	17		17	16
<i>Fédon</i>	12	18	18	13	21	16		18	17
<i>República</i>			19	20			13	19	18
<i>Fedro</i>	15	20	20	15	25	19	14	23	19
<i>Menexeno</i>		16	13	17	16	12	8	22	12
<i>Parmênides</i>	17	22	22	21	24	20	15	21	20
<i>Teetetos</i>	16	21	21	22	23	21	16	20	21
<i>Sofista</i>	18	23	23	23	26	22		24	22
<i>Político</i>	19	24	24	24	27	23		25	23
<i>Filebo</i>	20	25	27	25	28	26		26	24
<i>Timeo</i>	21	26	25	26	29	24		27	25
<i>Critias</i>	22	27	26	27	30	25		28	26
<i>Leyes</i>	23	28	28	28	31	27	17	29	27
<i>República I</i>	13	6			3	10			
<i>República II-X</i>	14	19			22	18			

Continua

Continuação

ORDENAÇÕES MAIS IMPORTANTES DOS DIÁLOGOS PLATÔNICOS
A PARTIR DA DE LA DE LUTOSLAWSKI (SÉCULO XX)

	Lutos- lawski 1907	Utberweg Praechter 1907	Ritter 1910- 1912	Budé 1925ss	Friedlaen- der 1928- 1930	Wila- mowitz 1929	Gefken 1931	Stefanini 1942	Rivaud 1948
<i>Hiparco</i>					8				
<i>Teages</i>					11				
<i>Epinomis</i>		29							

(grifo nosso)

Como a Tabela acima restringe-se a ordenações do século XX não inclui a importante classificação sistemática do helenista Schleiermacher (cf. Bergson, 2005, p.297), que considera cada diálogo como premissa às conclusões do precedente (Protágoras---Mênon) .

Por sua vez, Watanabe (1996, p. 57-59) apresenta duas listagens da obra de Platão, referentes às mais rigorosas edições em língua francesa e em língua inglesa na atualidade.

A primeira refere-se à edição da Coleção Budé, publicada pela Sociedade de Edição Les Belles Lettres. Das 42 obras arroladas na publicação em 13 tomos, constam sete diálogos apócrifos (*Do justo, Da virtude, Demódoco, Sísifo, Eríxias, Axíoco e Definições*), seis suspeitos (*Segundo Alcibíades ou sobre as orações, Hiparco, Minos, Os rivais ou Os amadores, Teages e Clitofonte*) e um contestado (*Epímonis ou Do filósofo*). Dentre os 28 diálogos reconhecidos como autênticos, o **Mênon** aparece na décima segunda posição, tomo III (cf. Tabela acima, coluna Budé)

A segunda listagem concerne à coleção inglesa da edição em grego das obras completas de Platão pela Universidade de Oxford organizada pelo historiador e filólogo John Burnet que segue as tetralogias já estabelecidas por Trasilos e depois ratificadas por Henri Estienne. Acresce a estas, uma coleção de sete textos espúrios (*Definições, Do justo, Da virtude, Demódoco, Sísifo, Eríxias e Axíoco*). Como visto na seqüência de Trasilos, o **Mênon** permanece na sexta tetralogia juntamente com o *Eutidemo*, o *Protágoras* e o *Górgias*.

Aliás, é do filólogo e historiador John Burnet um dos principais textos estabelecidos do *Mênon* (*Platonis Opera* tomus III publicado em 1903 e com correções em 1908 pela Universidade de Oxford, integra a Coleção Oxford Classical Texts), sobre o qual nos apoiamos. Além desse, merece destaque, com respeito a traduções diretas do original para a língua inglesa do *Mênon*, a edição grego-ínglês de R.S. Bluck¹⁷, bastante referida por DAY (1994), Sharples (1991), Canto-Sperber (1993) e outros tradutores e comentadores do diálogo. Em língua francesa, baseamo-nos na edição bilingüe grego-francês publicada pela Sociedade de Edição “Les Belles Lettres”, sob o patrocínio da Associação Guillaume Budé, em 1929, tradução de Alfred CROISET com a colaboração de Louis BODIN¹⁸.

Burnet estabeleceu seu texto baseado principalmente nas coleções de manuscritos B e T, embora também tenha adotado para seu cotejo as W, F, P e S. No caso de CROISET, posto que já era conhecedor do texto do filólogo inglês, acrescenta aos manuscritos adotados pelo inglês a Y¹⁹.

¹⁷ BLUCK, R.S. **Plato's Meno**. Cambridge, At the University Press, 1961(tradução, introdução e comentários de Bluck)

¹⁸ CHAIGNET (1871, p. 219) recomenda a edição alemã do texto em latim traduzida por Ph. BUTTMANN *Platonis dialogi IV Meno Crito Alcibiades uterque, cum annot. crit. et exeg.*, publicada em Berlim, 1830 e também arrolada por Canto-Sperber (1991, p.115) entre as edições e traduções do *Mênon* que surgiram antes de 1950. São dignas de nota as traduções novecentistas de Schleiermacher (1804-1810) para o alemão, de Victor Cousin (1821-1840) para o francês, a de Benjamin Jowett (1870) para o inglês e a de Ferrari (1875) para o italiano. Na primeira metade do século XX, a de Leon Robin (Pléiade, 1923, depois pela Belles Lettres) e de Emile Chambry (Edições Garnier) para o francês.

¹⁹ As principais coleções de manuscritos agrupados das obras de Platão são:

B – Bodleianus 39, datado no final do século IX ou início do século X, encontra-se na Biblioteca Bodliana de Oxford. Também conhecida como Clarkianus, dado ter sido adquirida no começo do século XIX pelo mineralogista inglês Edward D. Clarke. Contém a primeira parte dos dois volumes que, normalmente, perfazem as obras completas de Platão. Também há o **B2**, versão corrigida da **B**;

A – Parisinus gr. 1807, guardada na Biblioteca Nacional de Paris, da mesma data que a **B**, é lhe complementar, pois contém o segundo volume dos dois que englobam as obras completas de Platão.

T – Venetus append. Class. 4, n° 1 ou Marciano, atualmente na Biblioteca de São Marcos em Veneza. É datado no fim do século XI ou início do século XII e provavelmente é oriundo do **B**;

W – Vindobonensis 54, suplem. Philo. gr. 7, na cidade de Viena, com data no século XII. Há também as versões **F** (Vindobonensis 55 suppl. gr. 39) e **Y** (Vindobonensis 21).

P – Vaticanus Palatinus 173, que está na Biblioteca Palatina do Vaticano.

S - Venetus Marcianus 189 ???

Quanto à data de redação do *Mênon*, há uma certa convergência dos especialistas em torno de um registro histórico aproximado, como se pode constatar a seguir.

Em se tratando dos diálogos de Platão, estudiosos apontam alguns instrumentos para datação e ordenação cronológica: informações históricas citadas nos diálogos, referências cruzadas com obras paralelas, a estilometria, comparações com outros diálogos platônicos presumidos como contemporâneos, bem como o cotejo com eventos da biografia do filósofo (julgamento e morte do mestre Sócrates, viagens e influências, por exemplo).

No caso do *Mênon*, considerando o critério de se datar a composição do diálogo a partir de informações históricas internas, poderíamos citar, pelo menos, as seguintes ocorrências: a recente visita de Górgias a Tessália, (70b3), a visita de Górgias a Atenas (71c5), a morte de Protágoras (91e6) e o recebimento por Ismêneas de Tebas do dinheiro de Polícrates (90a3-5). Embora tudo isso diga mais respeito ao contexto dramático do diálogo, de algum modo pode servir como indicador de que o mesmo foi, no mínimo e provavelmente, composto após a realização de tais eventos.

Das três citações acima, a mais próxima à produção escrita de Platão é a que relaciona Ismêneas de Tebas a Polícrates. No *Mênon* (2001, p. 77), a altura das linhas 1 a 5 do item 90a, há a seguinte referência à aquisição da riqueza do pai do democrata Anitos:

“Pois Ânito, que aqui está, em primeiro lugar é <filho> de um pai rico e sábio, Antemfôn, que se tornou rico, não por acaso, nem por ter-lhe alguém feito uma doação, como esse Ismêneas de Tebas, que recentemente recebeu a fortuna de Polícrates, mas sim <tornou-se rico> adquirindo <fortuna> por sua própria sabedoria e esforço”

Ante este possível dado histórico, várias perspectivas interpretativas podem ser estabelecidas, embora, em sua maioria, os estudiosos não encontrem ainda consistência suficiente para, a partir do mesmo, definir a datação do *Mênon*.

Sobre isso, Faggella (1935, p. XI) escreve que:

“ Platone deve aver scritto il *Menone* quando era ancora giovine, sui trent’anni. A badare agli indizi storici, il *Menone* fu scritto dopo il 395, anno nel quale Ismenia Tebano, capo della fazione contraria a Sparta, prese l’oro del re di Pérsia, pel ramite di Timocrate Ródio. È vero che il texto dice ‘Policrate’ e non ‘Timocrate’, e

che a Tebe gli Ismenia abbondano, anche sopraffattori e corrotti; ma quest'Ismenia è lo stesso uomo il quale sarà citato nella *Repubblica* [336a], com Perdicca, com Serse ed altri ambizioni illustri, di cui si proclama degna la massima che la Virtù consite 'nel farei l maggiore male ai nemici ed il maggiore bene agli amici', massima che sostiene Menone. Quest' Ismenia è figura storica, ed è tronfio dei suoi possessi, 'μέγα οιομενου δύνασθαι πλουσίου ἀνδρός' ”²⁰

No entanto, Croiset & Bodin (1949, p. 231), baseados nessa mesma informação interna do diálogo, vêm com desconfiança a definição da data de redação, acreditando que tal teria se dado para além de 382 a.C., isto porque:

“La mention d'Isménias de Thèbes (90a) tendrait à faire croire que le *Ménon* est de date assez tardive; car cet Isménias est très probablement celui qui fut mis à mort par les Lacédémoniens après la prise de la Cadmée (382), et il est permis de croire que Platon n'aurait pas songé à lui si cet événement dramatique n'avait em lieu peu de temps avant la composition du dialogue”²¹

Um tanto mais cética que os tradutores franceses, Canto-Sperber (1993, p. 320) afirma :

“Les indications internes qui pourraient servir à préciser le moment de la composition du *Ménon* sont rares et difficiles à interpreter. L' allusion faite à Isménias de Thèbes n'a probablement aucun caractère d'actualité, et serait plutôt une référence *ad hominem*, destinée au démocrate Anytos ”²²

Percebe-se, assim, que essa dupla citação onomástica ainda se revela bastante problemática. Isto porque suscita algumas questões : teria existido tal Ismênias e quem teria sido o doador de sua fortuna ? Polícrates ? Qual Polícrates ? Qual a razão do nome deste último ser confundido com o de Timócrates ?

²⁰ “Platão deve ter escrito o *Ménon* quando era ainda jovem, pelos seus trinta anos [397-387]. Baseado em indício histórico, o *Ménon* foi escrito depois de 395 a.C. , ano no qual Ismenias de Tebas , chefe do partido contrário a Esparta, recebe o ouro do rei da Pérsia pela mediação de Timócrates Ródio. É verdade que o texto diz 'Polícrates' e não 'Timócrates' e que a Tebas... homem que será citado na *República* com Perdiccas, com Xerxes, que proclamam a máxima que consiste em 'fazer o maior mal aos inimigos e o maior bem aos amigos' máxima sustentada por *Ménon*. Que este Ismênias é figura histórica

²¹ [...] A menção de Ismênias de Tebas (90a) tenderia a se acreditar que o *Ménon* é de data muito tardia, porque este Ismênias foi aquele morto pelos lacedemônios após a queda da Cadmeia (382), e se permite admitir que Platão não teria imaginado isso, caso esse evento dramático não tivesse tido lugar pouco tempo antes da composição do diálogo.

²² indicações internas que poderiam servir para precisar o momento de redação do *Ménon* são raras e difíceis de interpretar. A alusão feita a Ismênias de Tebas não é provavelmente nenhum caráter de atualidade e seria antes uma referência *ad hominem* destinada ao democrata Anytos.

De fato, Ismêneas de Tebas foi contemporâneo de Sócrates e Platão, conforme nos atestam os dados históricos.

Com base nisso, podemos descartar que tenha recebido fortuna de Polícrates, o tirano de Samos no século VI (cf. Heródoto, **Histórias**, III, 40,1 mais 14 ocorrências neste mesmo capítulo associando-o a Amasis, rei do Egito e Oroestes, sátrapa persa (Tucídides, **História**, I, 13, 6, 5 e III, 104, 2, 4 >MUSAIOS).

Houve um outro Polícrates, o ateniense autor do panfleto **Acusação de Sócrates** (Katêgoría Sokratoûs) referido por Aristóteles como simpático aos democratas (Retórica, II, 24, 1401a33-35) que, não obstante pobre segundo Isócrates (Busiris, VI,3 etc.), agia como intermediário no envio de fundos para Ismêneas. É sabido que os democratas, prevendo a necessidade de assistência posterior, teriam enviado tais fundos a Ismêneas, chefe democrata (ou partido anti-espartano) tebano que, por sua vez, por interesse, se empenhou no retorno dos democratas do exílio como Trasíbulo e Anitos.

Embora considere este último par o mais consistente quanto aos referidos personagens históricos, Léon ROBIN (apud Canto-Sperber, 1993, p. 294). Levanta ainda uma possibilidade baseada em homônimos. Para ele, ainda houve um certo Ismêneas que teria recebido como doação a fortuna de um Polícrates que descobriu por acaso o tesouro de Mardonius, abandonada durante a campanha de Dario na Grécia.

A pecha de traidor ligada a Ismêneas teria suas bases no episódio em que este tebano teria recebido suborno da parte do rei da Pérsia por um certo Timócrates de Rhodes (e não Polícrates) em 395 a.C. e, assim, viabilizar financeiramente a fundação do partido anti-espartano em Tebas (cf. Xenofonte, Helênicas III, 5,1-10 e V,2,25-5)

Há pelo menos dois pontos que se fazem problemáticos nesta linha de investigação, apesar de ser a mais aceita na interpretação da citada passagem do *Mênon*: Platão teria errado no nome Polícrates (quando deveria ter escrito Timócrates) e colocado na boca do

personagem Sócrates referência a um evento que só se sucederia quatro anos após sua morte (sic), além de destoar da possível data dramática do diálogo (403 ou 402 a.C.)

Uma outra possibilidade fundamenta-se no esvaziamento do valor histórico desta passagem do diálogo, restringindo-a a um efeito irônico de Sócrates. Haveria um personagem consagrado à tradição pela sua abominável aquisição da riqueza fácil pela esperteza, oportunismo, suborno e traição. Sócrates relaciona a este, ainda que numa lógica imediata por contraste, Antêmion, o pai de Mênon, elogiado por ter adquirido sua fortuna por sabedoria e esforço, isto é, nem por transmissão familiar como os aristocratas, muito menos por doações desonestas.

Como de praxe é bom desconfiar dos elogios de Sócrates, reconhecemos como sustentáveis os entendimentos assumidos por Paleikat (1996, p. 65) ao escrever que “Escapa a Sócrates a mordaz ironia encapada na comparação que se estabelece entre o pai de Anito e Ismênias: pois é elogio duvidoso dizer que o pai de Anito é, sem contestação, melhor do que um perfeito ladrão” e por Sproesser (192, p. 40-41) quando diz que “...de maneira ambígua, Sócrates estabelece uma relação entre Antêmion e o traidor Ismênias, entre riqueza nova (isto é, não-aristocrática) e traição, que é de oposição num nível, mas que resulta sublinhar a relação entre um e outro (Antêmion/Anito e Ismênias) pela traição, porque essa relação não é necessária, mas é mesmo inesperada”.

Contudo, entendemos que o efeito irônico se baseia na existência de personagens históricos que se notabilizaram, aumentando, assim, a força ilocucionária da ironia.

Uma outra hipótese de interpretação seria apostar numa explicação proverbial, isto é, Platão teria querido dizer “rico como Polícrates”, posto que ele faz alusão a este nome associando-a a riqueza e poder na República (I, 336a). No entanto, não se tem notícia de nenhum provérbio assim enunciado e não é do feito de Platão introduzir expressões proverbiais sem anunciá-las.

Esgotada a via histórica, inconclusa pelo menos até o momento, poderia se apelar para a estilometria

Pela estilometria define-se os diálogos em grupos. Essa técnica adotada desde Lewis Campbel em 1867, parte do exame de particularidades do estilo baseado nos procedimentos envolvidos na redação de *As Leis*, reconhecida como última obra de Platão. A presença de maior ou menor incidência dos mesmos procedimentos estilísticos no diálogo analisado em contraste com o diálogo referência, é determinante para classificá-lo numa posição mais distante ou mais próxima no *Corpus Platonicum*. Embora esta técnica se presta para classificar grupos de diálogos, seu alcance é limitado, posto não ser suficiente para se definir a sucessão dos diálogos em cada grupo.

Desse modo, com pequenas variações, via de regra, os diálogos de Platão são reunidos em três grupos cronologicamente ascendentes: 1º) iniciais ou socráticos ou da juventude; 2º) intermediários ou da maturidade e 3º) últimos ou finais ou da velhice. Há alguns tradutores e especialistas que preferem uma classificação quaternária. Por exemplo, Saramanch (Platão, 1969, p.70-71), que classifica os diálogos em socráticos, de transição, maturidade e velhice; Rogue (2005, p. 16-17) que os distribui como primeiros ou socráticos, intermediários, grandes diálogos e tardios. **Philonenko p.66, 93ss, 107**

Adotamos, neste trabalho, para efeito de situar o *Mênon* e avançar no sentido de sua datação, a classificação ternária.

Nesta classificação, os primeiros diálogos são caracterizados por apresentar Sócrates como principal interlocutor ou condutor (o Sócrates histórico) em tom de conversa, desenvolver, pelo método dialético (maiêutica socrática), discussões sobre ética, definição de virtude. Normalmente são mais curtos, aporéticos, sendo a questão preliminar sequer resolvida até o fim do diálogo (cf. Goldschmidt, p. 27), mostram a desconstrução de diferentes conceitos ou purgação das opiniões pela refutação (elenkhos), as respostas são

curtas comparadas às longas explicações dos diálogos da maturidade e velhice e condenadas nos interlocutores ainda dominados pela retórica e sofística. Provavelmente, foram redigidos no período imediato após a morte de Sócrates (399 a.C.).

Os diálogos intermediários têm forte influência órfico-pitagórica, não mais se encerram em aporia, são mais longos, são mais discursivos, com respostas mais longas, marcam progressivo desligamento de Platão das posições socráticas e conseqüente afirmação de seu próprio pensamento, já apresentam elementos do dualismo ontológico (teoria das Formas). Normalmente, tematizam transmigração das almas, reminiscência, uso de mitos, matemática, além de, evidentemente, estabelecer a grande base ontológico-epistemológica. Foram escritos, muito provavelmente, após viagem 388 a.C. à Sicília e durante o período de Platão a frente da Academia.

Os últimos diálogos ou finais ou da velhice são aqueles em que Platão revisa sua ontologia (veja-se o Parmênides), finca sua epistemologia em bases mais sólidas (*Teeteto*), revisita os problemas de cosmogonia (*Timeu*), da ética (*Filebo*) e dos ideais políticos (*Político* e *Leis*).

A depender dos critérios adotados, ora o *Mênon* é classificado entre os diálogos socráticos, ora entre os da maturidade ou intermediário. Por exemplo: é uma obra aporética em que Sócrates comanda a conversação, desloca a questão “A virtude pode ser ensinada?” para um enfoque em busca de uma definição geral (“O que é a virtude?”), faz uso do *elenchos*, etc. Por outro lado, Platão nela faz uso do mito, fundamenta-se em ideais órfico-pitagóricos e ainda antecipa elementos próprios da teoria das Formas, enfim, afirma-se na sua filosofia já revelando autonomia ante Sócrates, embora haja muito do Sócrates histórico na dinâmica da própria conversação.

Em verdade, o *Mênon* escapa às tentativas muito rígidas de classificação por apresentar tanto características do primeiro grupo, quanto do segundo. Desse modo, mais

justo é tratar o *Mênon* como diálogo de transição, isto é, situando-se mais facilmente no início do segundo grupo, portanto, contíguo aos últimos diálogos do primeiro grupo.

Embora classifique o *Mênon* como um diálogo do grupo socrático, posto que este combina a investigação da virtude e a prática do *elenkhos* (cf. Santos, 2008, p. 43), o prof. José Trindade Santos identifica neste texto de Platão marcas que evidenciam mudanças no pensamento deste autor, e afirma:

“É no *Mênon* que podemos a transição a dar-se. O diálogo começa com perguntas sobre a natureza da virtude e termina por uma muito controvertida avaliação da relação entre opinião e saber. Ora, no grupo socrático, nunca a opinião recebe uma avaliação positiva” (Santos, 2008, p. 15)

Também Gregory Vlastos em seu ensaio “*Elenchus and Mathematics: a Turning-Point in Plato’s philosophical Development*”²³ com razão afirma ser o *Mênon* um diálogo de articulação entre dois momentos do pensamento de Platão, representando uma verdadeira *virada* dado, dentre outras coisas, o grande número de exemplos matemáticos para demonstrar o problema do conhecimento, algo que não se vê nos diálogos *iniciais*. Essa *tournant* também pode ser constatada com outros elementos como o aparecimento de um Sócrates refutador, algo mais raro nos diálogos seguintes. (cf. Dorion, 2006, p. 53) ou como afirma Huisman (2000, p. 368) que “do ponto de vista do platonismo, *Mênon* marca uma mudança: introduz a teoria da reminiscência e matiza o juízo expresso em *Górgias* a respeito dos políticos e dos sofistas” ou ainda na afirmação de Canto-Sperber (1993, 321) “...la substitution progressive des procédures de recherche d’inspiration mathématique à la refutation socratique sera choisie faite dans des dialogues plus tardifs et confirmerait la position charnière du *Ménon*”²⁴

No entanto, pelo menos a totalidade dos autores pesquisados, reconhecem o *Mênon* como um diálogo do grupo intermediário, mais especificamente como da primeira fase das

²³ American Journal of Philology 109, 1988, p. 362-392 (Consta também na coletânea francesa de textos sobre o *Mênon* reunidos por CANTO-SPERBER Les Paradoxes de la connaissance. Vide Referências)

²⁴ “...a substituição progressiva por procedimentos matemáticos da refutação socrática será feita nos diálogos mais tardios e confirmam a posição de transição do *Mênon*”

obras da maturidade, sobretudo, por se valer das matemáticas, do orfismo e do pitagorismo, ou porque nele “já aparece uma orientação para a Teoria das Idéias, algo ausente nos primeiros diálogos da juventude” de Jaeger (1995, p.601) e também de Bergson (2005, p. 299), apesar de Iglésias (2001, p.12) admitir que “não faz nenhuma menção clara à teoria das Idéias transcendentais, nem mesmo na passagem sobre a reminiscência, onde é esperado que ela faria sua aparição”.

DIÁLOGOS DE PLATÃO – classificação do *Mênon* com base na idéia da evolução das idéias (Bergson + Jaeger) “Os diálogos nos quais ela [Teoria das Idéias] é exposta com sua maior clareza e a maior precisão devem ser posteriores àqueles nos quais é apenas esboçada” >BERGSON, p. 298

Goldschmidt (2002, p. 23-33, 110) classifica-o como um diálogo aporético da juventude, muito embora admita que o *Mênon* se diferencia dos outros diálogos aporéticos pela introdução do método por hipótese, determinante daqui em diante na investigação platônica. E conclui que “A estrutura do *Mênon* não é comparável a nenhum outro diálogo. Há algumas semelhanças com diálogos precedentes...”

Em se admitindo o *Mênon* como uma obra do segundo grupo e se aceitando que os diálogos desta fase foram redigidos durante o tempo em que Platão se dedicou ao magistério na Academia, podemos aventar a hipótese como Pessanha (1987, p. XII) e outros especialistas que o mesmo tenha sido escrito entre os anos 387 a. C. e 367 a.C.

Há, contudo, ainda uma linha de investigação que, refinando a classificação em bloco resultante da estilometria, busca cruzar elementos entre os diálogos de um mesmo grupo, bem como se apoiar em eventos da biografia de Platão.

ROGUE (2005, p.11, 13, 17) , Day (1994, pp. 9,11), Sharples (1991, p.3), HARE (2000, p. 36), Canto-Sperber (1993, p.9), RIVAUD (1946, 93), unânimes em identificar a

causa da inspiração dos elementos órfico-pitagóricos²⁵ do *Mênon* na viagem empreendida por Platão pela Sicília (388-387 a.C.) admitem, por isso, que o diálogo foi, no mínimo, composto após tal evento.

Canto-Sperber afirma que o *Mênon* é o “...dialogue que Platon écrit vers les années 380 avant Jésus-Christ, au moment où il accédait à la pleine maturité de sa pensée et de son oeuvre...” Adiante, precisa esta especulação:

“Em adoptant comme ordre de composition la succession suivante: le Gorgias, l’*Euthydème*, le *Ménon*, en admettant aussi que le pamphlet que nous avons mentionné (l’Accusation de Socrate a sans doute été composé au cours de même période, la date la plus plausible de la composition du *Ménon* se situerait aux alentours de 385”²⁶ (1993, 322).

Sendo o *Mênon*, anterior ao Banquete (composto depois em 385 a.C.) e posterior ao Protágoras, está no conjunto de diálogos da primeira parte da produção da maturidade de Platão (Gorgias, Eutidemo, Mênon, Crátilo) (C-S, 1993,p. 322)

Para datar a composição do *Mênon* e na ausência de uma evidência direta, Day (cf. 1994, pp. 9,11) sustenta que a mesma se deu provavelmente em torno de 385 a.C., considerando para isso, além do critério da presença de idéias pitagóricas no textos, adquiridas por ocasião da citada primeira viagem pela Sicília, no tema da educação, ligando, assim, a redação do diálogo à fundação da Academia e o exercício do magistério platônico em Atenas. Coloca o *Mênon* entre os diálogos iniciais da segunda fase *Eutidemo*, *Gorgias* e *Protágoras*. Justifica sua relação, por admitir que há um laço lógico de temas comuns (crítica à sofística perpassa os quatro ou o choque de paidéias, a ensinabilidade da virtude)

²⁵ Não podemos absolutizar o critério da presença de elementos do pitagorismo como algo exclusivamente do domínio de Platão, concebendo a imagem de um Sócrates histórico vazia de qualquer traço desta doutrina e disso fazemos mais um critério rígido de separação dos diálogos *platônicos* dos diálogos *socráticos*. A altura do item 3.2 do capítulo seguinte retomaremos este tópico.

²⁶ “diálogo que Platão escreveu aproximadamente nos anos 380 antes de Cristo, no momento em que atingia a plena maturidade de seu pensamento e de sua obra”. (...) “Em adotando como ordem de composição a seguinte seqüência e admitindo também que o panfleto que temos mencionado, sem dúvida que tenha sido composto ao longo deste mesmo período a data mais pausível da composição do *Mênon* se situaria em torno de 385”

enfeixando juntos o *Eutidemo*, *Protágoras* e o *Górgias*, aliás remontando, desse modo, a tetralogia de Trasilos.

Mesmo no caso dos diálogos *Górgias* e *Protágoras* que mantém com o *Mênon* estreitíssima relação temática (o problema da virtude, *episteme* e ensinabilidade daquela), posto que como afirma POLISELI, (2003, p.72) ser este último “um desdobramento da discussão da teoria da virtude iniciada no Protágoras” e que “com respeito ao conhecimento exigido pela verdadeira virtude, Sócrates dá a mesma orientação do Górgias, retomada no Mênon” (Idem, p. 76), isso não é suficiente para sustentar a tese que faz do *Mênon* continuação de outros diálogos do grupo como O *Protágoras* ou do *Górgias*. Isto porque, como protesta Croiset & Bodin (1949, p. 227) que:

“ (...) ce serait pourtant une erreur de croire qu'il reprenne simplement la même question sous une autre forme: en réalité, il y introduit des idées nouvelles fort importantes et il ouvre dans ses dernières pages des perspectives qui vont loin dans philosophie platonicienne. Beaucoup plus bref que les deux autres, moins riche d'épisodes et de caracteres, il a d'ailleurs dans sa simplicité de structure un grand charme littéraire”²⁷

Mais adiante, nessa mesma linha de raciocínio (Idem, p. 230), embora lembrando a ausência completa da teoria da opinião verdadeira no *Górgias*, determinante na última parte do *Mênon*, consideram: logicamente, com efeito, o *Mênon* completa o *Górgias*, mas implica ao mesmo tempo uma mudança no pensamento de Platão. Porque , no *Górgias*, todos os grandes homens de Estado atenienses são condenados em bloco, salvo Aristides, enquanto que os mesmos homens, no *Mênon*, são nominados com elogios.

Hare (2000, p. 36) demonstra que há claras antecipações da *República* no final do *Mênon*, quando se tematiza conhecimento e reta opinião.

Assim, podemos concluir que a mais provável data para a redação do *Mênon* seja mesmo os anos 80 do IV século a.C.

²⁷ “esse seria um erro que ele retoma a mesma questão sob uma outra forma: na realidade, ele introduz idéias novas muito importantes e abre nas suas última páginas perspectivas que levam longe na filosofia platônica. Mais breve que os outros dois, menos rico de episódios e personagens, tem, aliás, na simplicidade de sua estrutura um grande charme literário.

2.2 Da dramaticidade: data, cenário e personagens

Com propriedade anotou Goldschmidt em seu texto um lugar comum que bem traduz : os diálogos de Platão são dramas filosóficos (2002, p. 2) Do diálogo em si ver dramaticidade Koyré (Somos espectadores) “Le *Ménon* est un dialogue joué, comme une pièce de théâtre à laquelle nous assisterions” BRAGUE p.54.

2.2.1 Data e cenário

Para uma definição sobre a data dramática, podemos nos apoiar em algumas alusões históricas referentes ao personagem *Ménon*, especialmente quanto a sua idade.

Em verdade, muito provavelmente se trata da personalidade histórica de *Ménon de Farsalo*, homônimo do seu avô (aquele tessálio que ajudou o ateniense Címon na expedição contra Éion, recompensado mais tarde com a cidadania ateniense em 477 ou 476 a.C., Laertios, II,50 e Heródoto, VI, 72,1 e Plutarco, **Temístocles**, 20,1) e também do seu tio (que se achava em Atenas quando do início da guerra do Peloponeso).

A estada de *Ménon* em Atenas pode ser entendida e datada graças a Xenofonte que em sua **Helênica** (II,III,4) descreve que em 404 a.C., Lícofron, tirano de Feras, derrotou os tessálios que se lhe opunham, inclusive os larísseos. Cientes dos planos deste tirano de fazer aliança com espartanos para dominar toda a Tessália, os aristocratas de Farsalo, enviaram *Ménon* a Atenas em busca de apoio. *Ménon* para lá se dirigiu possivelmente ao final de 403 a.C., quando a democracia foi restaurada. Na seqüência, noticia-se na *Anabase* (II, 6, 21 ss) de Xenofonte que *Ménon* está na primavera de 401 a.C. por estar em Colosso na iminência de participar da expedição de Ciro contra Artaxerxes.

Por outro lado, Sócrates se dirige a Mênon declarando: “és belo ainda e ainda tens apaixonados” (73b5), o que pressupõe seu principal interlocutor ser ainda jovem.

Além disso, a participação de Anitos, tradicional democrata ateniense, como um interlocutor da última parte do diálogo, que em 399 a.C. se apresentará como um dos acusadores no processo contra Sócrates, só faz sentido num contexto entre 403 a.C. (retomada do poder pelos democratas) a 399 a.C. (morte do mestre de Platão), fazendo compreensível a advertência de *Mênon* a Sócrates(80b4).

Daí, a suposição mais plausível seja aquela que contextualiza entre janeiro e fevereiro de 402 a.C. a data dramática, isto porque a iniciação nos pequenos mistérios se dá em fevereiro enquanto nos grandes mistérios em setembro (Mênon, 76e8-10 e cf. Sharples, 1991, p.137)

Confirmando isso, assinala Brague (1978, p. 190). que “Le climat general du dialogue est à la décadence de la cité. La date dramatique, que l’on peut fixer à fevrier 402”, mostrando logo adiante (Idem, p. 126) a coincidência do *Mênon* e do *Banquete* terem como período do ano a mesma data dramática (as Lénéennes), tendo este diálogo ocorrido em 416 a.C., enquanto que aquele em 402 a.C. Tamém Stone (2005, p. 84) cita 402 a.C. como data dramática. Brague ainda (ibidem, 196-199) tenta apresentar uma interpretação sobre o significado do contexto geográfico do diálogo das referências às localidades de Atenas e das cidades-estados da Tessália.

Quanto à data e local dramáticos, Samaranch (1969, p.437) nos diz que “não é fácil, nem possível, determinar com exatidão a data em que parece ter lugar o diálogo. O que se pode dizer é que Górgias já tenha estado na Tessália e que Protágoras já tivesse morrido (...) Haveria que situá-lo, pois, nos últimos anos da guerra do Peloponeso [431-404 a.C.]

Iglésias (2001, p. 13) informa que a presumida data dramática do diálogo foi

[...] fixada por J.S. Morrison (“Meno of Pharsalus, Polycrates and Ismenias”, *Classical Quartely*, XXXVI (1942) pp. 57ss), seguido de R.S. Buck (*Plato’s*

Meno, Cambridge, 1961, p. 120ss) e outros, em fins de janeiro ou começo de fevereiro de 402 a.C.

No que se refere ainda ao cenário, há uma indeterminação. Embora Mênon esteja hospedado em Atenas em casa do democrata Anitos, não há nenhuma evidência que o diálogo tenha se desenrolado aí. Pelo contrário, Em 89e, Platão informa que o encontro público entre Mênon e Anitos se deu por acaso, o que torna mais plausível ser o cenário da conversação algum espaço público, um ginásio, a agora, como costumeiramente se deram a maioria dos diálogos.

2.2.2 Personagens

Os quatro personagens, Sócrates, Mênon, escravo de Mênon e Anitos, participam da dinâmica do diálogo que se desenrola basicamente na interlocução entre Sócrates e Mênon e sempre um personagem por vez (compare-se, por exemplo, com outros diálogos em que a conversação se dá em envolvendo mais pessoas e há mais intervenções quase simultâneas. No caso do Mênon, além dos períodos iniciais e finais em que o diálogo é entabulado entre o personagem-título e Sócrates, há um momento em que Sócrates conversa com Mênon e seu escravo e num outro em que conversa com Mênon e com Anitos). Poderíamos seccionar o diálogo em quatro partes, seguindo o critério de participação de personagens, do seguinte modo: 1) numa primeira fase da estrutura total do diálogo (70a até 82a), a conversa se dá entre Mênon e Sócrates; numa parte intermediária (82b3 até 85b), em que surge a figura do escravo de Mênon; numa terceira parte quando Anitos comparece e passa a integrar a conversa (“Tu pois, Ânito, junta-te a nós, a mim e a teu hóspede Mênon...”), 90b4, retirando-se exasperado à altura da linha 95a1; e como última seção, a interlocução retoma a configuração inicial, isto é, entre Mênon e Sócrates (95a2 até 100c2).

Nos capítulos 4 e 5, analisaremos a participação intelectual dos interlocutores no que diz respeito à passividade ou atividade na relação com aquele que se configura como o mestre-condutor do diálogo (Sócrates). Por ora, tentaremos estabelecer um perfil sócio-histórico-psicológico de cada um, a inicial por aquele que empresta seu nome ao diálogo.

MÊNON

Não se deve confundir o Mênon, interlocutor de Sócrates, com seu tio Mênon da Farsália (que se achava em Atenas no início da Guerra do Peloponeso), tampouco com outro Mênon de Farsália (avô do personagem deste diálogo que teria ajudado o ateniense Cimon em 476). Canto-Sperber (1993, p.331) transcreve a árvore genealógica hipotética da família de Mênon proposta por R. S. Bluck em sua tradução do *Mênon* publicada em 1961 pela University Press de Cambridge.

No *Menon*, (76e6) quando Sócrates conversa com ele chamando-o “ὁ παῖς Ἀλλεξιδήμου” (Ó filho [menino] de Alexidemo), evidencia-nos, assim, expressamente, da filiaridade que tem com líderes tessálios colaboradores dos persas.

Na Introdução, como já mostramos, há um efeito homófono e homógrafo produzido por Mênon e memória, intencionalmente colocado por Platão pela irônica fala de Sócrates escrita a altura das linhas 71c8-9: Οὐ πάνυ εἰμι μνήμων, ὦ Μένων (...não tenho lá boa **memória, Mênon**)” (Platão, 2001, p. 20, grifo nosso).

Poderíamos estender esse jogo com as palavras. Talvez o nome Mênon seja oriundo do verbo Μένω (cf. Bailly, 2000, p. 1258-1259) permanecer, ficar, estar fixo, sedentário, “rester de pied ferme”, estar firme, habitar, esperar, esperar a pé firme. Como o participio ativo Μένων poderia significar “aquele que permanece”, por conseguinte, associa-se semanticamente ao campo da memória (permanência no tempo). Na mitologia temos

Μέμνων, Mémnon, filho de Aurora (Odisséia, IV, 187) e **Μνήμων**²⁸, Mnémon, “Aquele que recorda”, **servidor** entregue a Aquiles por sua mãe, a deusa Tétis, para sempre lembrá-lo do vaticínio do oráculo quanto ao condicionamento de sua morte à morte de um filho de Apolo (cf. Grimal, 2005, p. 302 e 316).

Nesta mesma linha de raciocínio, Vernant, lembrando Gernet, abre elucidativa nota em seu texto (2002, p.136-137), assim informando:

“Como observa Louis Gernet (“Les temps dans les formes archaïques du droit”, *Journal de Psychologie*, 1956, nº 3, p. 404), a instituição do *mnémon* – personagem que conserva a lembrança do passado em vista de uma decisão de justiça – repousa, enquanto não existe ainda a forma escrita, na confiança da memória individual de uma “recordação” viva. É somente mais tarde que o termo poderá designar magistrados destinados à conservação dos escritos. De resto, o papel do *mnémon* não é limitado ao plano jurídico. Louis Gernet assinala que ele é a transposição de uma prática religiosa. **Na lenda, o *mnémon* figura como servidor de heróis: constantemente ele deve lembrar ao seu mestre, de memória, uma senha divina, cujo esquecimento leva à morte** (Plutarco, *Questões gregas*, 28). O *mnémon* pode ter também uma função técnica (Odisséia, VIII, 163), político-religiosa (Plutarco, *Questões gregas*, 4), de organização do calendário religioso (Aristófanes, *Nuvens*, 615-26). A observação de L. Gernet é válida em todos os planos: “Pode-se perguntar se, no estado da forma escrita, a função da memória não está um pouco em regressão” (grifo nosso)

O detalhe aqui é que Mnémon é um servidor, enquanto que Mênon interlocutor de Sócrates tem a sua disposição servidores, destacando um deles para demonstração feita por Sócrates quanto à eficácia da educação de conhecimento por amamnese.

No capítulo 5 retomaremos a associação do nome de Mênon com Mémnon, filho de Aurora.

Sócio-historicamente Mênon é um jovem tessálio, rico, pois que viaja acompanhado por comitiva de servidores, como anunciado no início do diálogo. Os tessálios se notabilizaram como os mais ricos que os gregos (cf. Canto-Sperber p.212, 18-26). Em 78d2-3, Sócrates informa através de aposto irônico que “ὡς φησι Μένων ὁ τοῦ μεγάλου βασιλέως πατρικὸς ξένος” (“segundo diz Mênnon, o hóspede, por herança paterna, do grande rei [da Pérsia]”).

²⁸ É importante atentar para a mudança do ε ao η, o que implica um deslocamento da noção de permanência para a de memória (μνημ-) propriamente dita.

Mênon sofre apresentação em perfis psicológicos bastante discrepantes.

Koyré (1988, p.26), o descreve como um acomodado, intelectualmente indolente afirmando que “Mênon não sabe pensar: justamente porque a verdade não lhe interessa. Porque pensar, procurar a verdade, procurar na alma a ‘recordação’ do saber esquecido, é uma coisa difícil, é um assunto sério e implica esforço”

Xenofonte, em seu **Anabase** (1970, p. 121-123), livro II (6), itens 21 a 29, tece um retrato de Mênon com traços do que há de pior na condição humana, assim o escrevendo:

“Ménon de Thessalie ne dissimulait pas son désir ardent des richesses, son désir du commandement pour recevoir davantage, son désir des honneurs pour faire plus de profits. Il ne cherchait à être l’ami des plus puissants, que pour s’assumer l’impunité dans ses méfaits. Pour arriver à ses fins, la route la plus courte à ses yeux était le parjurie, le mensonge, la fourberie; pour lui, simplicité et droiture étaient synonymes de naïveté...”

Ao se ler D. Laértios II,50 (1987, p.60), fica clara a razão de observações como essas, dada a relação inamistosa entre Xenofonte e Mênon, ou pelo menos da animosidade entre este discípulo de Sócrates e o tessálio, ambos, lembremos, comandantes. P. Friedländer baseia-se nesta descrição tão negativa para suspeitar que Platão tenha deliberadamente escolhido este personagem por “sarcasmo”, justamente para debater sobre umas das questões mais discutidas então: a ensinabilidade da **virtude** (cf. Iglesias, 2001, p.15).

Croiset e Bodin (1949, p.227), citando Plutarco (**Sobre o grande número de amigos**, I) informa que Mênon chegou a se tornar sofista. No entanto, os tradutores franceses apresentam um perfil mais construtivo do interlocutor de Sócrates, colocando-o discípulo de Górgias, como alguém que não tem a habitual presunção de saber tão associada aos sofistas. É respeitoso com Sócrates, que o trata sob a condição de amigo, a ponto de ao final do diálogo Mênon está preparado para se fazer discípulo do irreverente pensador ateniense, nunca um adversário (Cf. Idem, p. 228). Aliás, em todo o diálogo, Sócrates o trata como alguém que é muito íntimo e porta-voz do pensamento dos sofistas, sobretudo, do seu mestre Górgias, a quem defende, constantemente ao longo do diálogo. Vejamos nas linhas 95c1-4, quando lhe é

perguntado sobre a convicção de muitos sofistas de que são mestres da virtude e competentes para ensiná-la:

“Sócrates - Mas, e esses sofistas, os únicos precisamente que apregoam <isso> , a ti parecem ser mestres da virtude ?
 Mênon – Bem, Sócrates, de Górgias, o que mais admiro é que jamais o ouviria professando isso, mas ri-me mesmo dos outros quando os ouve professando <isso>. Antes, sim, acredita que é em falar que é preciso fazer hábeis os homens”
 (Platão, 2001, p. 93)

Méron (1979, p. 118) reconhece em Mênon um espírito pobre e pergunta quanto a razão que levou Platão a lhe dar o papel que exerce no diálogo. Admite que poderia demonstrar a dificuldade sofrida por Sócrates no seu apostolado filosófico. Mais adiante (p. 119) destaca a superficialidade e o desengajamento do rico tessálio, mero reproduzidor amorfo de idéias correntes em comparação com outros interlocutores mais aguerridos, afirmando que Mênon “se contente de donner des définitions, où il n’engage ni ses convictions, ni son amour-propre, contrairement à un Calliclès ou un Thrasymaque, (“se contenta em dar definições, nas quais não aplica nem suas convicções, nem seu amor-próprio, contrariamente a um Cálicles ou um Trasímaco”).

Merece da parte Sócrates tratamentos como o de καλὸς (belo, 76b5), ὑβριστής (impudente, 76a9) , πανοῦργος (traíçoeiro, 82a), além do já citado título irônico de “hóspede do grande rei” .

SÓCRATES

Sabemos que a polêmica em torno do Sócrates real continua, mas entendemos, que, partir da imagem oferecida por Platão em seu *Menon*, é suficiente para iniciarmos, pelo menos, para o escopo desta pesquisa.

Justa é a indagação: por que, em se tratando do Sócrates-mestre, a opção pelo testemunho de Platão, sabido que é a existência de outros como o do seu discípulo-historiador Xenofonte ou o de Aristófanes, comediógrafo contemporâneo ao jovem Sócrates que chega a retratá-lo de modo caricato em *As Nuvens*, ou ainda dos socráticos menores como o filósofo cínico Antístenes, também discípulo direto do mais famoso pensador ateniense, Aristóteles? Afora estes, há ainda os olhares mais próximos do nosso tempo sobre Sócrates como os de Hegel, Kierkegaard, Nietzsche, Bergson e Gabriel Marcel.

Considerando a *questão socrática*, como definir com rigor, precisão, uma personalidade, cujos dados históricos são ainda objeto de controvérsia, por força dos encontros e desencontros das fontes a ele referidas? Como retratar um mestre que se recusou a sê-lo?

Sócrates pode ser abordado por diversos ângulos, desde o mais óbvio e consagrado, como o de filósofo, ao de fundador da ética, do pai da metafísica, de pensador dos conceitos, do mártir da filosofia, etc. Mesmo se fixando em um só desses papéis como o de filósofo, por exemplo, poderíamos elencar vários olhares como o de Platão, Xenofonte, Aristóteles,... Muito embora, haja também quem admita que Sócrates seja inclassificável (HADOT, 1999, p. 57)

Sem se posicionar ante a chamada questão socrática, é de se perguntar quanto ao Sócrates histórico no personagem descrito no diálogo *Mênon*, posto que este é reconhecido como diálogo da juventude, ou no máximo, intermediário ou de transição da produção do jovem ao maduro Platão.

Um dado é certo: o Sócrates do *Mênon* ainda aplica o *elenkhos* e a maiêutica, no caso pela anamnese.

Não compactuamos com estudiosos qual o professor José Trindade Santos que atribuem ao Sócrates do *Menon*, a condição de mero personagem, haja vista serem os

diálogos, para ele, repito, meras obras ficcionais, sem nenhum compromisso com a historicidade dos envolvidos no drama (cf. Santos, 2008a, 10-11).

Canto-Sperber (1993, p.34-36) vê diferenças no Sócrates do *Mênon* daquele descrito nos primeiros diálogos: mais inclinado à pesquisa (zétesis), um Sócrates competente em matemática, aparentemente valoriza os homens da política e é mais afirmativo, isto é, manifesta menos sua força crítica.

Enfim, por tudo isso, é compreensível que aceitemos o Sócrates do testemunho de Platão, conforme descrito no *Mênon*, como um perfil plausível para o que se imagina de um Sócrates histórico. Ademais, o mestre de Platão aqui comparece o mais didático possível.

ANITOS

Este personagem da penúltima parte do diálogo é mesmo cidadão ateniense, rico curtidor de peles, acusador de Sócrates na *Apologia* em que é citado várias vezes (29c, 30b, etc.). Aqui aparece como hospede de Mênon, estrangeiro com boas relações com a elite política da cidade-estado de Platão.

No *Mênon*, Sócrates elogia ironicamente Anitos por ser filho de pai rico, Antemion, e bom educador. Por sua vez, Aristóteles, em *Constituição de Atenas* (XXVII, 5) (2007, p.75-76) acusa-o de ter sido o primeiro a corromper o tribunal. Autoritário, bilioso e inadaptado à dialética, crítico do sofistas, se retira abruptamente do diálogo sem se despedir (95a1), não sem antes advertir Sócrates para que *tenha cuidado* (94e5).

Sua presença no *Mênon* pode estar indicando a dificuldade do filósofo em dialogar com poderosos, lembra Santos (cf. 2008a, p. 102)

Esse democrata e anti-intelectual tinha motivos para hostilizar o pensador desconstrutor de valores tradicionais como Sócrates. Canto-Sperber, em seu estudo sobre o *Mênnon*, aponta as várias razões disso (cf. 1993, p. 29-34).

ESCRAVO

Dos três interlocutores que dialogam com Sócrates no *Mênnon*, o escravo é o segundo na seqüencial temporal do diálogo. No momento do diálogo-interrogatório, Sócrates pergunta e responde a Mênon, pergunta também ao escravo, mas não há interlocução direta entre Mênon e seu escravo: há um único comando vocativo –imperativo(–Tu aí, vem cá!, 82b3)

Diferentemente de Mênon e Anitos, observamos que ao escravo, além de não ser nominado, também nada se diz de sua ascendência (Mênon é filho de Alexidemo, 76e6, e Anitos, filho de Antémion, 90a1-2)

Talvez por isso, Duhot (2004:39), com razão, escreve que :

“O escravo não é um ser humano no sentido pleno. Na antiguidade, não se define o homem biologicamente, mas socialmente (...) O próprio Sócrates não partilhava o preconceito corrente – embora não universal- que impedia de ver um ser humano no escravo. É um jovem escravo que no *Mênnon* serve para mostrar que o homem encontra o conhecimento no fundo de si mesmo”

Seria realmente escravo o jovem servidor de Mênon? A primeira palavra que a ele se refere (82b1) é *ακολούθων* (acólito, acompanhante). A partir de 82d9, é tratado como *παῖ* (menino, moleque). Não se usa nenhum designativo específico para escravo como *δοῦλος* ou *δραπέτης* (escravo fugitivo) ou *ανδράποδον* (cf. Bailly, 2000, p.148 , prisioneiro de guerra reduzido a escravidão).

Depreende-se que no grego, pelo menos no período clássico ou como nas civilizações do mundo antigo, escravo e criança se confundiam pela irrelevância social numa sociedade centrada no indivíduo masculino adulto. O estatuto próprio da criança como

indivíduo de igual valor social só se define positivamente na modernidade com Jean-Jacques Rousseau.

Talvez Platão tenha usado um termo preciso, excluindo outros sinônimos para escravo com conotação própria.

Ao ser indagado por Sócrates se o acompanhante é grego e fala grego (82b4), Mênon responde, seguro, “Πάνυ γε σφόδρα, οἰκογενής” , quer dizer, “Com toda a certeza: é nascido em casa”(Platão, 2001, p. 52-53). Isso significa que nem foi capturado, tampouco comprado (Cf. C-Sperber, 1993, p. 33), é um *penestes*, espécie de servidor.

Platão também utilizou o vocábulo *país*, por exemplo, no *Cármides* 155b1 (“ E virando-se para um dos criados: - **Menino**, lhe falou, chama Cármides...” (Platão, 2007, p.121) e no *Banquete* 175a2 (“ Não vais procurar Sócrates e traze-lo aqui, menino ? exclamou Agatão”, Platão, 1987, p. 9). Isso, sob um olhar psicológico, revela que crianças e escravos estavam sob a mesma valorização negativa na antiguidade clássica.

No final do *Lísis*, (223a-b , Platão, 1995, p. 61-62) descreve os escravos como indivíduos grosseiros, estrangeiros que, estupidamente, retiram os adolescentes do ambiente de aula. Os historiadores da educação antiga, confirmam este triste perfil dos *condutores* dos meninos às escolas e mestres.

No entanto, no caso do *Mênon*, o jovem servidor parece já íntimo da família de seu amo e bastante inteligente para acompanhar as questões propostas por Sócrates. É sabido que a intimidade e a magnanimidade de muitos senhores, concorriam para isso. Ademais, o servidor em nenhum momento do diálogo recebeu títulos exclusivos para escravos.

Por fim, há ainda outros personagens citados no decorrer do diálogo. Dentre eles, destaca-se pelo número de ocorrência, Górgias (70b3, 71c5,71c8 , 79e6).

“E também não dissemos que a reminiscência difere da memória?”

Sócrates (Platão, *Filebo* 34b, 1974, p. 135)

3 DA REMINISCÊNCIA

Em bom grego, reminiscência se diz ἀνάμνησις (*anámnēsis*), isto é, anamnese, palavra ainda hoje corrente na medicina, sobretudo, na homeopatia e na área da saúde mental, especialmente na psicologia e psicanálise. Sua significação permanece girando em torno do campo semântico a ela consagrado por Hipócrates²⁹, isto é, traduz a disposição do terapeuta em convocar o paciente a recordar fatos, sintomas, etc. de sua vida, às vezes, desde a mais tenra infância, ou a depender do paradigma, até de vidas pregressas, ou ainda na psicologia analítica junguiana em se recordar os sonhos, sempre na tentativa de se identificar as matrizes do quadro patológico em exame ou autodescobrimento. Também ancorada no universo onírico e na busca de matrizes patológicas na infância, bem como no binômio esquecimento-lembrança na perspectiva dos aspectos inconscientes da memória, a terapia psicanalítica valoriza sobremaneira a anamnese e, por isso, com propriedade escreveu o historiador finlandês M. J. Tenku que “ la doctrine platonicienne de la Réminiscence ressemble à la psychanalyse freudienne. Pour Freud, la sagesse est la découverte qu’on connaît ce qu’on pensait ne pas connaître. Pour Platon, l’aspect socratique de la sagesse est de savoir qu’on ne sait pas ce qu’on croyait savoir alors que son aspect positif est identique à la conception freudienne de la sagesse”³⁰ (apud Paise, 1978, p. 14).

²⁹ Neste mesmo campo semântico, há ainda no universo médico psiquiátrico a **amnésia** ou **amnesia**, isto é, esquecimento, ou diminuição considerável ou perda total da memória e ainda a **ecmnésia** ou **ecmnesia**, ou seja, o esquecimento de fatos a partir de um certo marco existencial, mantendo-se os registros a este anteriores. Esta pequena amostra revela como a nomenclatura médica conserva as raízes gregas.

³⁰ “a doutrina platônica da Reminiscência se assemelha à psicanálise freudiana. Para Freud, a sabedoria é a descoberta que se conhece aquilo e que se pensava não conhecer. Para Platão, o aspecto socrático da sabedoria é saber que não se sabe o que se pensava saber, daí que seu aspecto positivo é idêntico à concepção freudiana de sabedoria”

É por demais conhecido o aforismo de Hipócrates em que diz: “ A vida é breve, a arte é longa, a ocasião escapa, o empirismo é perigoso e o raciocínio é difícil”. E conclui que “É preciso não só fazer o que convém, mas também **ser ajudado pelo paciente**” (Hipócrates *apud* Chauí, 1994, p. 126, grifo nosso). Quanto a essa ajuda oferecida pelo paciente, lembra Chauí (Idem, 1994, p. 126-127) que a contribuição da parte do examinado é “sua memória. O médico antigo praticava a *anamnese*, isto é, a reminiscência. Por meio de perguntas, o médico fazia o paciente lembrar-se de todas as circunstâncias que antecederam o momento em que ficara doente e as circunstâncias em que adoecera, pois essas lembranças auxiliavam o médico a fazer o diagnóstico e a receitar remédios cirurgias e dietas que correspondiam à necessidade específica da cura do paciente”

É sabido das estreitíssimas relações em Platão entre filosofia e medicina. Veja-se, por exemplo, o paralelo entre cultura do corpo e da alma, respectivamente conduzidas pela medicina e pela retórica, nas passagens 464b ss até 465b e 501a-b do *Górgias* (a medicina como arte da cultura do corpo ao lado da ginástica e a distinção da medicina da culinária e a bajulação, prazer) e 270c-d do *Fedro* (medicina e retórica e referência expressa a Hipócrates), dentre outras citações, e filosofia e doutrinas religiosas, posto ser Apolo inventor da arte da adivinhação (*μαντικήν*) e da medicina (*ἰατρικήν*) . Ademais, como principal fundamento para a reminiscência é a alma e sua imortalidade e, como aponta Véron (cf. 1987, p. 46, 58), Platão bebeu na fonte da medicina grega de seu tempo, onde se inspirou para elaboração de seus conceitos como *ψυχή* e *κάθαρσις*, bem como a imbricada relação entre eles, presente, inclusive, em sua teoria do conhecimento.

Por outro lado, é tentadora a atitude de focar a reminiscência nas concepções correntes filosóficas ou teológicas contemporâneas. No entanto, não buscaremos aqui apoiar-se numa teoria filosófica da memória, qual a bergsoniana, por exemplo, nem tampouco ou simplesmente desviar-se para o campo de teologias baseadas na metempsychose ou

palingenesia. Não cabe aqui reeditar o dilema pensado por Grassi se a reminiscência é uma “teoria religiosa ou filosófica” (Grassi, 1932, p.94ss) ou como escreveu Vlastos (Day (org.), 1994, p. 104) que “The theory of recollection in the *Meno* is the work of profoundly religious spirit united with a powerful philosophical mind” (A teoria da recordação no *Mênon* é o trabalho de um profundo espírito religioso unido com uma poderosa mente filosófica”, embora, indiscutivelmente, o misticismo pitagórico seja uma das fontes da mesma.

Além disso, as histórias do pensamento e da educação têm, desde os tempos primitivos, mas sobretudo a partir do período clássico da antiguidade, privilegiado a relação entre conhecimento, memória e recordação. Perseguir essas pistas implicaria uma nova linha de investigação.

Contudo, a boa lógica e a exigüidade de tempo exigem que nos restrinjamos ao que se entende por reminiscência no contexto clássico, especialmente no platonismo e, neste, especificamente no *Mênon*. Afinal, o eixo da investigação que perpassa este trabalho, ainda que esteja enraizado na concepção de alma em Platão, reside na conseqüente articulação desta com o problema do conhecimento e o processo de ensino-aprendizagem no contexto do diálogo referido por força da anamnese.

Portanto, doravante, a anamnese será investigada numa perspectiva gnoseológica no platonismo, sob o viés das letras clássicas, isto é, transcendendo o estritamente filosófico, buscando elementos filológicos, semântico-linguísticos e históricos que façam luz ao problema.

Neste capítulo, buscamos claramente delinear a reminiscência em Platão, distingui-la da memória, investigar seus fundamentos no mito, na poesia e na religião do período clássico da história da Grécia e, inevitavelmente, analisá-la aqui acolá como a mesma se dá no corpo do *Mênon* e, quanto possível, em outros diálogos platônicos, pois a experiência da gênese do conhecimento por anamnese será melhor descrita e comentada nos capítulos seguintes, ao ser

enfocada a demonstração dada por Sócrates da possível reminiscência alcançada pelo escravo de Mênon. No caso do capítulo em curso, desenvolveremos os seguintes tópicos:

3.1 – Do problema da reminiscência: significação e tradução.

3.2 – Dos fundamentos mito-poético-religiosos da reminiscência.

3.1 – Do problema da reminiscência : significação e tradução

Considerando que a referência para compreensão da reminiscência é a seção central do *Mênon* (79e7 até 86c6) quando Sócrates precipita este conceito para superar o paradoxo erístico proposto por Mênon (81a1ss), precisamos, de partida, definir os limites semânticos para o vocábulo correspondente ao conceito no contexto do diálogo em questão.

A transcrição a seguir, do trecho referido acima, bem demonstra o uso do conceito de reminiscência, determinante para compreensão desta parte do diálogo:

“ SÓCRATES - (...) Sendo então 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 de admirar, tanto com respeito à virtude quanto aos demais, ser possível a ela **rememorar** aquelas coisas justamente 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** (...)

MÊNON - Sim, Sócrates. Mas que queres dizer com isso, que não aprendemos, mas sim que aquilo que chamamos de aprendizado é **rememoração**? Podes ensinar-me como isso é assim?

SÓCRATES - Inda há pouco te dizia, Mênon, que és traiçoeiro; eis agora que me perguntas se posso te ensinar – a mim, que digo que não há ensinamento mas sim **rememoração** (...)

(PLATÃO 2001, p. 51-53, trad. M. Iglesias, grifo nosso)

Nesse caso, como traduzir ἀνάμνησις com precisão conceitual e fidelidade semântica ao contexto em que se apresenta no *Mênon*, já que na extensão da obra de Platão, constata-se uma certa polissemia para a palavra em questão ?

Partindo-se do nosso diálogo-referência, computa-se em dezesseis vezes a apresentação do substantivo *anámnēsis* ou de outras palavras a ele correlatas.

Há três ocorrências de *anámnēsis*, duas na seção específica: pela primeira vez em 81d5; pela segunda vez em 81e4; e, por último, 98a4 (“ E isso, amigo Mênon, é a reminiscência, como foi acordado entre nós nas coisas <ditas> anteriormente”). Quanto a outras palavras oriundas do mesmo radical, temos mais treze ocorrências, algumas aquém ou além do corte anunciado para estudo do diálogo:

1. 71c10 (ἀναμνησον recorda-me, verbo αναμιμνησκειν no infinitivo)
2. 73c7 (ἀναμνησθῆναι reavivar a lembrança)
3. 76b1 (ἀηαμνησθεῖς relembrar)
4. 81c8-9 (ἀηαμνησθῆναι rememorar)
5. 81d2 (ἀναμνησθέντα <alguém> rememorando)
6. 82a2 (ἀνάμνησιν rememoração)
7. 82b7 (ἀναμιμνησκόμενος ele < o escravo>rememorando)
8. 82e12 (ἀναμιμνησκόμενον ele < o escravo>rememorando [progressivamente])
9. 82e13 (ἀναμιμνήσκεσθαι rememorar)
10. 84a4 (ἀναμιμνήσκεσθαι rememoração)
11. 85d7 (ἀναμιμνήσκεσθαί rememorar)
12. 86b4 (ἀναμιμνήσκεσθαι rememorar) se rememorar
13. 87b8 (ἀναμνηστόν <coisa> rememorada, objeto da reminiscência [variante: ἀναμνηστός])

Como exemplos de anamnese, veja-se a seguinte ocorrência no *Mênon* (81d3-4):

“...τὸ γὰρ ἄν ζητεῖν ἄρα καὶ μανθάνειν ἀνάμνησις ὅλον ἐστίν”

“...o procurar e o aprender são, no seu total, uma **rememoração**” (Iglésias)

“... investigar e aprender são em geral **reminiscência**” (Sproesser)

“...o investigar e o aprender são exclusivamente **reminiscência**” (Gomes)

“...procurar e aprender não passa de **recordar**” (Nunes)

“...toda investigação e ciência são apenas simples **recordação**” (Paleikat)

“...o que se chama investigar e aprender não é mais que **recordar**” Vilela

“... porque la investigación y el saber no son en definitiva más que reminiscencias” (Saramanch)

“...car la recherche et le savoir ne sont au total que **réminiscence**” (Croiset-Bodin)

“...le fait de chercher et le fait d’apprendre sont, au total, une **reminiscence**” (Canto-Sperber)

“...car ce qu’on nomme chercher et apprendre n’est en somme que **reminiscence**” (Kérorkian)

“...Perché l’atto del ricercare e l’apprendere non è che **reminiscenza**” (Faggella)

“...the whole of searching and learning is **recollection**” (Sharples)

“...for searching and learning are just **recollection**” (Day)

“...for all enquiry and all learning is but **recollection**” (Benjamin)

Constata-se nessa análise comparativa que, preferencialmente na língua portuguesa, *anámnēsis* traduz-se como anamnese, reminiscência, rememoração, recordação; na espanhola *reminiscencia*; em francês *réminiscence* e na língua inglesa *recollection*.

Então, poderíamos adotar esses vocábulos na tentativa de mais fielmente expressar em língua vernácula o substantivo grego *anámnēsis* e respectivos verbos correlatos ?

Etimologicamente, podemos afirmar que ἀνάμνησις resulta da junção do prefixo ἀν (ἀ)-, isto é, “de novo”, ao rizoma μνησις (memória). Como correspondente em latim teríamos re- anteposto à raiz *mne*, daí *reminiscentia* derivado de *reminiscor*-ī (re + *miniscor*), da raiz *memini*, em grego μέμωνα (forma perfeita) e do radical *mnä*³¹ (cf.

³¹ (cf. Chantraîne, 1978, p.685 e 703 e Oxford Latin Dictionary (Londres, Oxford University Press, 1968, p.1610)

Chantraîne, p. 82 p.685-6,702-3 e Murachco, 2003, vol.1, p.537). Já o verbo ἀνάμνησκειν (“rappeler”, literalmente chamar novamente, fazer voltar, resultante de *re+appeler* (chamar), significa, portanto, evocar, lembrar, recordar, trazer à memória . Por sinonímia, poderíamos ainda citar ὑπομνήσκειν³². Como participios ἀναμνηστός (“objet de réminiscence”) e ἀναμνηστικός apto a lembrar suas memórias, apto a conservá-las) em oposição a μνημονιχός (cf. Des Places, 1964, p. 41-42 e Bailly, 2000, p.131).

Em grego, o substantivo ἡ ἀνάμνησις, derivado do mesmo rizoma ou tema do verbo de voz média ἀνάμνησκειν, traduz-se ao francês por *réminiscence* segundo Des Places (*Op. cit* , 1964, p.42). Bailly (2000, p.131) entende-o ainda como “action de rappeler à la mémoire, *d’où* souvenir”. (literalmente“ação de chamar [de novo, outra vez] à memória, daí recordação”) ou ainda a ação de chamar ou trazer de novo para a memória) ou a tradução “rappeler” re-appeler. Véron (cf. 1987, p.49), alinhado com Bailly e traduzindo ainda como *ressouvenir*, destaca como boa correspondente na língua francesa para este vocábulo grego a palavra “ramentevoir”, hoje em desuso, no entanto, mais próxima da origem latina, cujo significado é “posséder à nouveau par l’esprit” (possuir de novo pelo espírito, pela mente). Como correspondentes em espanhol, temos *reminiscencia* ou *rememoración*, em italiano *reminiscenza*, em inglês consagrou-se o correspondente *recollection* ao invés de *recall* ou *reminiscence* e em alemão *rück Erinnerung*. Em língua vernácula, anamnese ou anamnésia, reminiscência ou rememoração, recordação, lembrança e memória. Em síntese, grosso modo, o vocábulo reminiscência nomeia o ato de algo entrar de novo na memória.

Assim, doravante adotamos reminiscência (preferencialmente) ou rememoração como os melhores correspondentes de *anámnēsis* em língua portuguesa, evitando os vocábulos lembrança, recordação e quejandos, uma vez que estes sofrem forte conotação da idéia

³² Nietzsche (1998p. 11), no seu trabalho sobre diálogos de Platão anota ὑπόμνησις (traduzido para o francês como *ressouvenir*)

corrente na antiguidade clássica de localização da memória no coração, além da influência latina (coração=cor, cordis, do grego κῆρ, καρδία. No *Teeteto* (194c), Platão (2001, p. 115) lembra que “tudo o que transmite pelo canal das sensações vai gravar-se no coração da alma, como diz Homero”. Veja, por exemplo, expressões como *ex-cordis* ou *ex toto corde* consagradas pelos romanos no fecho de suas epístolas como “do fundo do coração”, “de todo coração”, “de coração” ou ainda verbos em língua neolatina como *de-corar*, isto é, lembrar de cor, trazer de memória, guardar conhecimentos, memorizar no coração, etc. A título de prova da persistência desta concepção na contemporaneidade, veja-se como no exemplo do cancionero popular brasileiro **Canção da América**, composição de Milton Nascimento e Fernando Brandt, em cuja letra se registra o seguinte verso: “Amigo é coisa pra se guardar no lado esquerdo do peito, dentro do coração”). Como partimos do substantivo ἀνάμνησις (re-memoração), nosso campo semântico deve orbitar em torno da memória e não de coração.

Na lista de sinonímia, há ainda o vocábulo lembrar (do latim *memorare*), verbo transitivo direto que significa trazer à memória; recordar e **relembrar/ relembração** ou ação de relembrar ou o resultado de tal.

Como possível antônimo de anamnese, temos a palavra esquecer (do latim vulgar *excadescere*, em grego ἐπιλανθάνεσθαι), isto é, deixar sair da memória, perder a memória de, tirar da lembrança, olvidar, perder a lembrança.

Considerando que não há na língua portuguesa, tampouco nas demais línguas neolatinas o verbo específico *reminiscer*, donde a sentença-título deste trabalho “aprender é recordar” escrever-se-ia “aprender é *reminiscer*”, admitimos aceitável rememorar, posto que remete diretamente à noção de memória, ao invés de relembrar ou recordar. Destacamos nesse

quesito que Caldas Aulete em seu **Dicionário da Língua Portuguesa** registra o neologismo *reminiscenciar*, cujo significado é “provocar reminiscências” (1958, p. 4350)³³

Há ainda uma outra acepção para reminiscência, consagrada pelo menos na Literatura e na tradição, como “lembrança incerta, sem reconhecimento do passado propriamente dito” (Russ,1994, p.252) ou “lembrança quase apagada, vaga recordação, incompleta ” (**MICHAELIS- Moderno dicionário da língua portuguesa**, 2002, p. 1813). Em francês “Souvenir imprecis où domine la totalité affective”, exemplificado pela frase “Une oeuvre pleine de réminiscences”³⁴(MICRO ROBERT, 1989, p.1095) ou *reminiscencia* com um sentido estrito de “recuerdo sin recocimiento , es decir, sin la consciencia del hecho que se trata de um recuerdo” ou, num sentido mais amplo, “ recuerdo incompleto, ya por confuso o vago, ya por no ser reconecido como tal” Foulquié (1967, p. 891), ratificado por Durozoi & Roussel que também afirmam ser a reminiscência “o retorno de uma lembrança que não é percebida como tal” (Durozoi & Roussel, 1999, p. 407).

Conceitualmente e no contexto da teoria do conhecimento em Platão, anamnese, sob m sentido estritamente técnico na gnoseologia, diz respeito a “aprendizagem interior” (Bluck apud Canto-Sperber, 1991,p. 163).

Ademais, é preciso que se distingua a **anamnésis** como “objet d’une reminiscence, qu’on peut se rememorer” (“ objeto de uma reminiscência daquilo que pode rememorar, Canto-Sperber, p. 369) e **mnèmè** como “Memoire, faculte de souvenir” (“memória, faculdade de lembrar, Idem, 1993, p. 370).

Por sua vez, é preciso ver como a anamnese se relaciona com memória e tempo, pois, quase sempre, toma-se as duas primeiras como sinônimos. A memória se dá no tempo cronológico, enquanto a anamnese se dá fora deste. Para Aristóteles, em seu tratado **Da**

³³ AULETE, Caldas. **Dicionário da língua portuguesa**. vol V. 4ª, Rio de Janeiro, Editora Delta, 1958. Recordar= tornar à trazer à memória, fazer lembrar vir de novo à memória (latim *recordare*)p. 4294 e RECORDAÇÃO = memória, lembrança, (latim *recordatio*) p. 4293

³⁴ “Lembrança imprecisa, onde domina a totalidade afetiva” “Uma obra plena de reminiscências”

memória e Reminiscência, a memória se dá no tempo, sempre a partir de evento passado, pois não há memória do presente, nem do futuro (cf. Aristóteles, 1967, p.894). É neste mesmo texto que o discípulo estagirita de Platão começa a refutá-lo logicamente. Dentre os vários pontos doutrinários rejeitados, Aristóteles nega, de algum modo, aquele que dá sustentação à sentença “aprender é recordar”.

Vernant (2002, p. 165) esclarece que:

“Em Aristóteles, por exemplo, a memória, *μνήμη*, e a reminiscência, *ἀνάμνησις*, são diferenciadas, sendo a primeira o simples poder de conservação do passado e a segunda, a sua revocação voluntária efetiva. Mas, uma e outra aparecem necessariamente ligadas ao passado; são condicionadas por um lapso de tempo; implicam uma distância temporal, a distinção de um anterior e de um posterior.”

No Fédon (76d), escreveu Platão que Sócrates pergunta à Símiias: “Vale então dizer que os homens se recordam daquilo que aprenderam num tempo passado?”, de quem recebe resposta afirmativa (Platão, 1987, p.80).

No *Mênnon*, Sócrates coloca o problema da reminiscência associado ao “quando”, no momento em que pergunta ao jovem tessálio discípulo de Górgias, após este ver a bem sucedida operação que resultou na reminiscência pelo servidor (85d9-86a10) :

Sócrates - E não é verdade ainda que a ciência que ele tem agora, ou bem ele adquiriu em algum momento ou bem sempre teve?

Menon - Sim.

Sócrates - Ora, se sempre teve, ele sempre foi alguém que sabe; mas, se adquiriu de algum momento, não seria pelo menos na vida atual que adquiriu, não é? ou alguém lhe ensinou a geometria? <pergunta> porque ele fará estas mesmas <descobertas> a respeito de toda a geometria e mesmo de todos os outros conhecimentos sem exceção. Ora, há quem lhe tenha ensinado todas estas coisas? <pergunta-te> porque estás, penso, em condição de saber, quanto mais não seja porque ele nasceu e foi criado na tua casa.

Mênnon - Mas eu bem sei que ninguém jamais <lhe> ensinou.

Sócrates- Mas ele tem ou não essas opiniões?

Menon - Necessariamente <tem>, Sócrates, é evidente.

Sócrates- .Mas se não é por ter adquirido na vida atual <que as tem>, não é evidente, a partir daí, que em outro tempo as possuía e as tinha aprendido?

Menon - É evidente.

Sócrates - E não é verdade que esse tempo é quando ele não era um ser humano?

Mênon -Sim

Sócrates - Se, então, tanto durante o tempo em que ele for quanto durante o tempo em que não for um ser humano, deve haver nele opiniões verdadeiras, que, sendo despertadas pelo questionamento, se tornam ciências, não é por todo o sempre que sua alma será<uma alma> que<já> tinha aprendido? Pois é evidente que é por todo o tempo que ele existe ou não existe como ser humano.” (Platão, 2001, p. 65, 67)

Um perfeito paralelo a esta última fala de Sócrates (*Mênon* 86a6-10), encontramos no *Fédon* (76d), quando Sócrates afirma que “Vale então dizer que os homens se recordam daquilo que aprenderam num tempo passado?”, ao que Símiias responde: -Necessariamente. (Platão, 1987, p. 80)

Ainda Vernant (Vernant, 2002, p. 161) ancorado em uma perspectiva mais mítica, assinala que :

“Saída do tempo, união com a divindade: encontramos estes dois traços da memória mítica na teoria platônica da *anámnesis*. Em Platão, o relembrar não concerne mais ao passado primordial nem às vidas anteriores; tem como objeto as verdades cujo conjunto constitui o real (...) A memória não é ‘pensamento do tempo’, é evasão para fora dele”

No entanto, em nota imediata a esta observação, acatando Léon Robin, admite que “Se é bem verdade que a *anámnesis* se produz no tempo, pois “(...) ela tem como objeto uma realidade de ordem intemporal, e cuja contemplação foi dada à alma fora do tempo da vida humana”

Não devemos confundir reminiscência com mera recordação de eventos e informações periféricas, superficiais. É claro que há interpretações do *Mênon* que tentam ver apenas afloramento de registros inconscientes. A expressão transcrita acima e também presente no *Mênon* (“E não é verdade que esse tempo é quando ele não era um ser humano ?” [86a]) inibem qualquer conclusão neste sentido. O esforço de recordar implica a busca pela verdade . Por isso, comenta Groz (1997, p. 70):

“a *anamnésis* (sic), longe de nos religar a um passado, religa-nos à verdade, isto é, ao mundo das idéias, ou melhor ainda, ao Ser imutável e eterno. Não é um

instrumento de conquista do passado, de um certo poder sobre o tempo, portanto; é instrumento para a conquista do saber

No mundo antigo, além do já citado uso médico da memória, esse dom da deusa Mnemosyne, tinha ainda uma função para a mesma em que se combina à estilística e gnoseologia: a arte da memória praticada por mestres e alunos, oradores, poetas, políticos e advogados, sendo inclusive, retomada no Renascimento por pensadores como Giordano Bruno que viveu treinando pessoas pela técnica da “Arte da Memória”. A necessidade de se pronunciar longos discursos sem recorrer a leitura de anotações ou do texto integral do mesmo, de internalizar conhecimentos ou lições ou ainda de declamar poemas enormes como um, vários ou todos os cantos de um dos poemas de Homero, por exemplo, levou ao esforço da memorização ou criação do que hoje denominamos como “memória artificial”. Ao lamentar o esforço que se dispensaria para se decorar os nomes dos arcontes desde o tempo de Sólon, Sócrates ouve de Hípias que “Basta-me ouvir uma só vez cinquenta nomes seguidos, para retê-los”, ao que o mestre de Platão reage, ironicamente conformado: **Esqueci-me** de que conheces a mnemotécnica (Platão, Hípias Maior, 285e, 2007, p. 374, grifo nosso). No *Filebo* (33c-35e, 38c-39c), Platão distingue *anamnesis* da *mneme*; com em bela passagem irônica assemelhada à anterior, ao escrever: “Mas já tinha me **esquecido** (como era de se esperar...) de sua arte mnemônica, na qual você acha que é o mais brilhante” , destacando, assim, a muito valorizada mnemotécnica, desta vez no *Hípias Menor* (368b, Platão, 2007, p. 71); no *Cármides* (159e-160a), a pergunta de Sócrates, fazendo com que seu interlocutor concorde que é mais bonito recordar e rememorar com rapidez do que com lentidão, dá mostra do prestígio dessa arte; no *Fedro* (249c-251e), é a vez da análise da reminiscência no discurso sobre a alma; na *República*, livro X (617d-612b), o soldado panfílio Er, em retornando ao corpo como ressurrecto, mostra como “Nas águas do *Léthe* as almas perdem a lembrança das verdades eternas que elas puderam contemplar antes de voltar

para a terra, e que a *anámnēsis*, entregando-as – à sua verdadeira natureza, permitir-lhes-á reencontrar” (Vernant, 2002, p. 148) e no *Górgias* (493c), a metáfora “o tonel furado das danaides” traduz a dificuldade dos que nada retém na memória por não serem iniciados.

Tudo isso demonstra a enorme valorização da memória e conseqüente demérito pelos que manifestavam esquecimento. A importância da faculdade de recordar, e óbvio valor negativo para o esquecimento está muito bem posto por Homero em *Odisséia*. Embora aqui contextualizada num sentido existencial, e não no estritamente cognitivo, temos o herói Ulisses resistindo ao esquecimento do lar e da necessidade de a ele voltar logo na segunda ilha, a dos lotófagos, após a partida de Tróia, junto a maga Circe (canto X) na penúltima (Calipso, Canto V) e na Feácia, última parada antes do retorno a Ítaca, impressiona a corte de Alcino com o extenso e minucioso relato de memórias de suas aventuras e desventuras (cantos IX a XII). A condição humana aí é apresentada como uma empresa que se defronta a cada passo com a tentação do prazeroso esquecimento. Odisseu, além dos muitos epítetos que recebe na obra, bem mereceria o de “aquele que tudo lembra” ou “o que não esquece de casa”, embora no canto XXIV Palas Athena, após o massacre dos pretendentes e revolta dos seus familiares, atendendo a Zeus pai, faça uso do esquecimento, coletivo uma condição para a paz em Ítaca, estando isso caro nos versos 484-485 do Canto XXIV, assim expressos em grego “ὕμεις δὲ αὖ παίδων κασιγνήτων τε φόνοιο ἔκκλησιν θέωμεν” (“Vamos, entanto, fazer que **se esqueçam** da morte dos filhos/ e dos irmãos (...), Homero, 2000, p. 407, grifo nosso).

Aliás, segundo Buffiere (1956, p.486) o esquecimento personificado como Lethe, quer dizer “o esquecimento da alma que perde toda consciência de sua vida anterior é, ao lado do Flegeton, o Aqueron e o Cócito e o Stix, tormentos infernais sofridos pela alma em purgação”.

Nesta linha de contraste entre memorização *versus* esquecimento, podemos ainda citar a insinuação se Fedro teria decorado os discursos de Lísias (*Fedro*, 228a-d), a poderosa memória de Pitodoro que transmite para Antifonte com fidelidade tudo o que ouviu no diálogo entre Sócrates, Zenão e Parmênides, e por sua vez, relatados por Céfalo (*Parmênides*, 126a-127a). Também não seria em Homero, no cantado e longuíssimo Catálogo das Naus (*Ilíada*, Canto II, versos 484-779), uma referência ao poder da memória dos poetas, mesmo Xenofonte (**Ditos e feitos memoráveis IV** , II, 10, 1987, p.136), criticando-os, como se segue?

[Sócrates]— Ah! Já sei, queres ser rapsodo? Pois dizem teres todos os poemas de Homero.

[Eutidemo]— Menos ainda. Não ignoro que os rapsodos sabem os versos de memória, mas nem por isso são menos idiotas.”

Platão (*Fédon*,75d) identifica o esquecimento como “o abandono do conhecimento” (Platão, 1987, p. 79) e, no livro V da *República*, preocupado com a formação dos filósofos-guardiães, declara, de modo enfático pela boca de Sócrates, que “jamais admitiremos uma alma sem memória entre as que são suficientemente filosóficas, mas antes procuraremos que ela seja necessariamente dotada de memória” República 486d (Platão,1993,p.271).

Desse modo, depreende que, cultura e socialmente, a anamnese, mais próxima da memória, em campo antagônico ao esquecimento, gozava, por extensão da admiração e vontade de todos em dominá-la, embora não pudesse ser reduzida a uma técnica.

3.2 Dos fundamentos mito-poético-religiosas da reminiscência

Véron (1987 p. 46) aponta três raízes para a reminiscência em Platão: Homero, a medicina e o culto aos mistérios.

Perpassando estas três fontes temos a $\psi\upsilon\chi\eta$. Em Homero, abundam as citações míticas à alma e sua destinação, que neste autor tem uma conotação própria, um tanto distante daquele que é de uso corrente nos nossos dias de triunfo da individualidade. Canta-se a alma dos heróis, os deuses, a estada no Hades, os espectros ante a justiça divina. A segunda matriz, a medicina, é fonte por cuidar da contraparte material ($\sigma\omega\mu\alpha$) da alma. E, por fim, os cultos órficos, pitagóricos e dionisíacos, os mistérios de Eleusis, pois todos, de algum modo, também buscavam tratar da alma, esta prisioneira do corpo, purificando-a.

No *Mênon* (76e8-9), Sócrates diz para o jovem tessálio, hospedado em Atenas, que “não te fosse necessário ir embora antes dos mistérios, mas sim ficasses e fosses iniciado” (Platão, 2001, p. 39). Sócrates, em verdade, o convida para os pequenos mistérios, pois como esclarece Vernant (1992, p. 79-80):

“Na série de etapas que o candidato devia percorrer para atingir o termo último da iniciação – depois do estágio preliminar nos Pequenos Mistérios de Agra, até a participação renovada nos Grandes Mistérios, em Elêusis, o myste devia esperar o ano seguinte para aceder ao grau de epopte – todo o cerimonial desenrolava-se em Atenas, em pleno dia, aos alhos de todos, em Falera para o banho ritual no mar, no caminho que fazia de Atenas a Elêusis a mesma procissão que agrupava, atrás dos objetos sagrados, o clero eleusino...”

É de se perguntar por que tamanha insistência em práticas de purificação espiritual. No entanto, a reminiscência está enraizada na alma, mais propriamente na concepção de uma alma imortal e purificada.

Vejamos como se precipita a idéia de reminiscência no diálogo *Mênon*.

Sócrates, ante o golpe dado pelo seu interlocutor para encerrar o diálogo, dado a impossibilidade de superação do paradoxo erístico, apresenta o seguinte argumento, baseado no conhecimento legitimado pela autoridade que o proferiu (Menon, 81a1-d5) :

Mênon -.Não te parece então que é um belo argumento esse, Sócrates?

Sócrates - Não, a mim não parece.

Mênon -Podes dizer por quê?

Sócrates - Posso sim.pois ouvi homens e mulheres sábios em coisas divinas.

Mênnon -<Homens e mulheres> que dizem que palavras?

Sócrates - Palavras verdadeiras – a mim pelo menos parece – e belas.

Mênnon - Que palavras <são> essas?E quem são os que falam?

Sócrates - Os que falam são todos aqueles entre os sacerdotes e as sacerdotisas a quem foi importante poder dar conta das coisas a que se consagram.E também fala Píndaro e muitos outros, todos os que são divinos entre os poetas.E as coisas de que falam são estas aqui.Examina se te parece que falam a verdade.Dizem eles pois que a alma do homem é imortal, e que ora chega ao fim e eis aí o que se chama morrer, e ora nasce de novo, mas que ela não é jamais aniquilada.É preciso pois, por causa disso, viver de maneira mais pia possível.Pois *aqueles de quem*

*Perséfone a expiação por uma antiga falta
tiver recebido, ao sol lá em cima,
no nono ano, as alma s desses ela de novo envia,
e dessas <almas>, reis ilustres
e homens impetuosos pela força ou imensos
pela sabedoria se elevam. E pelo resto dos tempos, como
heróis impolutos
são invocados pelos homens*

Sendo então 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 de admirar, tanto com respeito à virtude quanto aos demais, ser possível a ela rememorar aquelas coisas justamente 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...”

Esta passagem do diálogo é suficientemente rica para demonstrar:

1º.) A fundamentação religiosa da reminiscência, pois, Sócrates se refere à palavras verdadeiras e belas faladas por sacerdotes e sacerdotisas(compare-se com o conhecimento verdadeiro sobre o amor que Sócrates aprendeu com a sacerdotisa Diotima de Mantinéia, exposto no *Banquete*). O poema de Píndaro inserido no texto, possivelmente o Fragmento 127, refere-se ao processo de justiça dos deuses pelo processo palingenésico (a metensomatose, cuja relação com a anamnese, está melhor explicitada no *Fedro*). Além disso, evidencia-se sobretudo a imortalidade da alma, que, no *Fédon*, é determinada pela anamnese; Também no *Fédon* (72e-77a), reminiscência, concepção de alma e imortalidade se combinam e a anamnese constitui-se num dos quatro fundamentos das provas platônicas em favor da imortalidade da alma (os outros são teoria dos contrários, teoria das formas ou idéias

e a participação da psiqué na idéia de vida). No *Mênon* (86b1-5 e também 81c), assim está manifesta essa relação entre anamnese e imortalidade da alma (Platão, 2001, p. 67):

“SÓCRATES - E se a verdade das coisas que são está sempre na nossa alma, a alma deve ser imortal, não é? De modo que aquilo que acontece não saberás agora – e isto é aquilo de que não te lembras – é necessário, tomando coragem, tratares de procurar e de rememorar.

MÊNON - Parece-me que tens razão, Sócrates, não sei como”

No *Fédon* (73a), assim coloca Platão (1987, p.76) o problema da imortalidade definido pela aprendizagem por reminiscência:

“Em verdade, Sócrates – tornou então Cebes – é precisamente esse também o sentido daquele famoso argumento que (suposto seja verdadeiro) tens o hábito de citar amiúde. Aprender, diz ele, não é outra senão recordar. Se esse argumento é de fato verdadeiro, não há dúvida que, numa época anterior, tenhamos aprendido aquilo de que no presente nos recordamos. Ora, tal não poderia acontecer se nossa alma não existisse em algum lugar antes de assumir, pela geração, a forma humana. Por verossímil que a alma seja imortal.

(Símias pede uma prova)

- Temos disso uma prova magnífica: interroga-se um homem. Se as perguntas são bem conduzidas, por si mesmo ele dirá, de modo exato, como as coisas realmente são.”

E, arremata em 76a com a sentença: aqueles de quem dizemos que se instruem nada mais fazem do que *recordar-se*; e neste caso a instrução seria uma reminiscência (Idem, p. 79)

2º.) A cultura mítica se apresenta tanto pela referência a deusa Perséfone, como por expressões como “heróis impolutos” (cf. Hesíodo, **O trabalho e os dias**, 121), quanto pelas tradições míticas transmitidas como verdades dos tempos imemoriais pelos poetas rapsodos;

Por outro lado, Aristóteles nos *Segundos Analíticos* (I, 71a,29, Aristóteles,2005, p.252) referindo-se ao recurso utilizado por Platão na solução da aporia e do paradoxo de Mênon, afirma ser a reminiscência algo mítico e, por isso, inadequado para solucionar um problema lógico. No entanto, Montes (1962, p. 21) afirma que se “apresenta a teoria da reminiscência como um discurso verdadeiro (*αληθής λόγος*) e não como um conto, relato

ou fábula (μῦθος). Até mesmo Groz que em seu trabalho **Os mitos platônicos** associa o *Fedro* e o *Mênnon* pela reminiscência, não afirma tacitamente ser mito no caso deste último diálogo (cf. Groz, 1997, p. 61ss)

3º.) A referência expressa aos poetas e adivinhos inspirados como definidos no *Íon*, aí evocados pela citação do nome de Píndaro(veja também 76d3 e 99c-d)).

A reação de Ménnon a tais argumentos é o de alguém desacostumado em acatar algo como verdadeiro por ter a chancela da religião e da poesia inspiradas. Por isso, sua atitude é a da dúvida manifesta em frases como: “Mas que queres dizer com isso, que não aprendemos, mas sim que aquilo que chamamos de aprendizado é rememoração?” (81e3-4).

Quanto ao mito, Escreveu Platão no *Teeteto* (191d-e) que:

“ Diremos, pois, que se trata de uma dádiva de Mnemosine, mãe das Musas, e que sempre que queremos lembrar-nos de algo visto ou ouvido, ou mesmo pensado, calcamos a cera mole sobre nossas sensações ou pensamentos e nela gravamos em revelo, como se dá com os sinetes dos anéis. Do que fica impresso, temos lembrança e conhecimento enquanto persiste a imagem; o que se apaga ou não pôde ser impresso, esquecemos e ignoramos”
(2001, p.110)

No Eutidemo (275d) Platão ainda afirma que “Precisaria fazer como os poetas: invocar no começo de minha exposição as Musas e a Memória” (Platão, 2007,p. 316)

No Fedro (274e-275a), ele recorre a um conto mítico egípcio.

Anota Grimal (2005, p.316) que Mnemosyne (seu nome vem de μινμήσχειν , isto é, lembrar-se de) “é a personificação da memória (...) filha de Urano e Geia e pertence ao grupo dos Titânides. Zeus uniu-se-lhe em Piéria, durante nove noites seguidas e, um ano depois, ela deu-lhe nove filhas, as Musas” .Protetora dos poetas, videntes e adivinhos, foi cantada por Hesíodo na *Teogonia* (54ss, 135, 915ss) .

Droz (1995, p. 69) afirma que a mãe das Musas “ ... goza, desde a mais remota antiguidade e nas sociedades ágrafas, de um prestígio excepcional (...) a memória revela-se fonte de saber. Platão perpetua esse pensamento mítico e vai mais longe. Mnémosunê (*sic*), antes de sobrenatural, interioriza-se, para tornar-se a própria faculdade de conhecer”.

Já no que se refere ao aspecto religioso, aflora também no *Fédon* as matrizes pitagóricas de Platão. A dúvida que persiste é se o pitagorismo originalmente socrático (Sócrates aí se refere aos mistérios órficos e ao corpo como prisão). Há referências a Filolau filósofo pitagórico.

Ante tanta resistência de Ménon para se convencer da eficácia do conhecimento por anamnese, resta a Sócrates explicitar essa possibilidade por uma demonstração viva, que há de ser realizada com a colaboração do servidor do discípulo de Górgias, objeto do próximo capítulo.

“A lição sabemos de cor, só nos resta aprender”

Sol de Primavera

(Beto Guedes-Ronaldo Bastos)

4 SÓCRATES: O MESTRE QUE NÃO ENSINA, MAS FAZ APRENDER POR *ANAMNESIS*

No capítulo anterior, discorremos sobre os pressupostos ontológicos da rememoração. Reservamos para este um estudo quanto às implicações epistemológicas e conseqüências no contexto da situação de ensino-aprendizagem em que se desenrola a demonstração da aplicabilidade da identidade entre aprender e recordar.

Ademais, aqui interessa-nos ver Sócrates em seu ensino quando se dá a aprendizagem por anamnese por parte do escravo de Mênon (82a7-85b7). Seria justo indagar-se, no quesito do ensino socrático, por que exatamente o *Mênon* e não o *Fédon* ou qualquer outro diálogo em que Sócrates esteja rodeado pela corte dos seus amados discípulos? Porque as evidências demonstram que no *Mênon* Sócrates se expõe à mais didática das situações de todas descritas nos diálogos platônicos.

Com propriedade escreveu Jaeger (1995, p.709), referindo-se a demonstração de aprendizagem por reminiscência constante no *Mênon*, afirmou que “Esta experiência pedagógica constitui o momento mais brilhante do diálogo”.

Desde o início do diálogo percebe-se o choque entre paradigmas de paidéias bem distintas: de um lado Mênon, discípulo de Górgias e representante dos sofistas e da erística; do outro, Sócrates, da dialética. Ainda que, marginalmente, ao final do diálogo aparece Ânitos, fiel representante de uma terceira concepção: a educação tradicional que rejeita, por sistema, as duas anteriores.

Portanto, o pano de fundo deste diálogo é o choque de paidéias. A demonstração da reminiscência pelo escravo é um exercício bem sucedido da maiêutica, instrumento da dialética socrática, bem como da concepção inata de conhecimento adotada por Platão.

Antes de problematizar o interrogatório de Sócrates com o servidor de Mênon, é preciso contextualizá-lo na totalidade do Diálogo. Em verdade, a interlocução Sócrates *versus* escravo se dá como uma alternativa para se superar a aporia alcançada por Mênon, já que este, ante a questão sobre o que é a virtude, reage negativamente afirmando-se paralisado e em aporia e, sendo mais uma vez instigado por Sócrates a revelar seu conceito de virtude, rebate sofisticadamente com um paradoxo erístico. Daí a razão do nosso recuo à aporia de Mênon (79e7), embora o diálogo entre Sócrates e o escravo se inicie a altura da nona linha do item 82b9.³⁵

O trecho abaixo mostra-nos no diálogo a lamentosa fala de Mênon ante a pergunta de Sócrates “Que afirma ser a virtude, tu e teu amigo [Górgias] ?”:

MÊNON- Sócrates, mesmo antes de estabelecer relações contigo, já ouvia <dizer> que nada fazes senão caíres tu mesmo em aporia, e levars também outros a cair em aporia. E agora, está-me parecendo, me enfeitiças e drogas, e me tens simplesmente sob completo encanto, de tal modo que me encontro repleto de aporia. E, se também é permitida uma troça, tu me pareces, inteiramente, ser semelhante, a mais não poder, tanto pelo aspecto como pelo mais, à raia elétrica, aquele peixe marinho achatado. Pois tanto ela entorpece quem dela se aproxima e a toca, quanto tu pareces ter-me feito agora algo desse tipo. Pois verdadeiramente eu, de minha parte, estou entorpecido, na alma e na boca, e não sei o que te responder. E, no entanto, sim, miríades de vezes, sobre a virtude, pronunciei numerosos discursos, para multidões, e muito bem, como pelo menos me parecia. Mas agora, nem sequer o que ela é, absolutamente sei dizer. Realmente, parece-me teres tomado uma boa resolução, não embarcando em alguma viagem marítima, e não te ausentando daqui. Pois se, como estrangeiro, fizesses coisas desse tipo em outra cidade, rapidamente serias levado ao tribunal como feiticeiro.”

A intenção de Mênon talvez seja a de interromper aquela conversação em que perde terreno, desvantajosa para seus brios, não conseguindo adaptar-se à forma argumentativa de improviso, própria da dialética socrática, estranha aos discursos retóricos aprendidos com os sofistas.

A atitude de Sócrates é exatamente oposta, *pedagógica*, isto é, a de fazer ver a Mênon o quão saudável no processo de busca da verdade é atingir a aporia. Para tanto, mais

³⁵ O professor José Trindade Santos aponta esta interlocução entre Sócrates e o Escravo de *Mênon* como um metadiálogo, isto é, um diálogo dentro do diálogo propriamente dito.

adiante, demonstra pela aporia alcançada pelo escravo o bom resultado a que a mesma pode conduzir, se não, vejamos, após o servidor, confuso, responder (Platão,2001, p. 58-59) :

Ἄλλὰ μὰ τὸν Δία, ὦ Σώκρατες, ἔγωγε οὐκ οἶδα. (Mas, por Zeus, Sócrates, eu não sei!)

“*Sócrates*: - 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.

Mênon: - Dizes a verdade.

Sócrates: - E não é verdade que agora está melhor a respeito do assunto que não conhecia?

Mênon: - Também isso me parece.

Sócrates: - Tendo-o então feito cair em aporia e entorpecer-se como <faria> uma raia, será que lhe causamos algum dano?

Mênon: - Não, não me parece.

Sócrates: - 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 a linha que é o dobro em comprimento.

Mênon: - Parece.

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

Mênon: - Não me parece, Sócrates.

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

Mênon: - Parece-me <que ele tirou>.

Sócrates: - Examina pois a partir dessa aporia o que ele certamente vai descobrir, procurando comigo, que nada <estarei fazendo> senão perguntando, e não ensinando. Vigia pois para ver se por acaso me encontra ensinando e explicando para ele, e não interrogando sobre as suas opiniões.”

Que ilações nos autoriza Platão extrair desta passagem ? Ainda uma vez sob um olhar pedagógico, identificamos Sócrates por uma estratégia especular apresentando por um

exemplo de outrem o que *Mênon* vivenciou um pouco antes. Em outras palavras, é como se estivesse a dizer: - Observe, Mênon, o quão vantajoso é passar e superar uma aporia. Mais do que isso: opiniões inconsistentes, discursos prontos (veja-se que Mênon chega a afirmar nas linhas 80b2-4 que “miríades de vezes, sobre a virtude, pronunciei numerosos discursos, para multidões, e muito bem, como pelo menos me parecia. Mas agora, nem sequer o que ela é, absolutamente sei dizer”), sob a lixívia da dialética, inevitavelmente deságuam em aporia.

Aquele que se encontra em aporia, assemelha-se a Pênia, A Pobreza, sem recurso; precisa-se associar-se ao filho da deusa Tétis, Πόρος, o Expediente, o todo recursos, daí resultando o amor como aprendeu Sócrates da sacerdotisa Diotima de Mantinéia (cf. *Banquete* 203b ss). No contexto da busca pelo conhecimento verdadeiro, é preciso procurar recurso, iniciar um no ciclo, agora construtivo, resgatando tais recursos em si.

Etimologicamente aporia (ἡ ἀπορία) resulta da junção do prefixo privativo “α” + o substantivo concreto “πόρος” (passagem, através, vau, via, caminho, recurso, meio. Literal e concretamente significa sem poros, isto é, sem saída, sem abertura, sem passagem). Dentre os muitos significados apresentados pelos estudiosos, gramáticos e dicionaristas do grego (cf. Bailly, 2000, p.240, Pereira, 1998, p. 475, Murachco, 2003b, p. 465 e 614), destacamos “impasse”, “sem passagem”, “perplexidade”, “confusão”, “dificuldade para passar”, “apuro”, “falta de recursos”, “incerteza numa pesquisa, numa discussão”, “estar em dúvida”. O adjetivo correspondente ἀπορος pode ser traduzido como “difícil”, “sem saída” e o verbo (médio) estar em dúvida, não saber decidir-se, estar incerto não saber o que fazer, estar perplexo, estar em situação sem saída, não saber, ignorar, não saber o que pensar. Diríamos, hoje, transferindo para o universo do diálogo em língua portuguesa brasileira e inspirado na mais concreta acepção antiga que aporia poderia ser expresso como “de mente bloqueada, travada, etc” ou, numa imagem mais condizente com a dinâmica exposta no *Banquete* a pouco referida, um ricaço em desgraça financeira e se viu reduzido à miséria. É oportuno lembrar

que há ainda um outro significado para aporia, com ocorrência a altura das linhas 78e6-7, quando Sócrates diz “ ἄρα μᾶλλον ὁ πόρος τῶν τοιούτων ἀγαθῶν ἢ ἡ ἀπορία ἀρετῆ ἅν εἴη” (Platão, 2001, p. 42, grifo nosso) . Neste caso, Bally traduz por “ le fait de ne pas se procurer qqe ch., non-acquisition” (o fato de não se procurar alguma coisa). DES PLACES (1964,p.69) traduz ἀπορία como “difficulté, perplexité”, ἄπορος como “sans issue” (“sem saída”), e “difficulté, insoluble” (dificuldade insolúvel) e o verbo ἀπορεῖν como “hesiter, être perplexe” (hesitar, estar perplexo). Quanto a este último significado para aporia, lembra-nos o dicionarista Caaldas Aulete (1958, p. 413) que “a aporia aparece na retórica como um recurso quando o orador, por instantes, simula estar hesitante naquilo que pretende dizer

Ilustrando em exemplos concretos algumas acepções vistas para aporia , imaginemos a reação das pessoas milionárias que no grande *Crash* de 1929 se viram paupérrimas num átimo, ou de alguém que se considera sábio e é reprovado em exame de sua especialidade, senão a de perplexidade, de “ficar de queixo caído”, posto que antes, por orgulho, viviam de nariz arrebitado?

Agora fica evidente a provocação de Platão em forma de metáfora. Mênon, é um rico tessálio, de influente família, aluno de Górgias (rico em saber). Por isso, tem infinita dificuldade em se reconhecer em estado de aporia, de pobreza, de carência.

Mênon só conhece *euporia* no sentido de um ῥόδιον. Por isso, deseja parar o dialogo aceitando a *aporia* como se fosse o fim, como uma *kakoporia* quando, em verdade, para Sócrates, a aporia é uma *kaliporia*.

Lamuria-se ele, como antes já destacamos, que Sócrates “que nada fazes senão **caíres tu mesmo em aporia, e lewares também outros a cair em aporia**”. E acrescenta, dizendo-se entorpecido:, **me encontro repleto de aporia** (...) estou entorpecido, na alma e na

boca, e **não sei o que te responder** (...) sobre a virtude, pronunciei numerosos discursos (...) Mas agora, **nem sequer o que ela é**, absolutamente sei dizer (**80a-b**, grifo nosso). Mais adiante (80a1,4 e 80b1,4, Platão, 2001, p. 49), Sócrates o responde que:

“**caindo em aporia eu próprio mais que todos**, é assim que **faço também cair em aporia os outros. Também agora, a propósito da virtude, eu não sei o que ela é**, tu entretanto talvez anteriormente soubesse, antes de me ter tocado; agora porém estás parecido a quem não sabe” (grifo nosso)

No caso de Mênon, a *aporia* tem, como sinalizamos, sua raiz no orgulho, na presunção de saber, na falta de humildade em admitir que não sabia o que pensava saber, na postura professoral, em descer do pedestal do pseudo-saber dos discursos prontos, das falas-monólogos que não resistem à refutação mais simples. Em se tratando de Sócrates, a *aporia* é tão somente uma ferramenta, um **recurso** de ironia (do latim “interrogar fingindo”) , um *truque* psicológico, um *fingimento*, um horizontalizar-se e solidarizar-se com o interlocutor em seu grau zero de conhecimento para motivar-lhe o reinício da investigação.

Agora admitindo ignorar o que pensava saber e, talvez, chocado pela confissão de Sócrates também reconhecendo-se *ignorante* do tema em debate, restou a Menon reagir, quando reconvocado ante a manobra, apelando para um paradoxo, tão ao gosto da *erística* dos sofistas.

Em verdade, a *aporia* corresponde a um momento no *elenkhos* da maiêutica da dialética socrática, ou o fim do ciclo refutatório para o início da fase de pesquisa.

Na dinâmica da dialética socrática, a *aporia* é a culminância da confutação (*elenkhos*), corresponde a uma *κάθαρσις*, capaz de purificar a alma das opiniões falsas, como se pode constatar no *Sofista* (**230e**).

Depreende-se que enfrentar, interagir com Sócrates não é experiência que se resume a relacionar-se com um mestre, mas estar diante de um terapeuta, haja vista o número de

verbetes relacionados à medicina, posto de uma só vez por Mênon quando acuado. Sócrates mais do ensina: Sócrates diagnóstica, *pensa*³⁶ as feridas da alma e as cura.

Cada interlocutor não é em si um vácuo, mas pleno de intencionalidade, que, por sua vez, dialoga com um outro vazio de conteúdos sociais, epistemológicos, etc. Não! Tem-se consciência do que se é e com quem se conversa. Do lado de Sócrates, este se dirige a um jovem rico e com certa sede de poder, grego estrangeiro de Larissa, Tessália, formado por sofistas, especialmente como discípulo de Górgias. Sócrates se dirige a um pupilo de sofistas. Pelo lado de Mênon, embora amistoso, percebe-se a prevenção com que estabelece o diálogo com Sócrates. Baseado no *ouvi dizer* (80a), Mênon queixa-se do conceito consagrado socialmente de que Sócrates é reduzido à condição daquele que caía e fazia cair seu interlocutores em aporia³⁷. Não obstante, advertido por isso, *enfrenta* Sócrates, provavelmente acreditando que não sucumbiria a esse estado. Aliás, algo semelhante quanto a fama digamos, negativa, de Sócrates acontece quando ele tem que se apresentar (talvez como recurso irônico) a Teeteto e dá início à sua *maiêutica* e, nesta, assume a imagem do partejador: dizem apenas que **sou o homem mais esquisito do mundo e que lanço confusão no espírito dos outros**. A esse respeito já ouviste dizerem alguma coisa ?. E o matemático-interlocutor responde, prontamente: Ouvi. (*Teeteto*, 149a, Platão, 2001, p.45, grifo nosso)

Retomando o diálogo Menon, evidencia-se aí pelo menos duas probabilidades: primeiro, Mênon vê na aporia algo negativo, uma espécie de derrota numa disputa verbal para qual foi treinado por sofistas (erística³⁸ e agonística) para vencer em discurso o interlocutor em situação pública

³⁶ Oportuno este vocábulo consagrado e sua estreita relação com o cuidar, tratar, daí expressão como pensar os ferimentos de ...

³⁷ Dentre uma abundância de exemplos de aporia, podemos alguns como em *Alcibíades* 116e, *Íon* 532b-c, *Eutífron* 11b, *Laques* 194a-b, 200, *Cármides* 169c, *Górgias* 522b, *Lísias* 213c-d, *República*, Livro I, 334b

³⁸ De Éris, deusa da discórdia. Ver REBOUL, Introdução à retórica e a dialética como um jogo(p.28)

Menon, então, recorre ao trufo que encerra qualquer investigação: um paradoxo erístico. Para Szlezak (2005, p. 38) vê aí um verdadeiro solavanco no diálogo.

Vejamos no diálogo a razão de tamanho impacto:

MÊNON - E de que modo procurarás, Sócrates, aquilo que não sabes absolutamente o que é? Pois procurarás propondo-te <procurar> que tipo de coisa, entre as coisas que não conheces? Ou, ainda que, no melhor dos casos, a encontres, como saberás que isso <que encontre> é aquilo que não conhecias?

SÓCRATES - Compreendo que tipo de coisas queres dizer, Mênon. Vês quão erístico é esse argumento que estás urdindo: que, pelo visto, não é possível ao homem procurar nem o que conhece nem o que não conhece? Pois nem procuraria precisamente aquilo que conhece – pois conhece, e não é de modo algum preciso para um tal homem a procura – nem o que não conhece – pois nem sequer sabe o que deve procurar.

É claro que a ciência é perfeita, irrefutável, divina, portanto nunca alcançada pelo limitado humano. Isso poderia ser suficiente para se aceitar a provocação de Mênon e encerrar a busca. No entanto, Sócrates mostra o quão moral e pedagogicamente é nocivo a aceitação do aparente imbatível argumento de Mênon, ao lembrar que (*Mênon*, 86b7-c2):

“...acreditando que é preciso procurar as coisas que não se sabem, seríamos melhores, bem como mais corajosos e menos preguiçosos de que se acreditássemos que, as coisas que não conhecemos, nem é possível encontrar nem é preciso procurar – sobre isso lutaria muito se fosse capaz, tanto por palavras quanto por obras”

No *Górgias* (458a-b) Sócrates explica as razões que poderiam levar ao encerramento de um colóquio e, no *Eutidemo*, vemos o mestre de Platão acompanhar Clíncias ser envolto em argumentos erísticos assemelhados ao trazido à baila por Menon apresentados pelos argutos irmãos Eutidemo e Dionisodoro. Como exemplo, vejamos este: “aprender não é adquirir o conhecimento do que se aprende ?” ou estoutro: “Quem aprende: o ignorante ou o que já sabe ?” (*Eutidemo* 276b e 277b, Platão, 2007, 318-319)

Mais adiante no diálogo, podemos acompanhar a reação de Mênon à aporia. Quando Sócrates também conduz seu escravo à aporia, por duas vezes indaga ao jovem dono do

menino sobre o valor desta para o servidor e, então, Mênon reconhece, um tanto reticente, mas com certa inflexão entre dúvida e positiva (repete-se o “parece” [“δοκεῖ”] de baixo valor elocucionário. Compare-se, por exemplo, com um enfático “Com certeza!”, “Concordo!”).³⁹

Um pouco antes, Mênon reconhece que também com ele realizou-se a aporia (“de tal modo que me encontro repleto de aporia” (80a4). Para expressar o poder de Sócrates sobre ele, recorre a imagens metafóricas fortes como “me enfeitiças e drogas, e me tens simplesmente sob completo encanto” (80a3), “estou entorpecido, na alma e na boca, e não sei o que te responder” (80b1) associando, ainda que em caráter de brincadeira, ao mestre de Platão as figuras como a do νάρκη, isto é, raia elétrica, ao encantador e, por fim, ao feiticeiro. Ora, é preciso que se investigue a relação símbolo-simbolizado. Qual a *areté* de cada um desses símbolos? Positiva ou negativa? Por que não se compara Sócrates a um cisne branco como ele mesmo sonhou na véspera de conhecer Platão ou outro animal, ser, objeto, etc. de valor socialmente positivo?

Em português, é possível um jogo e trocadilho usando o *Nárke* (torpedo, Mênon 80a6) e o “φαρμάττεις” (me drogas, 80a3), posto que as drogas são entorpecentes, narcóticos.

Mênon também choraminga estar sob o poder de encantamento (κατεπάδεις, 80a3) produzido por Sócrates e sua palavra. No *Fédon* (77e) há um exemplo da crença popular no poder do encantamento, isto é, a recitação repetitiva cantada, quando Sócrates diz: - Mas é preciso então que lhe façam exorcismos todos os dias, até que as encantações o tenham libertado disso uma vez por todas (Platão, 1987, p. 82)

Também Luciano, em seu **Diálogo dos mortos**, (Diálogo 3, seção 2, linha 15, Luciano, 1996, p. 61) há um belo exemplo de encantamento provocado por Menipo: - Muito

³⁹ A altura da linha 3 do item **84b**, Sócrates pergunta “ E não é verdade que agora está melhor a respeito do assunto que não conhecia ? ao que Mênon responde :“Καὶ τοῦτό μοι δοκεῖ”, “Também isso me **parece**”.

bem,, continuai as lamentações; e eu, sem parar, vou ficar cantarolando “conhece-te a ti mesmo”; na verdade, essa cantilena combina bem com esse tipo de lamentação”.

Além da pecha de encantador sofrida no *Menon*, outras comparações envolvem Sócrates. Na *República* (Livro II, item 358b), Sócrates é associado à imagem de uma serpente (talvez pela sua *areté* hipnótica sobre a presa, no caso Trasímaco). Na *Apologia* (30e), Sócrates aceita assemelhar-se a um tavão instigador, uma mutuca, contra a preguiça do cavalo lerdo que é Atenas (Platão, 1997, p. 29)

“ Pois se me fizerdes morrer, não achareis facilmente outro homem como eu, ligado a essa cidade pelo deus (perdoai a comparação algo ridícula) como um moscardo a um cavalo grande e de boa raça, que, sendo demasiado lento por causa do seu tamanho, precisa ser constantemente estimulado”

No que tange às comparações de Sócrates a um mago, encantador e até a um feiticeiro (γόης, *Mênon* ,80b6), aparentemente, temos aí um conjunto de personagens assemelhados, com inclinação ao místico, ao mágico, ao transcendente.

No entanto, há certas filigranas que distanciam esses papéis sociais.

A comparação com o mago, o encantador, de valor positivo, já compunha a imagem do mestre na antiguidade como nos informa a cientista da educação Marguerite Altet em seu texto *As competências do professor profissional: entre conhecimentos, esquemas de ação e adaptação, saber analisar*. Ao fazer um panorama histórico sobre os diversos papéis encarnados pelo atual professor, escreve (PERRENOUD et alii. 2001, p. 25, grifo nosso):

O professor MAGISTER ou MAGO: modelo intelectual da Antigüidade, que considerava o professor como um Mestre, um Mago que sabe e que não necessita de formação específica ou de pesquisa, uma vez que seu **carisma** e suas competências retóricas são suficientes

Ainda sobre a figura do poder encantador de Sócrates sobre seus ouvintes e interlocutores, tal traço muito bem delineado nas palavras elogiosas de seu discípulo Alcibíades em *O Banquete* (215b -216b). Emocionado e um tanto embriagado, declara:

“(…) ele muito semelhante a esses silenos colocados nas oficinas dos estatuários, que os artistas representam com um pifre ou uma flauta, os quais, abertos ao meio, vê-se que têm em seu interior estatuetas de deuses. Por outro lado, digo também que ele se assemelha ao sátiro Mársias. Que na verdade, em teu aspecto pelo menos és semelhante a esses dois seres, ó Sócrates, nem mesmo tu sem dúvida poderias contestar; que porém também no mais tu te assemelhas, é o que depois disso tens de ouvir. És insolente!

Não? Pois se não admitires, apresentarei testemunhas. Mas não és flautista? Sim! E muito mais maravilhoso que o sátiro. Este, pelo menos, era através de instrumentos que, com o poder de sua boca, encantava os homens como ainda agora o que toca as suas melodias —pois as que Olimpo tocava são de Mársias, digo eu, por este ensinadas - as dele então, quer as toque um bom flautista quer uma flautista ordinárias, são as únicas que nos fazem possessos e revelam os que sentem falta dos deuses e das iniciações, porque são divinas. Tu porém dele diferes apenas nesse pequeno ponto, que sem instrumentos, com simples palavras, fazes o mesmo. Nós pelo menos, quando algum outro ouvimos mesmo que seja um perfeito orador, a falar de outros assuntos, absolutamente por assim dizer ninguém se interessa; quando porém é a ti que alguém ouve, ou palavras tuas referidas por outro, ainda que seja inteiramente vulgar o que está falando, mulher, homem ou adolescente, ficamos aturridos e somos empolgados. (PLATÃO 1987, p. 46 ?????) BRAGUE, 1978, p. 127

É de se perguntar pela razão de Platão apresentar tal imagem de Sócrates pela declaração de um personagem bêbado. Aqui valeria o *In vino veritas* dos latinos.

Lembra-nos Dorion (2006, p.49-50) que

“O encantamento (eipodê) é uma designação metafórica do *elenkhos* (cf. *Cármides* 157a) o que de não deixa de surpreender, pelo menos à primeira vista, pois o *elenkhos* é um modo de argumentação racional, enquanto que o encantamento é uma espécie de canto mágico. Ora, não é sob a relação de sua forma, mas antes de seus efeitos que o *elenkhos* e o encantamento são semelhantes. Tanto um como o outro têm por efeito entorpecer o interlocutor e colocá-lo à mercê daquele que mantém o discurso, quer se trate de Sócrates ou do feiticeiro que recita o encantamento”

Concernente à associação de Sócrates a condição de feiticeiro (γόης, 80b6) lembra Stone (2005:84-85) que :

“O diálogo [*Mênnon*] é situado em Atenas, no ano 402 a.C., três anos antes do julgamento de Sócrates. E *Mênnon*, num toque premonitório e dramático adverte Sócrates de que sua dialética negativa pode vir a causar-lhe problemas. [...] **A palavra grega empregada por *Mênnon* -goes- não tem as conotações positivas do termo termo inglês *wizard* [feiticeiro]. Em grego, o termo designa literalmente um bruxo, e era empregado em sentido figurado para referir-se**

a malabaristas e trapaceiros. Assim, já no *Mênon* o destino de Sócrates é antevisto”(grifo nosso)

Em verdade, desde Aristófanes em *As Nuvens* Sócrates tem sido objeto de comparações caricatas.

Uma outra situação hilária fruto da vivência de um personagem por Sócrates (no caso um medido-feiticeiro) está descrito no *Cármides* a partir da seção 155b.

Nicolas Grimaldi (2006) em seu texto *Sócrates, o feiticeiro* e Jean-Jöel Duhot, nas páginas de sua obra *Sócrates ou o despertar da consciência* também exploram esta passagem do *Mênon* em que Sócrates é assemelhado a um feiticeiro. Associam a esta imagem a uma outra expressa no *Cármides* (156e-157a) de um Sócrates xamã (místico iniciado e terapeuta). No entanto, pelo menos Grimaldi se equivoca colocando como semelhantes feiticeiro e xamã. Enquanto que o primeiro é temido pelo seu poder de manipular as forças do mal para expansão deste mal, o segundo goza da aura de mago branco, curador. Duhot, mais cuidadoso, escreve contextualizando na cultura grega antiga a figura do xamã (2004, p.93):

“ (...) a língua grega tem nome para feiticeiro (gões) mas não para xamã, que designa, por alusão à medicina trácia, as mitologias órfica e dionisíaca, e aos personagens de Zalmoris e Abaris, enquanto adotamos simplesmente um termo originário da Sibéria [no francês]. Figura de uma alteridade sem nome, o xamã é por essência estrangeiro, como Dioniso era uma deus estrangeiro para os gregos, mesmo pertencendo à cultura grega desde a época mais antiga”

Grimaldi ainda comenta a expressão de desconforto da aporia de Mênon e assume uma interpretação invertida, isto é, fazendo Sócrates mais próximo do feiticeiro do que do curador:

Droga e encantação encontram-se aqui, mas no registro do feiticeiro e não mais no do xamã. A referência, no modo de gracejo, passa da embriaguez iniciática dionisíaca à magia sinistra dos **feiticeiros, por toda a parte temidos e perseguidos**, mas é claro que a realidade é a mesma. O interlocutor de Sócrates não compreende o que se passa, perde seus pontos de referência e, como tomado de vertigem, não sabe mais onde está. Vertigem dialética que modifica o estado de consciência daquele que entra em relação com Sócrates (Idem, grifo nosso)

Em se aceitando como mais próxima da verdade esta interpretação, a fala de Mênon com referência ao feiticeiro se torna uma ofensa a Sócrates, amenizada pelo tom conselheiro ao final. No entanto, considerando o que grifamos acima nas palavras do comentador francês, o tom de advertência ou ameaça dos dois últimos períodos enunciados por Mênon (“Realmente, parece-me teres tomado uma boa resolução, não embarcando em alguma viagem marítima, e não te ausentando daqui. Pois se, como estrangeiro, fizesses coisas desse tipo em outra cidade, rapidamente serias levado ao tribunal como feiticeiro” (80b3 e seguintes), aproxima do sentido de prenúncio da morte de Sócrates, como assinalou antes Stone.

Uma das conseqüências negativas do contínuo uso pedagógico do *elenchos* foi a aquisição da repugnância odienta vingativa e o ressentimento dos atenienses que se sentiram prejudicados nos seus brios por Sócrates.

Embora tenha se dado à associação de Sócrates a *nárke*⁴⁰ (*Mênon* 80a6) e seu toque paralisante, há outras situações em que o toque de Sócrates é requerido. Veja-se a seguinte fala de Agatão durante o simpósio: “–Aqui, Sócrates! Reclina-te ao meu lado, a fim de que ao teu contato desfrute eu da sábia idéia que te ocorreu em frente de casa” (*Banquete* 175c-d, Platão, 1987, p. 10)

No caso do peixe paralisante, considerando que este animal pelo aspecto físico não é nada gracioso e, para os gregos, o *kalós* é um valor extremamente positivo e, nesse ponto, Mênon evidencia a *kakía* socrática (“tu me pareces, inteiramente, ser semelhante, a mais não poder, tanto pelo aspecto, como pelo mais, à raia elétrica, aquele peixe marinho achatado [80a6]), contudo, prevalece a *areté*, a excelência⁴¹, deste batráquio que está exatamente em

⁴⁰ O peixe referido é, segundo nota de Sharples(1991, p. 141), o *Torpedo marmorata*. Galeno... . Brague fala de textos da antiguidade Cícero Dioscoros das propriedades curativas (p. 113-As traduções são torpedine marina (GRASSI, p. 79). Segundo Plutarco (apud BRAGUE, p. 145) um fluido escorre deste peixe e *aporroè*

⁴¹ É oportuno lembrar que a idéia de *areté* também se aplica a animais (por exemplo, HOMERO, *Ilíada* XXIII, 296, isto é, a mais excelente qualidade de cada espécie. Por extensão análoga, o ser humano assume tais

seu de paralisar quem o toca e, como lembra ironicamente Sócrates mais adiante querendo dizer-se também imóvel por aporia e, assim, semelhante em grau de conhecimento com Mênon, de paralisar-se também por força de sua descarga elétrica. Portanto, Sócrates tem a mesma *areté* da tremelga, o poder de, com seu choque elétrico, isto é, paralisar a todo aquele a quem toca e paralisar-se.

No *Mênon*, Sócrates vai se referir ao fenômeno contrário alcançado por Dédalo na confecção de suas estátuas, que não obstante paralisadas, tal a perfeição destas esculturas, davam a impressão de movimento (...”se não forem encadeadas, escapolem e fogem”, 97d9-10, Platão, 2001, p. 101)

Tantas semelhanças entre Sócrates e os elementos com ele comparados talvez façam-nos entender da razão deste filósofo ter sido objeto caricatural de pelo menos quatro dos cinco importantes comediógrafos do seu tempo: Aristófanes, Ameípsias, Teleclides, Cálias e Eupolis.

Que lição podemos tirar de tantas comparações? Se atentarmos bem, haveremos de perceber que convergem para determinados traços psicológicos, como, por exemplo, a atitude ativa instigadora

Brincadeiras e apelidos parecem constituir-se numa constante nos diálogos, revelando, assim, um pouco do *ethos* dos gregos, especialmente, os atenienses, de então. Ademais, quanto mais ridícula é a comparação, caricatural, maior efeito retórico parece ter. Daí porque o pedido de desculpas preliminares apresentadas por Sócrates no trecho transcrito acima da *Apologia*. (moscardo X cavalo lerdo), por Alcibíades em *O Banquete*.... (sátiro Mársias) e por Mênon na imagem da raia elétrica marinha (“ E, se também me permitida uma pequena troça,...”, *Mênon*, 80a4)

Por isso, embora possam parecer ofensivas numa primeira leitura essas atribuições a Sócrates é preciso recuperar que uma das condições fundamentais para o estabelecimento e manutenção do diálogo dialético é a **cordialidade**, a urbanidade, o respeito e admiração entre os interlocutores. Um pouco antes neste mesmo diálogo (75c8-d4) este princípio consagrado se revela na fala socrática em resposta a Mênon ao dizer sua reação caso alguém, após apresentação de definição, tornasse a perguntar, alegando definição tautológica:

[...] καὶ εἰ μὲν γε τῶν σοφῶν τις εἶν καὶ ἐριστικῶν τε καὶ ἀγωνιστικῶν ὁ ἐρομενος, εἶπομ' ἄν αὐτῷ ὅτι

[...] se aquele que me interroga fosse um desses sábios hábeis em erística e agonística, dir-lhe-ia: “ está dito o que disse eu; se digo coisas que não são corretas, é tua tarefa proceder ao exame do argumento e refutar-me”. Mas, se é o caso, **como tu e eu neste momento, de que pessoas que são amigas queiram conversar uma com a outra, é preciso de alguma forma responder de maneira mais suave e mais dialética.** (grifo nosso)

Também no diálogo *Górgias* (489d) apela Sócrates com um toque de ironia ao seu interlocutor Cálicles, jovem sanguíneo e um tanto agressivo nas perguntas e respostas : “ [...] **instrui-me, admirável amigo, com um pouco mais de brandura**, para que eu não tenha de fugir de tua escola” (grifo nosso). E ainda no *Sofista* (217c) o Estrangeiro de Eléia quando convidado a optar na apresentação de suas teses entre o diálogo e a dissertação longa, se manifesta com fineza dizendo que “Com parceiro assim agradável e dócil, Sócrates, o método mais fácil é esse mesmo: com um interlocutor. Do contrário, valeria mais a pena argumentar apenas para si mesmo” (Platão, 1987, p. 130).

Ainda sobre a tranqüilidade, o respeito ao interlocutor, escreve Platão na *Carta Sétima* (344b, 1975, p. 158) que

Só depois de esfregarmos, por assim dizer uns nos outros, e compararmos nomes, definições, visões, sensações, e de **discuti-los nesses colóquios amistosos em que perguntas e respostas se formulam sem o menor ressaibo de inveja**, é que

brilham sobre cada objeto a sabedoria e o entendimento, com a tensão máxima de que for capaz a inteligência humana (grifo nosso)

Em se referindo a reação amistosa, no *Mênon* da parte de Sócrates revela-nos sua postura magistral na arte de dialogar. Compare-se, por exemplo, com as respostas um tanto azedas, autoritárias e intransigentes de Ânito e sua atitude de abandonar o diálogo irritado ([...] persuade também este teu anfitrião, Anitos, para que fique mais calmo” *Mênon* 100b-c , cf, ainda 94e, 95a, 99e). Num discurso pedagógico da atualidade, Ânitos seria enquadrado como incompetente em **alteridade**, portanto, intolerante e incapaz de entabular um diálogo com alguém que pensasse diferente dele.

Veja-se, por exemplo, reações de irritação e violência pelo interlocutor Trasímaco na *República* , Livro I, ou ainda a acusação de Calicles a Socrates *ὡς βίαιος εἶ, ὦ Σώκρᾱτες* “Como és autoritário, violento, Sócrates” (*Górgias* 505d). Compara-se com Sócrates para Pólo: “Vou tentar, companheiro, da minha maneira de pensar. Considero-te meu amigo” (*Górgias* 473a).

A atitude de Anitos muito bem pode ser vista, *mutatis mutandi*, por Paulo Freire (1986, p. 40-41) ao contrastar as características do que considera como consciência ingênua com as da consciência crítica no quesito da dialogicidade. O mais conhecido pedagogo brasileiro coloca que, enquanto esta “Ama o diálogo, nutre-se dele”, aquela, à semelhança do anfitrião de *Mênon* em Atenas “ É frágil na discussão dos problemas (...) Parte do princípio de que sabe tudo. Pretende ganhar a discussão com argumentos frágeis. É polêmico, não pretende esclarecer. ***Sua discussão é mais feita de emocionalidades que de criticidades***: Não procura a verdade; trata de impô-la [...] Trata de brigar mais, para ganhar mais” (grifo nosso).

O que fica evidente ante tantas comparações e atitudes no dialogar, é que Sócrates verdadeiramente tinha um alto capital psicológico pela sua jovialidade, tornando, assim, não obstante sua tão referida feiúra, a relação mestre-discípulo, sábio-aprendiz, extremamente

formosa, agradável, produtiva. A sisudez, o azedume, a biliosidade só ficam bem em Trasímaco, Anitos e assemelhados.

Sócrates permanece sendo um paradigma da alegria de ensinar, da idéia de uma gaia ciência, referida, justamente, pelo seu crítico Nietzsche.

Sócrates, além do paradoxo, pela pesquisa e pela anamnese

Com relação ao paradoxo erístico e sua implicação para o aprender por reminiscência, afirma Moravcsik (Canto-Sperber, 1991, p. 300):

“Comme on l’a dit, ceci est un paradoxe propre à l’apprentissage qui prend la forme d’une recherche, et non un paradoxe de l’apprentissage em general, ni un paradoxe de l’acquisition d’information, ni un paradoxe du savoir”⁴²

Ora, mesmo o paradoxo erístico apresentado por Mênon a Sócrates tendo efeito apenas para impedir a aprendizagem por pesquisa (e se não há pesquisa, não há ensino), Sócrates aponta para a coragem e a pesquisa conjunta. Pelos resultados atingidos, mesmo porque o conhecimento produzido após o paradoxo se deu por demonstração e por anamnese, a seção se encerra em 86c6 confirmando que Sócrates e Mênon estão em acordo quanto ao solução do paradoxo após a demonstração pelo escravo (relação entre 80d e 86c). Quer dizer: houve aprendizagem, seja pelo escravo, seja por Menon.

Por isso, o diálogo é reiniciado nos seguintes termos: “...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?”(86c-6, Platão, 2001 p.67)

⁴² “Como é dito, este é um paradoxo próprio para a aprendizagem que se prende a forma de uma pesquisa, e não um paradoxo da aprendizagem em geral, nem um paradoxo da aquisição da informação, nem um paradoxo do saber”

Uma outra análise do paradoxo da (im)possibilidade da aprendizagem é apresentada por PORTO (2006, p.13):

“ Com relação ao conhecimento de qualquer objeto, existem apenas quatro possibilidades: 1) Eu sei que o conheço; 2) Eu sei que não o conheço; 3) Eu não sei que o conheço; 4) Eu não sei que não o conheço. No primeiro caso, não é necessária a investigação e por conseguinte a aprendizagem: eu não posso aprender algo que eu já sei. O último caso é o do total desconhecimento, tampouco aqui é possível a aprendizagem, pois eu se quer sei que não sei algo; assim, não há motivo para querer aprender esse algo. É claro que alguém pode me informar o que eu não sei, mas então caímos no segundo caso: eu sei que não sei isso”.

O que Sócrates propõe é que cada um procure conscientizar-se do que já sabe e do que poderá saber. Neste caso, não se deve temer paradoxos como o apresentado por Ménon ou aqueles outros trazidos ao diálogo pelos irmãos Eutidemo e Dionisodoro.

É revelador a intenção do que propõe o paradoxo. Ele se prestará a um estímulo à pesquisa ou é uma manobra para derrotar o interlocutor ou ainda fugir do debate ou da construção dialética do conhecimento.

Lembra Alexandre Koyré (1988, p. 19) que Mênon, ante o desconforto da aporia, “gostaria de acabar com o assunto, entrincheirar-se atrás de outra questão da moda e objecta” .

Sócrates, o mestre que integra saberes, em resposta à provocação em forma de paradoxo, recorre a uma tradição mítico-poético-religiosa, fonte de verdade ainda muito forte a seu tempo: a dos sacerdotes e das sacerdotisas e dos poetas qual Píndaro, inspirados pelos deuses e deusas, nos termos lembrados por Platão (1991, p.103) no curto diálogo *Íon*:

[...] a divindade, tirando o juízo deles [os poetas] usa-os como servidores, e também se serve dos oráculos e dos adivinhos inspirados a fim de nós, os ouvintes, saibamos que não eles essas coisas tão dignas de valor (534d).

É sintomático que Sócrates apresente poetas e místicos em resposta a provocação de um lógico. No entanto sua generosidade se desdobra concedendo ao seu interlocutor a demonstração da exequibilidade do princípio do conhecimento por anamnese.

A demonstração

Marrou (1990, p. 86) descreve a exibição ou demonstração dada pelos sofistas como amostra de seus talentos pra impressionar. Óbvio que esta não é a intenção de Sócrates.

A conversação com escravo é dividida em três partes: 82b9-e1, 82e14-84a2 e 84d3-85b2. Na verdade, tal conversação se inicia com a sondagem: “Fala grego?”. Ou seja, Sócrates tenta assegurar as condições mínimas de compreensão para a aprendizagem pelo diálogo. Uma consequência do mesmo será a de caso o escravo demonstre ter aprendido por anamnese, qualquer outra pessoa sendo adequadamente indagada, também atingirá semelhante êxito cognitivo. Em outras palavras: o escravo, naquele contexto grego clássico representa socialmente o indivíduo com grau zero de conhecimento. Se alguém em tal grau zero consegue aprender, qualquer outra pessoa também o fará.

O escravo conseguiu conhecer por anamnese? Cético, Paisse (1978, p. 22-23, p.149) admite que não houve reminiscência total com o escravo. No entanto, a descrição de Platão dá sobejas provas de que o escravo conseguiu responder corretamente ao problema geométrico. Como atesta o professor Trindade Santos (*apud* Scolnicov, 2006, p. 109) “A condução do interrogatório é de Sócrates; de novo aqui. O que é do rapaz é a súbita compreensão da validade da solução *para todos os quadrados*”.

É evidente que tal situação de aprendizagem, para que seja bem sucedida, precisa ser conduzida por um mestre dialético e não diretivo qual Sócrates, merecedor da frase seguinte constante no *Crátilo* (390c, Platão, 2001, p. 155): “E a quem sabe interrogar e responder dá outro nome que não seja o de dialético ?”

Vilela (s.d., p. 8) em introdução à sua tradução do *Mênon* escreve que

É evidente que a teoria da reminiscência não pode ser demonstrada por outrem: constituindo uma forma de saber, pode cada um em si mesmo. O que pode é ser exemplificada, despertando-se, por meio dum interrogatório habilmente conduzido, um conhecimento latente. É assim que Sócrates leva um escravo de Ménon a estabelecer a relação entre o quadrado e a diagonal. Também esse escravo supunha conhecer essa relação, não obstante o seu conceito ser falso; por isso foi necessário mostrar-lhe primeiro o seu erro e só depois a investigação se tornou fecunda. Quem supõe conhecer o que ignora não é solicitado a investigar e satisfaz-se com as opiniões falsas que possui; daí a fecundidade da crítica negativa que desempenha em Sócrates um papel preponderante. Desde que o escravo de Ménon ignorava a geometria e, no entanto, guiado pelo interrogatório de Sócrates, conseguiu enunciar certas proposições geométricas, é porque se limitou a recordar, enlaçando idéias novas com idéias primitivas que dormitavam na sua alma, por falta de reflexão. Se cada um de nós se interrogar a si mesmo, pode também despertar o saber adormecido.”

Há, no decorrer da demonstração, procedimentos didáticos admiráveis como o fato de Sócrates desenhar na areia as figuras geométricas, pois ele, em sua larga intuição percebeu a insuficiência do verbo para dar conta do alto grau de abstração exigido pelo problema de ordem espacial.

O que poderá significar tal atitude? Que o mestre deve transitar no nível de compreensão do aprendiz. Ademais Sócrates só em determinado momento informa a nomenclatura oficial da linha que os sofistas chamam de diagonal (*διαμέτρον*, 85b4-5).

Ao se utilizar do recurso do desenho no chão, Sócrates, crítico da escrita (cf. *Fedro*), não estaria em contradição consigo mesmo? Embora no *Fedro* se refira ao registro escrito da palavra, do discurso, aqui se vê a impossibilidade, sobretudo quando se trata de tradução de diagramas que descrevem geometricamente elementos espaciais, de se prescindir da escrita.

Contudo, Sócrates, segundo a descrição do *Ménon*, não *escreveu*, mas *desenhou* na areia, isto é, em algo que logo há de se apagar o que ali se registrou, pois importante mesmo é que fique escrito na alma graças ao entendimento.

No capítulo seguinte retomaremos este enfoque sobre a *didática* socrática. É preciso ver aqui Platão lançando as bases para a gnoseologia do inatismo.

Platão articula, assim, conhecimento, ensino e aprendizagem no inatismo metodologicamente viável pela reminiscência.

Vejam os que escreveu Descartes, seu herdeiro moderno, na quinta de suas

Meditações :

“ E não conheço estas coisas com distinção apenas quando as considero em geral; mas, também, por pouco que eu aplique minha atenção, concebo uma infinidade de particularidades referentes aos números, às figuras, aos movimentos e a outras coisas semelhantes, cuja verdade se revela com tanta evidência e se acorda tão bem com minha natureza que, quando começo a descobri-las, *não parece que aprendo algo de novo, mas, antes, que me recordo de algo que já sabia anteriormente*, isto é, que percebo coisas que estavam já no meu espírito, embora eu ainda não tivesse voltado meu pensamento para elas” (1988: 55, grifo nosso)

E, em resposta às objeções levantadas por Gassendi, escreveu ainda:

“... quando percebemos pela primeira vez em nossa infância uma figura triangular traçada sobre o papel, tal figura não nos pôde ensinar como era necessário conceber o triângulo geométrico, posto que não representava melhor do que um mau desenho representa uma imagem perfeita. Mas, na medida em que a idéia verdadeira do triângulo já estava em nós, e que nosso espírito podia concebê-la mais facilmente do que a figura menos simples ou mais composta de um triângulo pintado, daí decorre que, tendo visto essa figura composta, não a tenhamos concebido ela própria, mas antes o verdadeiro triângulo.” (Idem: 130)

Com relação à aprendizagem atingida pelo escravo por anamnese, podemos afirmar que a mesma foi bem sucedida graças ao princípio do inatismo, ou seja, as estruturas de conhecimento necessárias à compreensão do problema, já estavam na mente do servidor de Mênon. Contudo, platonicamente, é possível aí se inclinar para quatro direções de resposta:

1º) O Platão epistemológico responderia baseado nas estruturas mentais;

2º) O Platão ontológico responderia baseado na teoria das Formas e da contemplação das mesmas em período anterior no mundo transcendental(cf. *República*, livro VII);

3º) O Platão pitagórico que responderia baseado em vivências palingenésicas;

4º) O Platão que combinaria todas ou algumas entre si das hipóteses anteriores.

Em conclusão, as inclinações desse ou daquele platonista, ante o problema da aprendizagem por anamnese no sistema doutrinário pelo mestre da Academia, não de direcionar resposta(s) a este desafiante problema.

O magistério socrático

A apresentação feita anteriormente de sucessivas imagens de Sócrates, desde a de raia elétrica ao de obstetra mental, bem como traços de sua *paidéia* baseada na dialética e no zelo com a própria alma, já, de algum modo, precipitaram traços daquilo que poderíamos chamar de magistério socrático. E o diálogo *Ménon* é, por excelência, uma descrição daquilo que poderíamos conceber como um campo pedagógico experimental vivo em que Sócrates desfila espontaneamente seu jeito de ser mestre embora não admitindo sê-lo, mesmo porque, quem nada sabe, segundo a escola tradicional conteúdista, não está apto a ensinar, exceto humildade, ética, *phronesis*, etc.

No quesito “ensino da virtude” gerado a partir do subtítulo ἡ περὶ ἀρετῆ assumimos uma focalização que privilegia o ensino, embora não podemos dissociá-lo de todo do problema da virtude. Retomando a pergunta que abre o diálogo (“A virtude pode ser ensinada?”), percebemos com clareza dois pólos: o da virtude e o do seu ensino. Ora, Parece-nos que Platão desenvolve um diálogo didaticamente perfeito, na medida que enfoca o problema conceitual na primeira parte do diálogo com o deslocamento da questão para “O que virtude?”, no meio do diálogo tematiza o problema do ensino (deslocado para o da aprendizagem) e, por último, ao retomar a questão “A virtude pode ser ensinada?” se estende até o final do diálogo combinando as duas questões, condicionando a existência da virtude enquanto ciência a sua *ensinabilidade*.

Tal a moral socrática, o título deste capítulo parece paradoxal. À luz da história das idéias pedagógicas há uma imbricada relação entre ensinar e aprender. E mais: por definição, o mestre é aquele que ensina. Em bom grego, διδάσχω (ensinar) encontra sua contraparte perfeita no verbo μαθάνω (aprender), embora seja perfeitamente possível

ensino sem aprendizagem e aprendizagem sem ensino. Ainda que se admita que o indivíduo possa ser capaz de orientar outrem a que este aprenda sozinho, tal figura não passaria de um treinador, instrutor, orientador da técnica de auto-aprendizagem.

Sócrates aprende com o ensino dos outros: “sendo como sou, apaixonado do saber, nem o campo nem as árvores não me ensinam coisa alguma; somente os homens da cidade” (*Fedro* 230d)

O que diálogo impõe não é o consagrado binômio ensinar-aprender, mas sim a relação entre aprender e recordar.

A complexa e completa situação de ensino-aprendizagem implica um conteúdo, habilidade ou atitude (no caso uma episteme), mestre, discípulo, aprendiz ou aluno, método.

A altura das linhas 89d6-8, afirma-se: Se uma coisa qualquer, não somente a virtude, é coisa que se ensina, não é necessário que haja mestres e discípulos? Depois, em 96c3-4 declara Sócrates para Mênon- “...concordamos que uma coisa da qual não houvesse nem mestre nem alunos, essa coisa tampouco seria coisa que se ensina?”.

Assim, conclui que não há ensino, mas memorização. Em 84d1 “não ensinando”. Em 82e “só perguntando”.

A depender da teoria pedagógica adotada, tem-se um peso seja no papel do mestre ou no discípulo ou método ou do conhecimento na dinâmica do ensino-aprendizagem.

Em se tratando do conhecimento e do ensino em Sócrates é inevitável o retorno ao “conhece-te a ti mesmo” (*Apologia, Cármides, Alcibiades II*). Além disso, como bem percebeu o platonista Trindade Santos, em Platão o problema do conhecimento está imbricado com o problema do ser, de modo que conhecer é ser e vice-versa (Santos, 2008a, p.19).

O que se evidencia em tudo isso é Sócrates privilegiando na dinâmica pedagógica o aprender por compreensão. Isso implica em definir a competência do mestre em contemplar

tal condição no discípulo, definindo as estratégias de ensino-aprendizagem para a consecução deste fim.

De algum modo, essa inquietação em parte tenha sido revisitada no movimento levado a cabo por Jacotot na França na construção do perfil do mestre emancipador (cf. Rancière, 2007, p.39ss, p. 141ss)

O saber se ensina, mas o saber socrático é diferente do saber de Menon, como pensa Scolnicov (2006, p.125).

Comentando a aprendizagem do escravo de Mênon, Benoit (1996, p. 61) conclui que “Ensinar não é colocar alguma matéria em alguém (...) mas, sim, ensinar seria sempre este despertar interno, esse acordar o conhecimento imanente que permanece adormecido.”

Quanto a aprendizagem por reminiscência, já no *Fédon* (73a) observamos no diálogo envolvendo Símiás e Sócrates:

“Em verdade, Sócrates – tornou então Cebes – é precisamente esse também o sentido daquele famoso argumento que (suposto seja verdadeiro) tens o hábito de citar amiúde. Aprender, diz ele, não é outra senão recordar. Se esse argumento é de fato verdadeiro, não há dúvida que, numa época anterior, tenhamos aprendido aquilo de que no presente nos recordamos. Ora, tal não poderia acontecer se nossa alma não existisse em algum lugar antes de assumir, pela geração, a forma humana. Por verossímil que a alma seja imortal.

[Símiás pede uma prova]

- Temos disso uma prova magnífica: interroga-se um homem. Se as perguntas são bem conduzidas, por si mesmo ele dirá, de modo exato, como as coisas realmente são.”

Mais adiante, após a explicação de Sócrates a Símiás com exemplos (*Fédon*, 73c-e), temos a conclusão: “aqueles de quem dizemos que se instruem nada mais fazem do que *recordar-se*; e neste caso a instrução seria uma reminiscência”(Fédon, 76a6-7)

No contexto da relação professor-aluno como condicionante do processo de ensino-aprendizagem, Sócrates confirma na última parte do diálogo em questão o binômio citado ao

afirmar para Mênon e tem por este a confirmação de que “[...] se não há mestres, tampouco há alunos” (96c4)⁴³

No entanto, em diversos pontos desta seção do *Mênon* e até fora dela, Sócrates afirma em sentenças como

1. “presta pois atenção para ver qual das duas coisas ele se revela a ti <como fazendo>: **rememorando ou aprendendo comigo**” (82b6-7)
2. “Vês, Mênon, que eu não estou ensinando isso absolutamente, e sim perguntando tudo ?” (82e4-5)
3. Sócrates: Examina pois a partir dessa aporia o que ele vai certamente descobrir, procurando contigo, 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 sobre as suas opiniões (84c10-11 – d1-2)
4. Sócrates: E ele terá ciência, sem que ninguém lhe tenha ensinado, mas sim interrogado, recuperando ele mesmo, de si mesmo, a ciência, não é? (85d3)

Além disso, Mênon ao devolver a Sócrates a ardilosa afirmação “[...] que queres dizer com isso, que não aprendemos, mas sim que aquilo que chamamos aprendizado é rememoração? **Podes ensinar-me** como isso é assim?” (81e3-5) ao que Sócrates responde que “[...] és traiçoeiro; eis agora que me perguntas se posso te ensinar – a mim, que digo que

⁴³ Preferimos nos distanciar do vocábulo aluno(do latim, *alumnus*, *alumnna*: cria animal, filho, filha ou criança para ser nutrida ou criada, também significa aquele “sem luz”?, Oxford Latin Dictionary p. 111), posto que está em um campo semântico mais ou menos distante da relação aprendizagem e conhecimento, independente da idade. Na estrutura grega de educação, ficaria restrita a infância principalmente na figura da nutriz. Numa perspectiva inatista, é insustentável. Melhor optar por discípulo ou aprendiz (μαθητής) oriundo da raiz μαθ concernente a aprender, entender, independente da idéia de infância ou idade, mas ligada à aprendizagem por compreensão. ALUNO “é pessoa que foi criada desde a meninice por alguém que cuidou no seu sustento, ensino e bom procedimento; o que recebeu instrução em liceu, colégio ou escolar superior. Caldas Aulete p. 258

não há ensinamento mas sim memorização – justamente para que imediatamente apareça eu proferindo uma contradição comigo mesmo” (81e6 – 82a 3)

Resta perguntar: Sócrates ensina ?

Em nota ao comentar o diálogo *Protágoras*, que também obita em torno do ensino da virtude, afirma Jaeger (1995, p. 626) que “Em Protágoras 319a, ἐπάγγελμα é a ‘promessa’ que o mestre faz ao discípulo de ensinar-lhe uma determinada coisa. O verbo é ἐπαγγέλεσθαι e também ὑπισχνεῖσθαι (cf. nota 22), que neste caso significa ‘fazer saber’. Em latim, a palavra equivalente a este ἐπαγγέλεσθαι é *profiteri*, donde é derivado o termo *professor*, empregado no Império Romano para designar o sofista dedicado ao ensino”

Xenofonte (1987, p. 37) vai-nos dizer expressamente que Sócrates, diferentemente aos sofistas de seu tempo que prometiam ensinar virtude, “nunca prometeu nada de semelhante a ninguém”

Comparemos, por exemplo, com a tese agostiniana desenvolvida em **De magistro e Como catequizar os iletrados ?** Cada deve-se descobrir-se mestre de si mesmo, posto que a verdade já se encontra no interior de cada um depositada por Deus. Cabe ao mestre colocar-se no nível do discípulo e este elevar-se ao ponto em mestre em comunhão.

Afinal, que mestre é Sócrates? Exemplo por excelência das pedagogias não diretivas?

Eis mais um paradoxal provocado por Sócrates. Se é mestre é aquele que ensina, mas se ele afirma nada ensinar, logo não poderia ensinar. No entanto, como se arvora a assumir o papel de facilitador metodológico no jogo da aprendizagem pelo diálogo ?

A reminiscência enquanto método de aprendizagem é o elemento capaz de dar sustentabilidade a possibilidade do paradoxo aventado por Sócrates ao demonstrar que é possível fazer com que alguém aprenda, sem, contudo, afirmar-se numa maestria.

Há ainda um outro elemento que distancia Sócrates do ensino, sobretudo na dimensão formal, sistemática, institucional. Diferentemente de seus discípulos direto Platão e

do indireto Aristóteles que chegaram a abrir educandários (Academia e Liceu, respectivamente), Sócrates dialogava na Agora ou em casa de alguém, como no caso Protágoras, Banquete, Mênon, etc.

Por outro lado, durante muitos anos o ensino esteve associado à memória, sobretudo na antiguidade grega e romana (cf. História da Educação...) Estabeleceu-se, desde aí, estreitíssima relação entre ἀνάμνησις e μάθησις. Aliás, até hoje na dita escola tradicional tal tendência perdura ou na sua negação absoluta em certos modelos pedagógicos. Sobre isso discorreremos um pouco no capítulo terceiro.

Quanto a concepção que a aquisição do conhecimento se dá como resultado da transmissão do saber mestre para que, por sua vez, o insipiente discípulo assimile tal σοφία, vejamos como Platão (*Banquete*, 175 d-e, 2001, p. 27-28) coloca Sócrates ante essa crença:

“...Vem para cá, Sócrates, lhe falou; reclina-te ao meu lado, para que, em contato contigo, eu também frua do pensamento excelso que te ocorreu no pórtico. Sem dúvida encontraste o que procuravas e o seguraste com firmeza, sem o que não te houveras arredado do lugar.

Depois de sentar-se, dissera Sócrates: Seria bom, Agatão, lhe falou, se com a sabedoria acontecesse isso mesmo: pelo simples contato, passar de quem tem muito para quem está vazio, tal como se dá com a água, que escorre por um fio de lã, da copa cheia para a que tem menos”

Se perguntarmos quanto a possibilidade de produção de conhecimento numa relação de ensino-aprendizagem pela reminiscência, inevitavelmente é preciso que se apresente como e com quem se deu tal *método*. A demonstração desta teoria ocorre ao meio do diálogo *Mênon* com um simples escravo.

É possível perceber que Sócrates tem diante de si dois aprendizes ou discípulos, bem distintos no perfil social, psicológico e cognitivo: o moço rico formado por sofista Mênon e seu escravo anônimo.

Ademais, é lembrado na Carta VII (344a) que “quem lhe faltar afinidade com o objeto, esse nada fará ver, nem memória excelente, nem facilidade de espírito” (Platão, 1975,158)

Sócrates é reconhecido como um mestre da educação clássica (Marrou, 1990, p. 98). É um didáskalos, por excelência.

Neste capítulo evidenciamos alguns aspectos didático-pedagógicos da atuação de Sócrates enquanto mestre da reminiscência, aqui colocado como uma espécie de arquimestre pintado por Platão, posto que outros elementos já foram tratados em capítulos anteriores. Faltou ainda a defesa do esforço na busca do conhecimento, pois como bem percebeu Benoit (1996, p. 34 e35) “A característica fundamental e mais insistentemente desenvolvida no Sócrates de Xenofonte...é sem dúvida esse elogio do esforço , do exercício e do trabalho” (cf. Memoráveis II, Cap. VII)

Iniciamos o capítulo com um título paradoxal e o encerramos com o testemunho do próprio Sócrates: “Na realidade, nunca fui mestre de ninguém” (Apologia, 33 a, Platão, 1997, p. 32).

“Sabes que uma coisa é caminhar, e outra é apressar-se ? Com efeito, ordinariamente quem caminha não se apressa; e quem se apressa nem só por isso caminha, pois nós falamos da pressa em escrever, em ler e em inúmeras outras coisas.”

Santo Agostinho, *De Magistro* (2006, p. 35)

5 APRENDER É CAMINHAR, ENSINAR É PARTEJAR

Segundo Aristóteles (1987, p. 220) a metáfora “consiste no transportar para uma coisa o nome de outra, ou do gênero para a espécie, ou da espécie para o gênero, ou da espécie de uma para a espécie de outra, ou por analogia”, tratando-a, inclusive, em sua *Poética*, como figura mestra.

E, retomando metáforas, neste capítulo pretendemos concluir ciclo de exposição quanto às de implicações epistemológicas hauridas na demonstração da viabilidade da produção de conhecimento via reminiscência levada a cabo por Sócrates e o escravo de Mênon. Interessa-nos agora explorar os aspectos metodológicos da situação pedagógica descrita no diálogo Mênon.

Como destacamos na Introdução, reconhecemos em Platão um talentoso mestre de imagens, de metáforas. Se no capítulo anterior buscamos investigar Sócrates-mestre na dinâmica ensino-aprendizagem, agora focalizamos outros elementos metodológicos de sua pedagogia. Cossuta (1994, p. 105) admite que “a língua, mesmo no uso mais abstrato que dela se possa fazer em filosofia, utiliza suportes concretos e figurados para designar idéias gerais”

O propósito desde capítulo é ensaiar explicitamente uma interpretação, fruto do transporte da idéia expressa em imagens anteriores na imagem da caminhada. O ato de fazer *meta-phorá*, etimologicamente já é um operação de transposição de plano. E Platão, é, por excelência, aquele que nos seus diálogos dramáticos, traduz o que há de mais concreto no cotidiano dos gregos atenienses de seu tempo.

Referentes ao nosso objeto de estudo, veja-se, por exemplo, o uso de metáforas como aporia, caminhada, parto, caminho, método, etc.

O desafio agora é saltar de metáfora para metáfora, aí buscando identificar similitudes paralelas, portanto, um sentido comum, não obstante sua expressão em imagens diferentes.

De modo desconexo, a imagem do parto, da educação por reminiscência nada tem a ver com a de uma caminhada. No entanto, se não oferecermos resistência às sugestões de Platão, vararemos os planos em que se expõem, identificando-lhes um sentido comum.

Caminhada, por exemplo: o quesito do deslocamento é atendido. Alguém que saiu da opinião incerta para uma posição mais próxima da Verdade. O deslocamento parte da opinião frágil e refutável e vai até a ciência (episteme) ou acertar no caminho (de Larissa, como mostra o final do *Mênon*)

Quanto à imagem de parto, em termos metodológicos maiêutica, poucos exemplos no *Corpus platonicum* encontramos de parturientes: o matemático Teeteto no *Teeteto*, o escravo de Mênon no *Mênon* e Clínius no *Eutidemo*.

Aí, podemos ver outras imagens bem concretas ligadas à purgação: o segundo momento da maiêutica consiste no exame para ver a sustentabilidade da opinião corajosamente proposta (purgação intelectual).

No *Teeteto*, a docilidade de Teeteto, percebida por Scolnicov (2006, p. 57): “Só com jovens desse tipo pode a maiêutica socrática ter sucesso”.

A relação mestre-discípulo mediatizada pelo método há muito vem recebendo inúmeras metáforas. O trabalho do pesquisador brasileiro Sardinha (2007, p. 63) enumera várias sobre a escola e o professor. Dentre as oferecidas por estão, talvez Sócrates talvez esteja mais próximo do mestre-jardineiro, aquele que cultiva a vida mental do aluno, no seu passo a passo (Idem, p. 76)

A seguir, destaquemos algumas metáforas extraídas do *Mênon*.

A caminhada, o caminho

Platão escreve no *Mênon* (84a3-4):

Nas quatorze traduções do *Mênon* pesquisadas encontramos os seguintes resultados:

1. “Estás te dando conta mais uma vez, Mênon, do ponto de rememoração em que já está este menino, fazendo sua **caminhada**” Iglesias
2. “Notas aliás, ó Mênon, em que ponto do recordar-se este já está em sua **marcha**?” Sproesser
3. “Mênon, notas agora, onde este moço **está já a andar, no caminho** da reminiscência” (Gomes)
4. “Não percebes, Menão, como ele já **está adiantado no caminho** da reminiscência?” (Nunes)
5. “Reparaste , caro Mênon, **os progressos** que sua recordação fez” (Paleikat)
6. “Viste, Ménon, o percurso que ele fez no caminho da reminiscência?” Vilela
7. “Ves, Menón, uma vez más, qué distancia **há recorrido ya él en el camino** de la reminiscencia ” (Saramanch)
8. “Vois-tu, Ménon, encore une fois, **quelle distance il a déjà parcourue dans la vie** de la reminiscence ” (Croiset-Bodin)
9. “Tu peux te rendre compte encore une fois, Ménon, **du chemin que ce garçon a déjà parcouru dans l’acte** de se remémorer” (Canto-Sperber)
10. “Tu rends-tu compte à nouveau, Ménon, **du chemin qu’a fait ce garçon dans la voie** de la réminiscence” (Kérorkian)
11. “ Menone, vedi fin dove costui può giungere a forza di ricordare” (Faggella)
12. “” (Sharples)
- 14 “Do you see, Meno, what advances he has made in his power of recollection? ” (Benjamin) p. 600

Esta enumeração permite-nos perceber, por exemplo, o distanciamento do texto original de algumas traduções (veja-se a de Paleikat), diminuindo o efeito esperado por Platão para a metáfora associado caminhada ao processo vivido pelo escravo.

No contexto da frase é participio presente do verbo. Significa caminhante, onde ele está no percurso, em que lugar do percurso se encontra.

Caminhada implica o caminho e o caminhante. Este, por sua vez, tem suas pernas, base, segurança , ritmo, harmonia. Caminhada a dois implica ainda o compasso sincronia, não necessariamente uniforme da marcha militar. Sócrates faz referencia a caminhada do escravo ou seu avanço no caminho da reminiscência. Caminhar implica: de onde partir, para onde dirigir-se. (horizonte e hodós)

Deslocar implica um modo. Nesse caso, cabe o advérbio βᾶδην (Bailly, p.339), isto é passo-a-passo.

A seguir, para melhor explorar a metáfora que sugere caminho e caminhada, levantamos em dicionários, suas respectivas significações

ca.mi.nhar > v. 1. Intr. Percorrer caminho a pé. 2. Intr. Pôr-se em movimento; seguir.
3. 4. Intr. Progredir. 5. Tr. dir. Andar, percorrer. (Michaelis)

ca.mi.nhar andar, percorrer caminho a pé, pôr-se em movimento, andar, marchar, seguir, rodar, percorrer andando Caldas Aulete, p.807

an.dar.1 v. 1. Intr. Mover-se, dando passos. 2. Intr. Ir passando (o tempo); decorrer. 3. Intr. Funcionar. 4. Tr. ind. Ser acompanhado de alguém. (Michaelis)

Andar passar de um lugar para outro dando passos. ANDAR COM ser acompanhado de ou por. Caldas Aulete, p. 319 (I)

mar.char

v. 1. Tr. dir. e intr. Andar, caminhar em cadência militar. 2. Tr. ind. Progredir. 3. Intr. Seguir os seus trâmites. 4. Intr. Encaminhar-se para bom êxito. (Michaelis)

marchar andar, caminhar, seguir caminho, caminhar progressivamente, encaminhar-se para bom êxito Caldas Aulete, p. 3142

marcha ação ou efeito de marchar; um dos modos de andar do homem e dos animais, andamento, progresso, caminho em que corpo de tropa prossegue Caldas Aulete, p. 3141

correr andar com velocidade impelindo o corpo para adiante a cada passo, de modo que de momento a momento nenhum dos pés toque no chão; ir; deslocar-se sucessivamente com rapidez Caldas Aulete, p. 1171

corrida ato de correr, carreira Caldas Aulete, p.1173

passar percorrer em passeio ou vagarosamente, correr, deslizar, passar ou mover-se vagarosamente Caldas Aulete, p.3752

passeio ação de percorrer ou de fazer percorrer uma certa extensão de caminho para exercício ou por divertimento; caminho curto, pequena distância, lugar onde se passeia, parte lateral da rua destinada para o trânsito só de gente a pé Caldas Aulete, p. 3752

marcha s.f.// movimento do que caminha

βάδισμα, ατος, s.n. //caminho ὁδος, οὔ, s.f.; ὁδοιπορία, ας, s. f.; //movimento de um exército em marcha, πορεία, ας, s.f.;// marcha forçada, ταχιδρομία, ας, s.f.; // pôr-se em marcha, ἐχπορεύομαι. (Pereira, p. 931)

Caminhar, intr. Βαίνω, ὀδεύω (idem p. 780)

Caminhada, s.f. ὀδός, οὔ, (ibidem, p. 780)

Caminhada ato de caminhar, passeio longo Caldas Aulete, p.807 I

Caminhante, s.m. ὀδοιπορεύς, s.m. p. 780

Caminho, s.m. ὀδός, οὔ, s.f. p. 780

caminho qualquer extensão de terreno destinado ao trânsito; estrada; vereda; atalho; norma de proceder, tendência, celta CAMEN (caminho) pelo latim *Camminu* Caldas Aulete, p.808 I

Cammini (do celta pelo latim vulgar) faixa de terreno destinada ao transito de um para outro ponto, estrada, vereda, via, trilho Aurélio p. 327

Caminho Do latim pop. *Camminu* – vocábulo de origem celta; cf. o gaulês CAM <caminho>, o bretão *kamm* <passo> p. 477 MACHADO, José Pedro. Dicionário etimológico da língua portuguesa (com a mais antiga documentação escrita e conhecida de muitos vocábulos estudados). Lisboa, Editorial Confluência, 1956.

Uia~ae (VIA) Latin Oxford Dictionary, p.2053 (estrada, caminho, trilha, feito com proposito para se andar, movimentar-se de um lugar para outro)

Andar , intr. Περιπατέω, βαδίζω, βάλνω (Bailly, p. 757)

Ambuläre “to go on foot, walk” Latin Oxford Dictionary, p.116 . Daí ambulante, deambular, perambular.

Posto o resultado dessa quase prosaica pesquisa, busquemos agora acompanhar algumas análises.

Por que caminhada centrada no caminhante mais do que no caminho ? Por que caminho diz respeito ao pré-definido , com um destino , enquanto que caminhar ou caminhada tem como eixo a ação do sujeito.

Analisemos a referência ao método de Platão de como este conduz o leitor proposto por Chatelêt (1981, p. 70) “Ele prepara o caminho; ele é pedagogo; ele toma pela mão o homem, mergulhado em seus desejos e o conduz pacientemente, por uma crítica irônica, até a reflexão e a independência”

Há ainda o ponto de partida ou saída, isto, em termos de teoria de conhecimento em Platão, opinião ou presunção de saber.

Sproesser (1992, p. 31) comenta, no caso do escravo, que

“Essa marcha é a marcha dialética, descrita nos vários diálogos de diversas maneiras. Na República, por exemplo, como o caminho ascendente que vai do fundo da caverna e da visão das sombras até alguma elevação na planície e à visão do sol. Aqui, no Mênon, é somente a marcha da audaciosa resposta de quem supõe saber, para a aporia de quem não sabe, mas também não supõe saber”

Há diferença entre andar e marchar. Sócrates, avesso à uniformização, não falaria marchar neste contexto.

Não cabe aqui, também, περιπατέω, pois segundo Bailly (p. 1533) significa “circular, ir e vir, passear” ou περιπατητικός passear conversando ” ou περιπατός que

corresponderia ao *promenade* do francês . Termo conagrado em alusão a Aristóteles, pois, conforme escreve Laêrtios (1987, p. 129) “ Em suas *Vidas Hêrmipos* menciona que ele [Aristóteles] estava ausente na corte de Filipe, na qualidade de enviado dos atenienses, quando Xenocrates tornou escolarca da Academia, e que por ocasião de seu regresso, ao ver a escola sob outro dirigente, escolheu o passeio público (chamado *perípatos*) existente no Liceu; lá, caminhando até a hora de friccionar-se com óleo, falava de filosofia com seus discípulos . Daí provém o nome “peripatético”. Outros autores, entretanto, dizem que o nome foi dado porque ele ficou conhecendo Alexandre, o Grande, então convalescente, enquanto passeava e conversava com o mesmo sobre certos assuntos”

A prática do mestre andar em passeio com discípulos aparece na obra como podemos ver no *Eutidemo*, (273a, Platão, 2001, p. 313) :

“...apareceram os dois irmãos, Eutidemo e Dionisodoro, e, com eles, muitos outros, que me pareceram seus alunos. Depois de entrarem, começaram a passear no pórtico coberto, e mal **tinham andado duas ou três vezes ao longo dele**, entrou Clínias”

Nos **Ditos e feitos Memoráveis de Sócrates**, livro III, Cap. XIII, 5-6, Xenofonte escreve:

“Assombrando-se alguém de ter de viajar a Olímpia:
 — Por que — inquiriu Sócrates — te assombra essa viagem? Não passas quase dia inteiro trançando de um lado para outro em tua casa? Viajando passearas, depois almoçarás. Passearas outra vez, jantarás e repousarás. Não sabes que somando-se os passeios que deres em cinco ou seis dias facilmente irás de Atenas a Olímpia? E melhor farás partindo um dia antes que em deferindo a viagem. Que molesto é ter-se de fazer jornadas muito longas e agradável levar um dia de vantagem sobre os próprios planos. Antes apressar a partida que depois ter de dar tratos às canelas.
 Outro dizia-se fatigado de longa caminhada que acabara de fazer. Indagou-lhe Sócrates se carregava algum peso:
 — Não é verdade, nada trazia além do manto.
 — Viajavas só ou acompanhado de algum servidor?
 — Tinha um servidor.
 — Vinha ele de mãos abanando ou trazia alguma coisa?
 — Carregava minha roupa e o resto da bagagem.
 — E como foi de viagem?
 — Melhor que eu, suponho.
 — Se tivesses de carregar o fardo que carregava teu criado, como te arranjas?
 — Nem sei. Talvez não o pudesse.
 — Como! achas digno de homem livre e exercitado na ginástica suportar a fadiga menos que um escravo?”

Observemos, agora, a metáfora do caminho de Larissa (*Mênnon*, 97a9-10):

“ <εἰ> εἰδὼς τὴν ὁδὸν τὴν εἰς Λάρισσαν ἢ ὅτοι βούλει ἄλλοσε *βαδίζοι* καὶ ἄλλοις ἠγοῖτο (...)”

“ Se alguém que sabe o **caminho** para Larissa, ou para onde quer que queiras, para lá *partisse* e guiasse os outros” (Iglesias)

“Se alguém, tendo reta opinião de qual é o **caminho**, sem que o tivesse *ido* nem conhecido (...) Sproesser

“(...) se alguém, que conhece o **caminho** que leva a Larissa, ou a qualquer outra cidade, *se põe em marcha* e para lá conduz os viajantes (...)” Paleikat

“Se alguém que conhecesse o **caminho** para Larissa, ou para qualquer outro lugar, *tomasse* esse caminho e servisse de guia a outros (...) Vilela

“(...) se alguém, conhecendo o **caminho** para Larissa ou para qualquer outro lugar que tu queiras, *caminhasse* para esses sítios e guiasse outros para lá” (Gomes)

“Se um indivíduo conhecedor do **caminho** de Larissa, ou de qualquer ponto que queiras, para lá *se dirigir* e acompanhar outras pessoas (...)” (Nunes)

“(...) chi, sapendo che la **via** che porta a Làrisa, **oppure** in um altro sito, la batte e vi mena altri, non guida diritto e bene ?” (Faggella)

“Si um hombre conecedor del **camino** que lleva a Larissa o a cualquier outro punto *se traslada* a este lugar e lleva a él a otros viajeros, no dijemos que los há dirigido bien y correctamente ? (Saramanch)

“ Mais qu’em serait-il de l’homme qui aurait une opinion correcte sur la **route** à prendre, sans pourtant être allé à Larissa ni connaître la route pour *s’y rendre* , cet homme-là, ne pourrait-il pas lui aussi être um guide”

“Je suppose qu’un homme, connaissant la **route** de Larissa ou de tout autre lieu, *s’y rendre* et y conduise d’autres voyageurs (...)” (Bodin & Croiset)

“ Sócrates – Percebes, portanto, que os erros na vida prática decorrem dessa modalidade de ignorância, que consiste na presunção de sabermos o que não sabemos ? Alcibiades I, 117d // Mênon 84b-c

“ Τί δ' εἶ τις ὀρθῶς μὲν δοξάζων ἦτις ἐστὶν ἡ ὁδός (...) 97b1

“ Mas se alguém, tendo uma opinião correta sobre qual é o **caminho** (...)” (Iglésias)

Esta metáfora está bastante associada a uma outra que também parte da imagem de caminho: ἡ μέθοδος . Bailly (2000, 1238) traduz como “poursuite, recherche; marche ou plan méthodique, méthode “(busca, procura, pesquisa; marcha ou plano metódico, método)

Des Places (1964, 330) traduz ἡ μέθοδος como “marche” (dialectique) , recherche méthodique, méthode de recherche.

Oportuno é o comentário de Sproesser (1992, p.19) que segue sua tradução do *Mênon*:

“A pesquisa, a investigação são vistas como exercício, como algo que se faz e refaz. É assim que vai indicando um **caminho**, literalmente, um **método**... Sócrates raramente deixa seu interlocutor às escuras, orientando-o. Há sempre, contudo, a liberdade do interlocutor de seguir ou não a orientação”

Sobre este mesmo tópico, George Kneller (apud Bigge, 1977), p. 24 destaca que:

“O método socrático implica em que o professor não tenha conhecimento, ou em que, pelo menos, não procure transmiti-lo; em vez disso, procure extrair informação dos alunos através de questões habilidosamente formuladas. O método fundamenta-se no princípio de que o conhecimento é inato, mas que é impossível evocá-lo sem a ajuda de especialistas”

Ainda associado à imagem de caminho, podemos revisitar a noção de aporia que, neste contexto, poderá significar “sem caminho”. Em feliz nota de vocabulário à sua tradução KÉVORKIAN (1999, p. 111) escreve que “embarras” significa “absence d’issue quando on

chemin” isto é, falta de uma passagem (saída) **quando se caminha**” (grifo nosso) Sproesser(1992, p.21), por sua vez, vê aporia como ignorância momentânea é um momento importante no diálogo entendido como marcha dialética. E só se procura caminho, que está sem nenhum, mas precisa encontrar uma rota, uma saída.

E Mênon, o rico tessálio, como o seu próprio nome sugere, é inclinado à permanência, no sentido negativo deste vocábulo: a indolência, a fixação, a paralisação.

Por isso, revela enorme dificuldade de caminhar e ser partejado por Sócrates.

“Eu não aceito o que se faz
Negar a luz fingindo que é paz
Se a vida é hoje
o sol é sempre
se já conheço eu quero é mais”

Teia de Renda

Milton Nascimento Túlio Mourão

6 EM CONCLUSÃO

Tanto Szlezák (2005, p. 13) quanto Koyré (1988, p.9) ao abrirem seus textos dizem que ler Platão é um prazer.

Iniciamos este trabalho destacando o talento de Platão no uso do grego. Esperamos que, ao se chegar a seu termo, tenhamos acirrado os ânimos para, paradoxalmente dirimir a discussão: seria Platão um poeta-filósofo ou um filósofo-poeta? Que contribuição o trabalho deixaria para isso ?

Ao se chegar a parada-fim deste trabalho, acreditamos ter alcançado o que nos motivou à saída da caminhada: ter chamado atenção da comunidade acadêmica, provocado-a para uma leitura do *Mênon* e do problema das condições de conhecimento e aprendizagem pela reminiscência a partir dele. Outro objetivo é o de estimular a interlocução com o mundo clássico, repositório de sabedoria

No entanto, ao se atingir o limiar deste epílogo, restam algumas questões: em se estudando o *Mênon*, surge, pelo menos, uma primeira inquietação quanto ao subtítulo apostado por Trasilos no século. Como lembramos no cap. 2 foi deste gramático a iniciativa de identificação de cada diálogo por dois títulos: um normalmente leva o nome do principal interlocutor de Sócrates. No caso em questão Sócrates dialoga com Mênon, seu escravo (que só aparece na parte intermediária) e Anitos (que só aparece na última parte) . Como Mênon participa ativamente das três partes, é justo que o diálogo leve seu nome. Desconhecemos os critérios considerados por Trasilos no século I ao aditar subtítulo aos diálogos de Platão.

O que se constata com facilidade que o primeiro subtítulo que, em tese, diz respeito ao objeto em estudo no diálogo, não é suficiente para, de fato, caracterizar exaustivamente o tema.

No caso do subtítulo do *Mênnon* o assunto vem sendo discutido no *Protágoras* que leva o subtítulo “do sofista” e Não seria mais justo o subtítulo da rememoração ao invés da virtude ? Entendemos que a questão do ensino da virtude é pretexto para desencadear o diálogo, no entanto, seu objeto é mesmo a reminiscência conhecimento e aprendizagem.

Outra questão: por que Platão introduz o problema da reminiscência por um mito ? O problema da verdade, do discurso filosófico, não parece algo muito sólido, que exige rigor conceitual, muitas vezes fugidio na linguagem fluida dos mitos ? Ou será que a reminiscência tem mesmo, em si, algo transcendente, só perceptível pela poesia.

O próprio título do diálogo, quase homógrafo e homófono com o nome do interlocutor-protagonista seria uma provocação de Platão (Mnemo X Menon) ? O subtítulo que melhor lhe cairia não seria

O paralelo das dez traduções evidencia aquelas mais discrepantes do original grego e aquelas outras mais fiéis e rigorosas ao texto de Platão (Iglesias, Sproesser, Canto-Sperber). Esta última mais rica em notas e estudo introdutório

O trunfo da tradução de IGLESIAS (texto grego estabelecido por John Burnet nas páginas esquerdas), como, por uma alguma razão editorial, é uma reprodução escaneada do original ainda em tipografia, produz um efeito irritante no leitor, tanto ao ler o texto original, quanto no texto em língua vernácula. Isso foi evitado na edição bilíngüe da Belles Lettres que, mais cuidadosa, providenciou nova digitalização eletrônica, no que resultou numa diagramação mais leve.

Digna de publicação é a tradução de Sandra Sproesser ainda, lamentavelmente, apenas como apostila datilografada disponível na biblioteca da USP. Não obstante apresentar aqui acolá pequenos deslizos como a altura do penúltimo verso do poema de Píndaro (81c3) traduz “ ἥρωες ἄγνοι” como “heróis santos”, provavelmente fruto da confusão entre ἄγνοι e ἄγιοι ou desatenção à estilística vernácula ao tradução literalmente expressões “ Ἄλλ’ ἔστι μὲν οὐ ῥάδιον, ὅμως δὲ ἐθέλω προθυμηθῆναι σοῦ ἕνεκα. ἀλλά μοι προσκόλεσον ...” como “**Mas** não é fácil, todavia quero esforçar-me por tua causa. **Mas** chama-me...” (duas adversativas seguidas), é precedente de excelente estudo, bastante atento aos elementos lingüísticos, inclusive com muitos destaques etimológicos.

A tradução mais completa sem duvida é a de Canto-Sperber, pois além de partir do texto original em grego e ser precedida por exaustivo estudo do diálogo, é seguida por 343 notas.

A tradução de Faggella é a que melhor explica⁴⁴, sobretudo para leigos em geometria e matemática, a parte demonstrativa do diálogo quando Sócrates desenha no chão esquemas geométricos para o escravo.

As traduções mais sofríveis sem duvida são a de Vilella e Jorge Paleikat, levantando a suspeita de que foram feitas à base de perícopes.

Quanto a anamnese para que seja bem sucedida, razão deste estudo, em modo conclusivo podemos, dizer que é preciso que:

Haja um condutor que não ensina de modo diretivo, mas pergunte;

Haja uma sucessividade (82e12) εφεξῆς

Coragem da parte do interrogado;

Paciência do interrogante;

Disposição para se atingir e se superar a aporia.

⁴⁴ No sentido latino *explicare*, desfazer as pregas, o plissê do denso texto de Platão.

Em tempos de formação aligeirada de professores, a figura complexa do mestre como se apresenta em Sócrates (médico, obstetra do espírito, mago encantador) precisa com certa urgência, mas sem pressa (posto que esta é antisocrática), revisitar este ícone do mundo clássico

Esta posição de Mênon se mantém na educação ainda hoje: é o ensino massificado. Quando na pauta do dia se discute tecnologias de educação, sem interatividade real e direta, transmissões digitais, aulas não presenciais, teleconferências, políticas públicas para educação ancoradas em estatísticas, multiplicação exponencial do número alunos atendimentos, salas de aula superlotadas que mais se assemelham a auditórios, ecoa a lição até agora insuperável dos diálogos personalizados em que Sócrates comparece ouvindo e instigando seu interlocutor.

Não existe mestre para multidões. Lembra Georges Gusdorf (2003, p. 56) que “A verdade é que as sabedorias do Oriente foram particularmente atentas à relação mestre-discipulo. A educação ocidental constituiu-se há muito tempo em organização de massas”

Parece-nos que Sócrates é mestre para o indivíduo. Basta ver a única vez que se deparou com a necessidade de falar para uma multidão em sua defesa, conforme a *Apologia* das anotações e/ou recordações de Platão, foi mal sucedido.

Platão é o filósofo da denúncia e do otimismo utópico (veja-se a *Republica*). Para dias de alunos apalermados, sob um tratamento de choque, de tremelga, um despertar das almas preguiçosas que fogem da pesquisa pela repetições sofisticado-erístico. Mênon, o escravo, Sócrates são arquétipos, no sentido junguiano, em carne e osso em todos nós e ao redor de nós.

Sócrates é um mestre! Mas um mestre ecoista –narcisista, mais ecoista do que narcisista.

Lembrando o eterno sol de Atenas, concluímos com uma doce canção de Milton Nascimento: Solar.

“Venho do sol a vida inteira no sol, hoje escuro , o meu futuro é luz e calor de um mundo novo eu sou
E o mundo novo será mais claro
Mas é no velho que procuro
Um jeito mais sábio de usar
A força que o sol que me dá...”

O velho mundo clássico permanece um celeiro luminoso para humanidade de hoje e do futuro.

Não é possível vanguarda e aurora sem a sabedoria do poente

Sócrates...só..sol inapagável permanece como espectro em cada esquina, agora moderna, disposto a entabular um diálogo ou talvez na algaravia de agora do nosso mundo íntimo de cada um.

E preciso recordar Sócrates e Platão.

Afinal, aprender é recordar.

Antes ser um livre escravo ao lado atento a Sócrates a um Mênon cativo de presunção de saberes prontos.

No *Político* “Estrangeiro – Bem, mas então por que não dizer logo: “A tecedura é a arte de entrelaçar a urdidura e a trama” em lugar de fazer tantos rodeios e um acervo de distinções inúteis? A que Sócrates responde “ A meu ver, Estrangeiro, nada há de inútil no que dissemos” (Platão, 1987, p.230)

Como escreveu Brague (1978, p.44) tudo que Platão tem escrito deve ser fruto de uma deliberação ...

À semelhança do diálogos aporéticos socráticos alguém pode dizer: após tanta lida, ganhou medalha ? – Não, fui caminhar e praticar para exercitar a musculatura.

O *áskeisis* que poderia se dar graças ao ensino de línguas clássicas quais o grego e o latim para nós outros imersos na cultura ocidental. Ora, a abordagem da Disciplina mental, calcada no classicismo e no humanismo, vem perdendo terreno para teorias mais pragmáticas. Informa-nos Bigge (1977, p. 26) que “Durante os primeiros anos de século XX, quando as teorias mecanicistas da aprendizagem (...), passaram a ocupar o centro das atenções nos círculos educacionais, o Grego desapareceu do panorama educacional, o ensino do Latim sofreu um acentuado declínio” Um dos reflexos disso se faz sentir até os cursos acadêmicos de Letras em que o grego e , em muitos casos, também o latim, foram excluídos ou relegados à condição de disciplina optativas (*sic*).

Todo este contexto faz-nos lembrar Nietzsche em suas conferências ... demonstrou a importância do adestramento lingüístico seja com a língua, seja com o grego e o latim (Nietzsche, 2003, 68ss) . Tudo isso valida a pergunta preliminar de Sócrates antes de iniciar sua interlocução com o escravo “ ...ἐλληνίζει; ” (...fala grego ?)

Há um impedimento no nosso tempo para se adotar a Disciplina mental, a formação humanista, o método socrático em escala nos sistemas escolares: a pressa. Vivemos sob intensa ansiedade e saturados pelo excesso de informação proporcionado pela revolução midiática. Ensinar socraticamente implica, dentre outras coisas, ter paciência com o ritmo e o processo do educando, isto é, caminhar segundo o seu compasso, ainda que este seja, aos padrões dos dias atuais e pela massificação e nivelamento das individualidades, No entanto, já não se caminha: corre-se e, quem sabe, um pouco mais além, teletransporta-se. Esquecemos que ainda somos dotados de pernas (“pernas pra que te quero ?”) e, assim, nem anatômica, nem fisiologicamente, nos reinventamos. Não diferenças entre o organismo do ἄνθρωπος grego do tempo de Sócrates do homem do nosso tempo. Veja-se que por recomendação

médica os indivíduos estão voltando a caminhar. Quiçá isso também aconteça no universo pedagógico, resgatando-se, assim, a outra paradigmática metáfora socrático-platônica (*Mênon*, 84a3-4):

Ἐννοεῖς αὖ, ὦ Μένων, οὐ ἔστιν ἢ βαδίζων ὅδε τοῦ αναμμηθήσκεισθαι;

REFERÊNCIAS

I. Diálogo Mênon

1. PLATÃO. **Diálogos Mênon-Banquete-Fedro**. 20^a., Rio de Janeiro, Ediouro, 1996 (Tradução do grego por Jorge Paleikat)
2. _____. **Mênon**. São Paulo-Rio de Janeiro, Loyola/PUC-Rio, 2001 (Tradução do grego por Maura Iglésias a partir de texto estabelecido por John Burnet. Edição bilíngüe grego-português).
3. _____. **Critão-Menão-Hípias Maior e outros**. 2^a., Belém, Editora Universitária UFPA, 2007, (tradução do grego de Carlos Alberto Nunes)
4. _____. **Ménon**. Lisboa, Edições Colibri, 1992 (Tradução do grego de Ernesto Rodrigues Gomes e estudo introdutório de José Trindade Santos)
5. _____. **Ménon**. 3^a., Lisboa, Editorial Inquérito Limitada, s.d.. (tradução, prefácio e notas de A. Lobo Vilela, Coleção Cadernos Culturais)
6. PLATO. **Meno (in focus)**. Londres, Routledge, 1994. (tradução e estudo introdutório de Jane M. Day, acompanhados de artigos de I.G. Kidd, Gregory Vlastos, Julius Moravcsik, George Nakhnikian, Nicholas P. White, I.M. Combrie, Kathleen V. Wilkes e Alexander Nehamas)
7. _____. **Meno**. 3^a., Wilshire, Aris & Philipps publishers, 1991 (introdução, tradução do grego, notas e comentários de R. W. Sharples)
8. PLATON. **Górgias-Ménon**. 5^a. Paris, Societé D'Édition "Les Belles Lettres", 1949, 280p. (texto estabelecido e traduzido do grego por Alfred Croiset com a colaboração de Louis Bodin – edição revisada e corrigida, bilíngüe grego-francês)
9. _____. **Ménon**. Paris, Éditions Ellipses, 1999. (Tradução, cometário, vocabulário e bibliografia por Gilles Kérorkian. Coleção Philo-textes)

10. _____. **Obras completas**. 2^a., Madrid, Aguilar, 1969 (tradução do grego preâmbulo e notas ao diálogo *Mênon* de Francisco de P. Saramanch. Introdução a Platão por José Antonio MIGUEZ)
11. _____. **Mênon**. 2^a., Paris, Flammarion, 1993 (Introdução, tradução e notas por Monique Canto-Sperber)
12. PLATONE. **Il Menone o della virtù**. Milão-Gênova-Roma-Nápolis, Società Anônima Editrice Dante Alighieri, 1935, 67p. (Tradução , introdução, sumário e notas de Manlio Faggella).
13. SPROESSER, Sandra Regina. **Platão: Mênon –estudo e tradução**. 118 f. Dissertação. (Mestre em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo, 1992 (tradução do grego a partir do texto estabelecido por John Burnet)

II. Estudos sobre o *Mênon* não acompanhados de tradução

14. BRAGUE, Rémi. **Le restant – supplément aux commentaires du *Mênon* de Platon**. Paris, Société d'Édition "Les Belles Lettres" e Librairie Philosophique J. Vrin, 1978.
15. CANTO-SPERBER, Monique (Org.) **Les paradoxes de la connaissance: essais sur le *Mênon* de Platon**. Paris, Editions Odile Jacob, 1991.
16. POLISELI, Romualdo Vicentin. **Opinião verdadeira e opinião pública no *Mênon* de Platão**. Tese (mestrado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2003.

III. Dicionários e Obras de Referência

17. ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. São Paulo, Mestre Jou, 1982.
18. AULETE, Caldas. **Dicionário da língua portuguesa**. 4^a, Rio de Janeiro, Editora Delta, 1958.
19. BAILLY, Anatole. **Le grand dictionnaire grec français**. 4^a, Paris, Hachette, 2000.

20. CHANTRAINE, Pierre. **Dictionnaire Étymologique de la langue grecque: histoire des mots.** Tome Paris, Éditions Klincksieck, 1978,
21. DES PLACES, Édouard. **Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon – 1^{re} partie (A-□)** Paris, Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1964 (Platon Oeuvres Complètes Tome XIV)
22. _____ . **Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon – 2^{re} partie (M-□)** Paris, Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1964 (Platon Oeuvres Complètes Tome XIV)
23. DUROZOI, Gerard & ROUSSEL, André. **Dicionário de filosofia.** 3^a, Campinas, Papirus, 1999, p. 407.
24. FOULQUIÉ, Paul. **Diccionario del lenguaje filosófico.** Madri, Editorial Labor S.A., 1967 (com a colaboração de Raymond Saint-Jean), p. 891-892
25. GRIMAL, Pierre. **Dicionário de mitologia grega e romana.** 5^a. edição, Rio de Janeiro, Bertrand Brasil, 2005.
26. HUISMAN, Denis. **Dicionário de obras filosóficas.** São Paulo, Martins Fontes, 2000, p. 222, 223, 367.
27. **MICHAELIS- Moderno dicionário da língua portuguesa.** 10^a, São Paulo, Melhoramentos, 2002, p. 141, 191,
28. PEREIRA, Isidro. **Dicionário grego-português e português grego.** 8^a., Braga, Livraria Apostolado da Imprensa, 1998.
29. REY, Alain. **LE MICRO-ROBERT POCHE:**dictionnaire d'apprendissage de la langue française. 2^a. , Paris, Dictionnaires Le Robert, 1989.
30. RUSS, Jacqueline. **Dicionário de filosofia.** São Paulo, Scipione, 1994, 382p.

IV. Obras de Platão ou de Outros Autores

31. AGOSTINHO, Santo. **O mestre.** 3^a, São Paulo, Landy, 2006 (tradução Antonio Soares Pinheiro)
32. ALEXANDRE, Michel. **Lecture de Platon.** Paris, Bordas/Mouton, 1968, p. 91-108.
33. ANDRADE, Rachel Gazolla de . **Platão: o cosmo, o homem e a cidade – um estudo sobre a alma.** Petrópolis, Vozes, 1994
34. ARISTOTELES. **Obras (Poética, Retórica, Organon, Física, El cielo, Generation y corrupcion, el alma, el sentido y lo sensible, La memória y el recuerdo,**

- Metafísica, Ética eudemiana, Ética nicomaquea, Gran ética, Las virtudes y los vicios, Economía Doméstica, Política, Constitución de Atenas).** 2ª, Madrid, Aguilar, 1967 (Tradução do grego, estudo preliminar, preâmbulo e notas por Francisco de P. Saramanch).
35. ARISTÓTELES. **Metafísica volume II.** 2ª., São Paulo, Loyola, 2005. (tradução do grego para o italiano por Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine. Edição bilíngüe grego-português).
36. _____. **Órganon (Categorias, Da interpretação, Analíticos anteriores, Analíticos Posteriores, Tópicos, Refutações sofisticas).** São Paulo, Edipro, 2005 (tradução direta do grego por Edson Bini).
37. _____. **Ética a Nicômaco/Poética.** São Paulo, Nova Cultural, 1987.
38. _____. **Constituciones políticas griegas.** Madri, Alianza editorial, 2007, p.75-76 (introducción traducion y notas de Antonio Guzmán)
39. BELMONT, Paul. **Testament de Socrate.** Paris, Hermann et Cie. Éditeurs, 1938.
40. BENOIT, Hector. **Sócrates: o nascimento da razão negativa.** São Paulo, Moderna, 1996.
41. BERGSON, Henri. **Curso sobre a filosofia grega.** São Paulo, Martins Fontes, 2005, p. 111-113
42. _____. **Les deux sources de la morale et de la religion.** Paris, PUF, 1946.
43. BIGGE, Morris. **Teorias da aprendizagem para professores.** 1ª/8ª reimpressão, São Paulo, E.P.U., 1977, p. 1-32, p. 308-36.
44. BRISSON, Luc. **Leituras de Platão.** Porto Alegre, Edipucrs, 2003
45. BRUN, Jean. **Socrate.** 76ª., Paris, PUF, 1992 (Coleção que sais-je?)
46. BUFFIERE, Felix. **Les mythes d’Homère et la pensée grecque.** Paris, Société d’Édition “Les Belles Lettres”, 1956.
47. CANTO-SPERBER, Monique (org.). **Les paradoxes de la connaissance: essais sur la Ménon de Platon.** Paris, Odile Jacob, 1991.
48. CARDOSO, Delmar. **A alma como centro do filosofar de Platão.** São Paulo, Loyola, 2006.
49. CHAIGNET, Antelme-Edouard. **La vie et les écrits de Platon.** Paris, Didier, 1871.
50. CHÂTELET, François et alii. **História da filosofia –idéias, doutrinas: 1- A filosofia pagã.** 2ª, Rio de Janeiro, Zahar Editores, 1981.

51. COMBRIE, I. M. **Análisis de las doctrinas de Platón- tomo II.** 1ª., edição/ 1ª. reimpressão, Madrid, Alianza Editorial, 1988.
52. CORNFORD, Francis MacDonald. **Antes e depois de Sócrates.** 1ª/2ª tiragem, São Paulo, Martins Fontes, 2005.
53. DETIENNE, Marcel. **A invenção da mitologia.** Rio de Janeiro, José Olympio, 1992.
54. DESCARTES, René. **Meditações.** 4ª., São Paulo, Nova Cultural, 1988.
55. DEWEY, John. **Vida e educação** 11ª., São Paulo, Melhoramentos, 1978, p. 63
56. DIÈS, Auguste. **Platon.** Paris, E. Flammarion Éditeur, 1937.
57. _____. **Autour de Platon: essais de critique et d'histoire.** Paris, Gabriel Beauchesne Éditeur, 1927.
58. DIXSAUT, Monique. **Platon et la question de la pensée.** Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2000 (Études Platoniciennes I).
59. _____ (Org). **Contre Platon: le platonisme renversé.** Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1995 (Tome II).
60. DROZ, Geneviève. **Os mitos platônicos.** Brasília, Editora da UnB, 1997.
61. DORION, Louis-André. **Compreender Sócrates.** Petrópolis, Vozes, 2006.
62. DUHOT, Jean-Joël. **Sócrates ou o despertar da consciência.** São Paulo, Loyola, 2004.
63. DUMONT, Jean-Noël. **Premières leçons sur l'Apologie de Socrate de Platon.** Paris, PUF, 1998.
64. FREIRE, Paulo. **Educação e mudança.** 11ª., Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1986.
65. FRUTIGER, Perceval. **Les mythes de Platon: étude philosophique et littéraire.** Paris, Librairie Félix Alcan, 1930.
66. GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Lembrar, escrever, esquecer.** São Paulo, Ed.34, 2006
67. GAZZINELLI, Gabriela Guimarães. **Fragments órficos.** Belo Horizonte, Editora UFMG, 2007 (Tradução direta do grego)
68. GOLDSMITH, Victor. **Os diálogos de Platão: estrutura e método dialético.** São Paulo, Loyola, 2002.
69. _____. **A religião de Platão.** São Paulo, Difusão Européia do Livro, 1970.
70. _____. **Le paradigme dans la dialectique platonicienne.** Paris, PUF, 1947.
71. Gonzaguinha. **Caminhos do Coração.** Intérprete: Gonzaguinha In: Perfil
72. GOTTLIEB, Anthony. **Sócrates.** São Paulo, Editora UNESP, 1999.

73. GRASSI, Ernesto. **Il problema della metafisica platonica**. Bari, Giuseppe Laterza & Figli Tipografi-Editori-Libraii, 1932.
74. GUEDES, Beto; BASTOS, Ronaldo. Sol de Primavera. Intérprete: Beto Guedes. In: BETO GUEDES.
75. GUSDORF, Georges. **Professores para quê ? Para uma pedagogia da pedagogia**. 3ª., São Paulo, Martins Fontes, 2003.
76. GRIMALDI, Nicolas. **Sócrates, o feiticeiro**. São Paulo, Loyola, 2006.
77. HADOT, Pierre. **O que é a filosofia antiga?** São Paulo, Loyola, 1999, p. 47-118.
78. HARE, Richard M. **Platão**. São Paulo, Loyola, 2000.
79. HAVELOCK, Eric. **Prefácio a Platão**. Campinas, Papirus, 1996.
80. HESIODO. **Teogonia**. São Paulo, Iluminuras (tadução e estudo introdutório de Jaa Torrano)
81. HÖSLE, Vittorio. **Interpretar Platão**. São Paulo, Loyola, 2008.
82. HUISMAN, Denis. **Sócrates**. São Paulo, Loyola, 2006.
83. JAEGER. Werner Wilhelm. **Paidéia: a formação do homem grego**. 3ª., São Paulo, Martins Fontes, 1995.
84. JOLY, Henri. **Le renversement platonicien: logos, epsiteme, polis**. 2ª. edição corrigida/3ª. reimpressão, Librairie Philosophique J. Vrin, 1994.
85. KERFERD, G. B. **O movimento sofista**. São Paulo, Loyola, 2003.
86. KOHAN, Walter O. **Infância. Entre educação e filosofia**. Belo Horizonte, Autêntica, 2003.
87. _____. **Infância, estrangeiridade e ignorância: ensaios de filosofia e educação**. Belo Horizonte, Autêntica, 2007.
88. KOYRÉ, Alexandre. **Introdução à leitura de Platão**. 3ª., Lisboa, Editorial Presença, 1988, p. 9-27 (Tradução do francês por Helder Godinho).
89. LAÊRTIOS, Diogenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. 2ª., Brasília, Editora UnB, 1987.
90. LARROYO, Francisco. **História geral da pedagogia – volume I**. 2ª, São Paulo, Mestre Jou, 1974
91. LEIBNIZ, Gottfried. **Novos ensaios sobre o entendimento humano**. São Paulo, Nova Cultural, 1988. (Os Pensadores, volume Leibniz I)
92. LEROY, Gilbert. **O diálogo em educação**. São Paulo, Cia. Editora Nacional, 1975.
93. LUCIANO. **Diálogo dos mortos**. Organização e tradução do grego de Henrique Graciano Murachco. São Paulo, Edusp/Palas Athena, 1996.

94. MARROU, Henri-Irénée. **História da educação na antiguidade**. 5ª. Reimpressão/ 1ª. edição, São Paulo, E.P.U., 1990.
95. MATTÉI, Jean-François. **Pitágoras e os pitagóricos**. São Paulo, Paulus, 2000. (Cap. IV As matemáticas pitagóricas e cap. VI – Teoria do conhecimento e da alma).
96. MÉRON, Evelyne. **Les idées morales des interlocuteurs de Socrate dans les dialogues platoniciens de jeunesse**. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1979.
97. MIZUKAMI, Maria da Graça Nicoletti. **Ensino: as abordagens do processo**. 1ª/3ª reimpressão, São Paulo, E.P.U., 1986, p. 37-57
98. MONTES, Juan A. Nuño. **La dialéctica platónica**. Caracas, Universidad Central de Caracas, 1962.
99. _____. **El pensamiento de Platon**. Caracas, Universidad Central de Caracas, 1963.
100. MORANDI, Franco. **Filosofia da educação**. Bauru, EDUSC, 2002.
101. MURACHCO, Henrique Graciano. **Língua grega: visão semântica, lógica, orgânica e funcional – volume 1 (teoria)**. 2ª. edição, São Paulo/Petrópolis, Discurso Editorial/Vozes, 2003a.
102. _____. **Língua grega: visão semântica, lógica, orgânica e funcional – volume 2 (prática)**. 2ª. edição, São Paulo/Petrópolis, Discurso Editorial/Vozes, 2003b.
103. NASCIMENTO, Milton. Solar. Intérprete: Milton Nascimento e Gal Costa. In: MILTON NASCIMENTO AO VIVO
104. _____. Teia de Renda. Intérprete: Milton Nascimento. In: MILTON NASCIMENTO ÂNIMA
105. NEVES, Maria Helena de Moura. **A vertente grega da gramática tradicional**. 2ª., São Paulo, Editora UNESP, 2005.
106. NIEZTSCHÉ, Friedrich. **Escritos sobre educação**. São Paulo, PUC-Rio/ Loyola, 2003
107. _____. **Introduction à la lecture des dialogues de Platon**. Combas, Éditions de l'Éclat, 1998.
108. PAISSE, Jean-Marie. **L'essence du platonisme**. Bruxelas, Pierre Mardaga Editeur, 1978.
109. PATER, Walter. **Platon et le platonisme**. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1998.

110. PERRENOUD, Philippe et alii. **Formando professores profissionais. Quais estratégias? Quais competências?** 2ª. edição, Porto Alegre, Artmed, 2001, p.25
111. PERRENOUD, Philippe. **10 novas competências para ensinar**. Porto Alegre, Artmed, 2000.
112. PHILONENKO, Aléxis. **Lições Platônicas**. Lisboa, Instituto Piaget, 1999.
113. PLATÃO. **Apologia de Sócrates-Críton**. Brasília, Editora UnB, 1997 (Introdução, tradução do grego e notas por Manuel de Oliveira Pulquério)
114. _____. **O banquete-Fédon-Sofista-Político**. 4ª., edição, São Paulo, Nova Cultural, 1987
115. _____. **Protágoras-Górgias-Fedão**. Tradução Carlos Alberto Nunes ; 2ª, Belém, Editora Universitária UFPA, 2002.
116. _____. **Teeteto-Crátilo**. Tradução Carlos Alberto Nunes; 3ª, Belém, Editora Universitária UFPA, 2001.
117. _____. **Parmênides-Filebo**. Tradução Carlos Alberto Nunes; Belém, Universidade do Pará, 1974.
118. _____. **Fedro-Cartas-O primeiro Alcibíades**. Tradução Carlos Alberto Nunes Belém, Universidade do Pará, 1975
119. _____. **República**. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. 7ª, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1993.
120. _____. **Lísis**. Brasília, Editora UnB, 1995, 61-62,84-85 (Tradução do grego, introdução e notas por Francisco de Oliveira).
121. _____. Íon. Tradução do grego por Henrique Graciano Murachco; **Educação e Filosofia**, Uberlândia, volumes 5 e 6, n.10 e 11, p. 97-113, jan./dez. 1991 ()
122. _____. **As leis (incluindo Epimônidas)**. Tradução do grego, notas e introdução de Edson Bini São Paulo, Edipro, 1999.
123. PORTO, Leonardo Sartori. **Filosofia da educação**. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 2006.
124. POZO, Juan Ignacio. **Aprendizes e mestres: a nova cultura da aprendizagem**. Porto Alegre, Artmed, 2002.
125. RANCIÈRE, Jacques. **O mestre ignorante: cinco lições sobre a emancipação intelectual**. 2ª edição/ 2ª tiragem, Belo Horizonte, Autêntica, 2007.
126. REALE, Giovanni. **História da filosofia antiga (Volume I: Das origens a Sócrates)**. 3ª., São Paulo, Loyola, 1999

127. _____. **História da filosofia antiga (Volume II: Platão e Aristóteles)**. 2ª., São Paulo, Loyola, 2002, p. 153-170.
128. ROBIN, Leon. **Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon**. Paris, PUF, 1957.
129. _____. **La pensée hellénique des origines a Épicure: questions de méthode, de critique et d'histoire**. 2ª., Paris, PUF, 1967.
130. _____. **La théorie platonicienne de l'amour**. 9ª., Paris, PUF, 1964.
131. ROBINSON, Thomas M. **A psicologia de Platão**. São Paulo, Loyola, 2007.
132. ROGUE, Christophe. **Compreender Platão**. 2ª., Petrópolis, Vozes, 2005.
133. ROMANELLI, Rubens. **O primado do espírito**. Niterói, Lachatre, 2005, p. 71-73
134. SACKS, Sheldon (Org.) **Da metáfora**. São Paulo, EDUC/Pontes, 1992
135. SANTOS, Bento Silva. **A imortalidade da alma no Fédon de Platão**. Porto Alegre, EdIPUCRS, 1999.
136. SANTOS, José Trindade. **A ontoepistemologia dos diálogos socráticos**. São Paulo, Loyola, 2008a. **118p.** (Série Para ler Platão, Tomo I).
137. _____. **O problema do saber nos diálogos sobre a teoria das formas**. São Paulo, Loyola, 2008b. **118p.** (Série Para ler Platão, Tomo II).
138. SARDINHA, Tony B. **Metáfora**. São Paulo, Parábola, 2007.
139. SCOLNICOV, Samuel. **Platão e o problema educacional**. São Paulo, Loyola, 2006.
140. SCHUHL, Pierre Máxime. **L'oeuvre de Platon**. Paris, Librairie Hachette, 1954
141. SNELL, Bruno. **A cultura grega e as origens do pensamento europeu**. 1ª. reimpressão da 1ª. edição, São Paulo, Perspectiva, 2005.
142. SOARES, Antonio Jorge. **Dialética, educação e política : uma releitura de Platão**. São Paulo, Cortez Editora, 1999.
143. SOFISTE, Juarez Gomes. **Sócrates e o ensino da filosofia. Investigação dialógica: uma pedagogia para a docência de filosofia**. Petrópolis, Vozes, 2007.
144. SOULEZ, Antonia. **La grammaire philosophique chez Platon**. Paris, PUF, 1991.
145. STONE, Isidor Feinstein. **O julgamento de Sócrates**. São Paulo, Companhia de Bolso, 2005
146. SZLEZÁK, Thomas Alexander. **Ler Platão**. São Paulo, Loyola, 2005.
147. TEIXEIRA, Evilázio F. Borges. **A educação do homem segundo Platão**. São Paulo, Paulus, 1999.

148. ULLMANN, Reinholdo Aloysio. **Amor e sexo na Grécia antiga**. 1ª./1ª. Reimpressão, Porto Alegre, Edipucrs, 2007.
149. VLASTOS, Gegory. **Socrate: ironie et philosophie morale**. Paris, Aubier, 1994.
150. VERNANT, Jean-Pierre. **Mito e pensamento entre os gregos**. 2ª., Rio de Janeiro, Paz e Terra, 2002.
151. _____. **Mito e religião na Grécia antiga**. Campinas, Papirus, 1992, p. 79-80.
152. VÉRON, Robert. **Platon: une introduction a la vie de l'esprit**. Paris, Les Belles Letres, 1987.
153. VRISSIMTZIS, Nikolaos. **Amor, sexo e matrimonio em la antigua Grécia**. Agia Paraskevi (Grécia), Ed. Do autor, 1997.
154. XENOFONTE. **Ditos e feitos memoráveis de Sócrates –Apologia de Sócrates**.
155. XÉNOPHON. **Anabase Tome I (livre I-III)**. 1ª. edição/5ª. tiragem, Paris, Société d'Édition Les Belles Lettres, 1970 (Texto estabelecido e traduzido do grego por Paul Masqueray. Edição grego-francês).
156. WATANABE, Lygia Araujo. **Platão por mitos e hipóteses**. São Paulo, Moderna, 1996
157. WILLIAMS, Bernard. **Platão**. São Paulo, Editora UNESP, 2000.

MUSAIOS TLG

Gonzaguinha – Caminhos do Coração.

Livros Grátis

(<http://www.livrosgratis.com.br>)

Milhares de Livros para Download:

[Baixar livros de Administração](#)

[Baixar livros de Agronomia](#)

[Baixar livros de Arquitetura](#)

[Baixar livros de Artes](#)

[Baixar livros de Astronomia](#)

[Baixar livros de Biologia Geral](#)

[Baixar livros de Ciência da Computação](#)

[Baixar livros de Ciência da Informação](#)

[Baixar livros de Ciência Política](#)

[Baixar livros de Ciências da Saúde](#)

[Baixar livros de Comunicação](#)

[Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE](#)

[Baixar livros de Defesa civil](#)

[Baixar livros de Direito](#)

[Baixar livros de Direitos humanos](#)

[Baixar livros de Economia](#)

[Baixar livros de Economia Doméstica](#)

[Baixar livros de Educação](#)

[Baixar livros de Educação - Trânsito](#)

[Baixar livros de Educação Física](#)

[Baixar livros de Engenharia Aeroespacial](#)

[Baixar livros de Farmácia](#)

[Baixar livros de Filosofia](#)

[Baixar livros de Física](#)

[Baixar livros de Geociências](#)

[Baixar livros de Geografia](#)

[Baixar livros de História](#)

[Baixar livros de Línguas](#)

[Baixar livros de Literatura](#)
[Baixar livros de Literatura de Cordel](#)
[Baixar livros de Literatura Infantil](#)
[Baixar livros de Matemática](#)
[Baixar livros de Medicina](#)
[Baixar livros de Medicina Veterinária](#)
[Baixar livros de Meio Ambiente](#)
[Baixar livros de Meteorologia](#)
[Baixar Monografias e TCC](#)
[Baixar livros Multidisciplinar](#)
[Baixar livros de Música](#)
[Baixar livros de Psicologia](#)
[Baixar livros de Química](#)
[Baixar livros de Saúde Coletiva](#)
[Baixar livros de Serviço Social](#)
[Baixar livros de Sociologia](#)
[Baixar livros de Teologia](#)
[Baixar livros de Trabalho](#)
[Baixar livros de Turismo](#)