

TEMPO E EDUCAÇÃO EM PLATÃO

TIME AND EDUCATION IN PLATO

SAMUEL SCOLNICOV*

Resumo: Neste texto pretende-se mostrar certos ângulos da reflexão de Platão sobre a educação e sua temporalidade, privilegiando o tempo “interno” imbricado nas questões da *areté*, do conhecimento e da teleologia da vida humana. A dignidade do viver como meta dependente da razão normativa (*lógos*) estrutura a ação daqueles que têm a Filosofia como reflexão específica para a educação da alma, conforme a pensou o filósofo.

Palavras-chave: virtude; Filosofia; *lógos*; educação.

Abstract: This paper aims to present some views about Plato's reflection on education and its temporality, emphasizing the “inner” time involved in questions of *areté*, knowledge and teleology of human life. The dignity of living as an aim dependant on normative reason (*lógos*), is a base to the action of those who have Philosophy as an specific reflection for the education of the soul, as the Philosopher regarded it.

Key-words: Virtue; Philosophy; *Lógos*; Education.

“A vida não examinada não é digna ao homem de vivê-la. Se vos disser isso, vós me creereis ainda menos. Mas de que assim é, como eu vos digo, senhores, não é fácil convencer-vos” (*Apologia* 38a). Sócrates está bem consciente da dificuldade de seu ideal educacional. Mas qual é exatamente a dificuldade?

Antes de começar, uma palavra de cautela. Vou restringir-me aos diálogos de Platão e, portanto, a distinção entre Sócrates e Platão é quase impossível; por outro lado, é também quase irrelevante. Prefiro, em vez, distinguir entre o “Sócrates de Platão” e o “Sócrates platônico”. O Sócrates de Platão não é o Sócrates histórico (sobre o qual não direi nada ou quase nada), mas Sócrates como Platão o compreendeu e o apresentou, ou seja, livre de uma teoria de idéias ou de uma metafísica formulada, inocente de influências pitagóricas e agnóstico com respeito à natureza da alma e seu aspecto transcendente. O outro, o Sócrates platônico, não é o porta-voz das

* Samuel Scolnicov é professor de Filosofia da Universidade Hebraica de Jerusalém, Israel. E-mail: scolnicov@huji.ac.il

doutrinas de Platão, mas apresenta, como suas ou por razões dialéticas, determinadas convicções metafísicas e epistemológicas, utiliza uma variedade de mitos apropriados ou inventados, e seu interesse filosófico é verdadeiramente sinótico. Essa não é a veneranda distinção entre os diálogos primeiros e os diálogos tardios. A linha de demarcação, se tal existe, passa “pelo interno” dos diálogos, não entre eles.

O Sócrates dos diálogos é uma figura fluida e complexa. Em diálogos primeiros, como o *Eutífron* e, mais tarde, o *Górgias*, há traços do Sócrates platônico, e a mais famosa das caracterizações do Sócrates não-platônico – a de Sócrates como parteiro de almas – aparece no *Teeteto*, um diálogo certamente tardio; e no *Fédon*, o retrato de Sócrates é independente das doutrinas escatológicas, epistemológicas e metafísicas lá desenvolvidas. Contudo, esses não são dois personagens completamente diferentes. Há entre eles continuidade e desenvolvimento lógico, a que, no presente contexto, só posso me referir, sem ampliar.

Retournons a nos moutons. O que é, então, que o Sócrates de Platão está exigindo de si e de nós? Isso parece bem simples: o critério da vida digna do homem é *dzetesis* – exame, inquérito, esforço intelectual. Mas não se trata do inquérito jônico, curiosidade especulativa, talvez teologia, talvez proto-ciência. Certo, a vida de inquérito não era, então, comum, como ainda não o é suficientemente hoje, mas certamente não era desconhecida. E o inquérito na natureza já havia sido elevado a valor moral pelos pitagóricos – ao que tudo indica pelo próprio Pitágoras.

Os sofistas transferem a meta do inquérito ao homem, à antropologia em senso amplo, teórica ou, mais freqüentemente, aplicada. É o exame do mundo humano, em última análise para fins práticos. A virtude (*areté*) é o sucesso individual e político, “como dirigir seus próprios afazeres, e os da cidade, da melhor maneira” (*Protágoras* 318e). O exame socrático não é do tipo jônico e tampouco do tipo sofístico. O objeto do inquérito socrático é, para cada um, sua própria vida, suas opiniões e seus atos, passados e futuros. Mas aí tampouco há novidade alguma, muito menos dificuldade. Cada um de nós tem seus momentos de reflexão: de planejamento, de deliberação sobre o vantajoso e o prejudicial, sobre o que lhe vale e o que não lhe vale a pena; ou, talvez menos a miúdo, seus momentos de prestação de contas a si mesmo, em que pesamos nossas ações contra o que conseguimos ou não conseguimos atingir.

Mas não é esse o critério pelo qual o Sócrates de Platão avalia sua vida;

...Amanhã, Fédon, cortarás estes teus belos cabelos.

– Temo que sim, Sócrates, disse eu.

- Não, se me prestas ouvidos.
- E por que não? perguntei.
- Porque eu cortarei hoje meus cabelos e tu farás o mesmo, disse Sócrates, se deixarmos morrer o argumento e não pudermos ressuscitá-lo. (*Fédon* 89d)

Sócrates vê o argumento, o *lógos*, não como deliberação, como instrumental para o alcance de uma meta qualquer. Para ele, o *lógos* tem valor em si mesmo, à parte suas consequências empíricas, mais que seu próprio sucesso pessoal como comumente entendido ou mesmo mais que sua própria vida. E as últimas páginas do *Fédon* que o provem. Não se trata de mera convicção, inabalável que seja. A convicção irrefletida não tem para Sócrates valor algum. Em outras palavras, para Sócrates, o *lógos* tem valor absoluto. Como para Parmênides, para Sócrates também a opinião, *dóxa*, não tem valor nenhum. Um pouco mais tarde, Diógenes, o cínico, bem veria a exclusividade da razão na moral socrática: $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma \ \eta \ \beta\rho\acute{o}\chi\omicron\varsigma$ (ou, como então se pronunciava: *lókhos i vrókhos*), a razão ou a força.

O que o Sócrates de Platão considera ideal absoluto é uma vida examinada, não como deliberação, qual seja, o meio mais eficiente para atingir, no futuro, uma meta independentemente desejada. A deliberação (*bouleusis*) tem sempre a ver com meios; a *epistéme* é um fim em si. A vida examinada tem valor em si, mesmo quando as consequências empíricas são aquelas que os amigos de Sócrates, no *Fédon*, consideram uma desgraça pessoal. Mas Platão bem viu que uma cidade não pode ser conduzida por essas premissas. A maioria dos cidadãos serão sempre não-filósofos e a quase totalidade dos homens não vive e jamais viverá pela pura razão. Assim é que Platão introduz, no *Mênon*, o conceito de opinião verdadeira (*alethés dóxa*), ou opinião correta (*orthé dóxa*), que não é *epistéme*, mas que, à diferença da *dóxa* de Parmênides ou de Sócrates, tem um limitado valor positivo.

Porém, a diferença entre *dóxa* (verdadeira) e *epistéme* não pode estar em seus conteúdos ou em seus objetos. A *dóxa* correta atinge seu objeto não menos que o atinge a *epistéme*. Se eu tenho uma opinião correta a respeito do caminho a Larissa, porque o aprendi de cor (primeira à esquerda, duas encruzilhadas em frente e na terceira à direita), serei tão bom guia como quem sabe por que nessa encruzilhada tem de se tomar à esquerda e não à direita (por exemplo, porque à esquerda se vai ao norte e Larissa está ao norte de Atenas). Em ambos casos, o conteúdo de meu estado mental corresponde à verdade dos fatos. Note-se, porém, que esta é só uma analogia do sensível ao inteligível, de tipo muito comum em Platão. Rigorosamente, não há *epistéme* de objetos sensíveis. Mas, por outro lado, como veremos logo a seguir, não podemos negar a *dóxa* de objetos inteligíveis.

Contudo, a *dóxa* não é desprovida de valor epistêmico. De fato, em valor de verdade – ou melhor, pelo critério de verdade como correspondência –, ela não difere da *epistême*. Porém, a superioridade da *epistême* não está na apreensão de seus objetos, nem mesmo na mera apreensão de seus objetos específicos, mas na “modalidade” de apreensão de tais objetos. *Epistême*, como Platão a define na *República* V (477b, 478a), é o conhecimento do que é “como é” (*gnonai to ón hós estín* ou *hós ekhei*), ou seja, a apreensão de objetos inteligíveis (que somente eles são plenamente o que são) em sua completa inteligibilidade. Isso quer dizer: com seu *lógos* “visto como” *lógos*. Eu posso aprender de cor a prova de um teorema de Pitágoras, mas não vejo por que a sequência de passos “prova” o teorema. A apreensão do teorema como *epistême* é sua apreensão “como ele é”, em sua total transparência cognitiva.

Para fins práticos, porém, a *epistême* não tem vantagem alguma sobre a *dóxa*. É verdade que a *dóxa* é instável como as estátuas de Dédalo, no *Ménon* (97e). Mas superar tal instabilidade é questão de boa técnica de educação ou de doutrinação. Platão estava bem consciente disso. Ele bem sabia como garantir a virtude popular, ou política, e a obediência às leis. Veja-se – se prova é necessária – o longo programa educacional da *República* ou as minuciosas disposições das *Leis*, “Dá-me um menino aos sete anos de idade...”, assim se dirá mais tarde, continuando, até um certo ponto, a linha platônica, “...e ele será meu para o resto da vida”. Aquela pobre alma no mito final da *República* (X 619d–e), a primeira a escolher sua próxima vida, havia passado sua vida anterior numa cidade com boas leis, recebeu uma boa educação e viveu uma vida virtuosa (assim como percebida por ele e por sua cidade), mas sem filosofia. Por sua virtude, recebeu sua recompensa das mãos dos homens e dos deuses.

A vida sem “Filosofia”, não examinada, guiada pela opinião correta, pode ser perfeitamente satisfatória para o sucesso empírico, aí incluída a aprovação social. A cidade primordial da *República* provê a seus habitantes uma vida sem cuidados e basicamente justa. Mas ela não é suficiente para homens, reclama Glauco (*República* II 372d). Assim também, no *Político* (272b–d), os homens do reino de Cronos têm tudo de que precisam. Mas o hóspede de Elea se apressa a acrescentar que se não praticavam “Filosofia” não eram *eudáimones*, não floresciam como seres humanos. É por isso que a primeira alma da *República* foi horripilantemente castigada, condenada a comer seus próprios filhos (uma prefiguração do veredicto final sobre a era de Cronos, do *Político*?) e a sofrimentos ainda piores. Ela é castigada não pelo que fez, mas pelo que “poderia” ter feito, por ter vivido uma vida irrefletida, à mercê de outros. Uma vida que, em verdade, não foi “sua”.

Em outras palavras, a razão tem, para Platão, como aparentemente tinha para seu Sócrates, valor “normativo”. A razão deve ser preferida por si só, não por qualquer vantagem empírica que ela possa trazer, e mesmo a despeito das desvantagens que traga. Para Platão (e para Sócrates), a razão não necessita de motivo exterior. Veja-se, por exemplo, o discurso de Sócrates no *Simpósio*, quando insiste que razão e emoção não se podem separar, e que a razão tem força motiva por si só.

Com todo seu intelectualismo, que lhe foi tantas vezes criticado, Sócrates exige um compromisso existencial à filosofia, uma aceitação total da necessidade de procurar e dar justificações às próprias ações e opiniões, e uma devoção inabalável à ausência de contradições de qualquer tipo. O *elenchos* socrático visa educar por meio de uma violenta comoção da alma, uma profunda transformação. Mas, os que não captam a força motiva da razão (por causas que veremos a seguir), como se pode convencê-los dela? Todo motivo implica uma espécie de necessidade: se A é motivo ou razão para B, B é necessitado por A de um modo qualquer. Mas a necessidade da razão como valor normativo é diferente dos outros tipos de necessidade. Ela não é do tipo da necessidade natural, como por exemplo, a necessidade do relâmpago que acompanha o trovão. Tampouco é ela do tipo da necessidade lógica, como a do silogismo. Estas duas são necessidades “condicionais”. Se há trovão necessariamente há relâmpago; se B pertence a todo A e C pertence a todo B, necessariamente C pertence a todo A. Sem o antecedente, o conseqüente deixa de ser necessário. Mas a necessidade da razão é, para Sócrates e Platão, “incondicional”.

Para Sócrates, o cuidado da alma é sua purificação das contradições que lhe estão presentes e que destroem sua unidade. O horror à contradição é natural ao homem, mas a alma em seu aspecto encarnado (e isso já é Platão) pode ser contraditoriamente descrita em diferentes tempos ou em diferentes respeitos (ou aspectos). Posso crer A em tempo t_1 e $\sim A$ em tempo t_2 , ou crer A e crer, ao mesmo tempo, B (que implica $\sim A$), mas não “como” implicando $\sim A$. Nisso, a alma encarnada é como qualquer objeto sensível que pode sofrer contraditórios, contanto que não sejam ao mesmo tempo e ao mesmo respeito.

Desse ponto de vista, Eutidemo e Dionisodoro são mais perigosos que Cálicles e Trasímaco. Cálicles e Trasímaco defendem, este último um amoralismo de *Realpolitik*, e aquele uma moral quase nietzscheana. Mas ambos ainda reconhecem – muito a contragosto e sem admiti-lo a alta voz – a força moral da contradições com que Sócrates os confronta. Quando a

razão se mostra impotente, Sócrates os faz sucumbir à vergonha que considera, contra a opinião corrente, não uma fraqueza do espírito mas um último resíduo de humanidade, uma representante da razão ao nível do *thýmos*. Mas Eutidemos e Dionisodoro não são nem mesmo suscetíveis à vergonha, eles são desprovidos do último vestígio de humanidade. Quando Sócrates faz notar a Dionisodoro que ele contradiz o que disse poucas páginas atrás, Dionisodoro lhe responde: “És tão velho como Cronos, Sócrates, que te lembras agora do que foi dito antes, e se eu disse algo no ano passado, o trarás hoje como objeção?” (*Eutidemo* 287b). Em se esquivando à validade da contradição, Eutidemo e Dionisodoro destroem toda possibilidade de um discurso racional e de qualquer atribuição de responsabilidade. E não é por acaso que o diálogo com os dois sofistas, no *Eutidemo*, acaba em gritaria e confusão.

O Sócrates de Platão entende a racionalidade do *lógos* como consistência, como ausência de contradição. No *Górgias* e no *Fédon*, o Sócrates platônico acrescenta uma nova característica. A exigência da consistência como condição de racionalidade não desaparece, é claro, mas, destes diálogos em diante, a razão (a palavra agora é *noûs*, talvez para diferenciá-la do *lógos* anterior) – a razão é também identificada com a teleologia. A razão é agora vista como necessidade teleológica. A necessidade racional, como Platão nos esclarece no *Fédon*, é a necessidade teleológica. Foi essa sua crítica a Anaxágoras. Anaxágoras em seu livro, assim nos conta Sócrates, prometia explicar que o cosmo é organizado pela razão, pelo *noûs*, mas – assim se queixa o Sócrates platônico –, em vez de mostrar porque o cosmo está organizado da melhor maneira possível, Anaxágoras reverte às causas mecânicas, àquelas sem as quais as verdadeiras causas, as causas finais, não podem ser causas (97b–99b).

A teleologia é entendida comumente em termos temporais e condicionais. A existe ou ocorre “em função” de B, “para que” B exista ou ocorra. A é justificado (no caso mais facilmente compreendido) pela (futura ou planejada) existência ou ocorrência de B. A é teleologicamente condicionado por B. Nós podemos entender a necessidade incondicional por analogia (limitada) à necessidade condicional. Estamos bem familiarizados com a necessidade condicional de nossas próprias ações. A teleologia temporal da ação humana nos é evidente imediatamente. No *Górgias*, Platão usa o exemplo dos pintores e dos construtores de navios. Se queremos conseguir A, é necessário que façamos B. Nesse caso, A antecede B em uma sequência temporal necessária, ditada pela meta da ação. Nossas ações, mesmo as mais triviais, têm sentido só se teleologicamente estruturadas.

No *Timeu*, Platão nos dá um outro tipo de teleologia: a teleologia do organismo. Aqui também temos um condicionamento hipotético, do tipo “A é necessário para B”. Mas nesse caso, à diferença da ação humana, o final da sequência de antecedentes e conseqüentes não é um estado de coisas exterior à própria sequência, como a nave é a consequência final da ação de construção. O organismo é a consequência da disposição das partes, ou melhor, o organismo “é” a própria estrutura das partes. As partes são “em razão” do organismo, mas não lhe são temporalmente antecedentes. O organismo é o exemplo mais imediato de uma teleologia “imaneente”. Ainda no *Timeu*, Platão nos dá o terceiro exemplo de teleologia empírica. O cosmo inteiro se mantém a si mesmo por meio de suas partes, e é por isso que Platão o caracteriza como “o ser vivente (*zôon*) que contém todos os seres viventes” (30d). Para ele, ser um *zôon* é ser uma estrutura possuindo uma teleologia interna, quer dizer, cujas partes são umas em função das outras. O verdadeiro *zôon* que o demiurgo copia é a estrutura atemporal do cosmos das idéias. A imagem sensível e temporal de tal estrutura têm como fim a continuada existência do organismo todo. É o caso dos animais e das plantas e é o caso do cosmo todo. Nas *Leis*, esse é, talvez, o máximo de compreensão que nós, naturezas não filosóficas, podemos atingir. Para os cidadãos de Magnésia, naquele diálogo, a contemplação do cosmo físico, com sua regularidade temporal, contida em si mesma, é um substituto mais acessível a eles que a teleologia pura e atemporal do cosmos das idéias.

A teleologia matemática já é diferente. A teleologia da prova matemática, na qual cada passo vem em razão de um passo logicamente posterior, não tem um aspecto temporal, exceto quando nós, entes temporais que somos, a executamos. Os geômetras, diz Platão na *República* (VII 527), falam de enquadrar e aplicar e adicionar, como se estivessem a produzir algo, quando em verdade nada se passa. A teleologia matemática, evidentemente, não é, para Platão, empírica. Mas essa ainda não é, à primeira vista, uma teleologia normativa. Ou, se é, nós, não filósofos, não a percebemos como tal. Por outro lado, a teleologia matemática, se devidamente entendida, é a teleologia das idéias. Os diálogos tardios tornam bem claro que a estrutura de cada idéia e das idéias como um conjunto é uma estrutura matemática.

O problema da educação, para Platão, é, então, como fazer com que, apesar de sermos entes empíricos e temporais, possamos compreender a teleologia imanente e atemporal e apreendê-la, por si só, como normativa. É o problema da passagem ao não temporal por meios temporais, que são os únicos a nossa disposição.

A teleologia empírica sempre envolve tempo. No caso da teleologia da ação humana, isso é claro: os passos da ação são ordenados um após outro, sempre em vista da meta a ser atingida que está sempre no futuro, e o sucesso da cadeia de passos é avaliado pelo alcance ou não daquela meta. O organismo biológico vivo é temporal por definição. Viver é mover-se a si mesmo. A vida é um fenômeno temporal e, se bem que a teleologia orgânica é interna, sua meta é manter o organismo em vida, isto é, em movimento. Assim também a teleologia cósmica. O cosmos é uma estrutura contida em si mesma, como a descreve o *Timeu*. O cosmos é movimento autônomo. E, como movimento regular auto-regulado e contido em si mesmo, é o mais que o movimento pode aproximar-se de uma teleologia não temporal. O tempo é a imagem movente da eternidade e o movimento regular sempiterno é a imagem movente da estrutura não temporal. Tal movimento regular é a imagem sensível, isto é, movente, do ser vivente em si, do cosmos das idéias. De fato, o tempo é o índice do mundo não-ideal. Do apêndice ao segundo argumento da segunda parte do *Parmênides* (156c–157b) fica bem claro que a diferença entre as idéias e os entes não ideais está nos processos temporais: o aumento e a diminuição, a mudança de lugar ou de atributo, a geração e a dissolução.

O outro aspecto bem evidente do mundo temporal não-ideal (e este inclui os entes sensíveis e as almas) é a sua multiplicidade. Quer dizer que o mesmo atributo (belo, grande, etc.) se multiplica e se diferencia temporal e espacialmente. Ou, numa terminologia menos adequada, o mundo não-ideal é o lugar dos seres particulares (digo ‘menos adequada’ porque a distinção entre idéias e entes não-ideais não é a distinção aristotélica entre universais e particulares; os entes sensíveis platônicos não estão subsumidos à idéia, eles a imitam, participam nela, ela está presente neles; estas são relações entre particulares – se me posso valer do termo – não entre universal e particulares). É o caso do mundo sensível e é também o caso das almas, que não são sensíveis, não se vêem e não se tocam, mas são temporais, pelo menos em seu aspecto encarnado, ou seja, em seu aspecto movente, temporal. O movimento é a característica do mundo não-ideal, e o movimento teleologicamente determinado (não o movimento desordenado da *khôra*) é o atributo próprio da alma em quanto encarnada ou miticamente destinada à encarnação. Mas em sua verdadeira natureza, nos lembra *República X* (611b–d), a alma não pode ser movimento.

Como os organismos do *Timeu*, a alma é, antes de tudo, organização, ou teleologia. Em seu aspecto encarnado, ela é a teleologia empírica, temporal. Como o tempo (que é um aspecto do movimento, em Platão como

em Aristóteles) é a imagem movente da eternidade, assim também a *psyché* é a imagem movente da organização teleológica não-temporal, o *nôus*, a razão. Mas a razão – como diria Heráclito do *lógos*, exprimindo o consenso filosófico grego — é comum (fr. 2). A *psyché*, enquanto encarnada (ou considerada como “encarnável”) é que é particular. A particularidade da alma (se posso usar essa palavra, à falta de melhor) é sua corporalidade. Para Platão, as diferenças entre nós são as diferenças corpóreas, em senso lato. Em nossa racionalidade, somos todos iguais. É nas emoções e nas opiniões que diferimos uns dos outros. “Corpóreo” não quer dizer necessariamente no corpo. O *thýmos* e as *epithymíai* têm sentido só em relação ao corpo e à temporalidade. Se eu não tivesse um corpo, não teria sede ou apreensão pelo que me possa acontecer; se não vivesse numa sociedade, não me preocuparia por minha honra e não procuraria restituí-la no futuro próximo.

No final das contas, também toda opinião é corpórea. Nossa opiniões são frutos de nossas diferenças individuais, causadas pela situação da alma forçada a agir por intermédio do corpo e dentro dos limites ditados por ele. Em outras palavras, pelo fato que as diferentes almas são outras tantas modificações, ou reflexões, no meio sensível e movente, do *nôus* a uma teleologia temporal, condicional. A “vera natureza” da alma, como descrita no décimo livro da *República*, sem “a vegetação e as pedras e os moluscos” que se lhe juntaram em sua presente situação, “em lugar de seus membros originais que se quebraram ou se esmagaram ou perderam completamente sua forma” –, em sua forma pura, a alma é pura racionalidade. Sua parte superior, o *logistikón*, é tudo o que resta de seu estado original, desde sua “associação com o corpo e demais maldades” (*República* X 611b–d). Note-se que, em seu aspecto encarnado, na *República* IV (439d) Platão cuidadosamente não o denomina *lógos* ou *nôus*, mas *logistikón*, o elemento calculador. É a imagem temporal da razão, agora como função raciocinativa, que avalia a eficiência dos meios em relação a fins próximos e longínquos. Associada ao corpo, a alma não exhibe sua pureza original. Suas “partes” – as duas inferiores, como também o *logistikón* – são degenerações da teleologia pura, atemporal. Elas atingem seus objetos (os apreendem, são atraídas a eles, etc.) por via do corpo, sem possibilidade de desfazer-se por completo desse intermédio. O *logistikón* calcula meios para fins independentemente desejados.

Veja-se o exemplo na *República* IV: o *logistikón* rejeita o líquido impotável como inadequado para a satisfação da sede. O fim do *logistikón* é manter a saúde, isto é, o organismo temporal, não seu próprio valor intrínseco como *nôus*. No livro IV, fala-se ainda da alma temporal. Só à saída da

caverna, no livro VII, o filósofo se dá conta da verdadeira natureza dos fins humanos. O filósofo se esforça por atingir os verdadeiros objetos como eles são, na medida do possível sem o intermédio do corpo. Nesse sentido, a filosofia é, de fato, um ensaio para a morte, uma tentativa de anular a particularidade ou a individualidade da alma e aproximá-la, na medida do possível, ao estado do *noûs* desencarnado. Na separação da alma do corpo, no *Fédon* (67d), não é só o corpo que se transforma de vivo em morto, mas a alma também se transforma de *psyché* encarnada em *noûs* atemporal.

Mas o *Fédon*, e ainda mais o *Simpósio*, deixam claro que os sentidos são indispensáveis ao processo de alcance dos objetos em si, em suas primeiras etapas. Aqui se enfatiza, por exemplo, a importância da opinião (mesmo da opinião errada) como ponto de partida do processo “anamnésico”. Por esse argumento, pode parecer que o estado de incorporeidade é um estado limítrofe que não pode ser alcançado em um tempo finito. Mas, por outro lado, Platão exige a distinção real entre a opinião e o conhecimento, e a metafísica da *República* visa a servir de base a esta distinção.

O processo educacional platônico é a passagem do temporal e sensível ao atemporal e inteligível. Trata-se de trazer a alma individual ao reconhecimento da necessidade incondicional da razão. O diálogo toma a alma no ponto onde ela está, com toda sua complexidade de aspectos, via de regra conflitivos, e procura encaminhá-la à visão atemporal. O contexto pragmático é, portanto, extremamente importante. É o inescapável ponto de partida. Veja-se, por exemplo, o *Ménon*. Atipicamente, o diálogo começa de improviso, sem uma introdução qualquer, com a pergunta direta de Ménon: É a virtude ensinável? O fracasso do diálogo já está predestinado desde as primeiras palavras. Não só porque Ménon quer ouvir de Sócrates a resposta, mas porque a pergunta não emerge de um contexto concreto. E não emergindo de um contexto concreto, ela não tem para Ménon valor existencial, ela lhe é completamente externa. E, com efeito, as respostas que Ménon propõe são citações de poetas e de sofistas.

Algo do mesmo gênero, mas muito mais complexo, sucede no *Eutidemo*, nos pseudo-diálogos entre os dois sofistas e o menino Clíncias. As questões dos sofistas são totalmente desprovidas de qualquer contexto existencial e, portanto, também de todo valor educativo. Diríamos: mas o mesmo acontece com o escravo de Ménon, na paradigmática “lição de geometria” (82b–85b). Também ali, o problema de geometria é proposto fora de todo contexto (ou quase). É verdade. No entanto, a “lição de geometria” não é um verdadeiro diálogo, mas só um esquema de um diálogo, como veremos adiante.

Como bem se sabe, o diálogo adversário, o *elenchos*, não é o único tipo de conversação socrática. O outro é o que se chamou de *exetasis*, a gentil condução da alma educanda, jovem e suscetível, à gradual compreensão da imperfeição do mundo sensível. Também neste caso, o aspecto corpóreo e temporal é essencial. A razão é própria ao homem, contudo, ela não se desenvolverá por si só. Ela deve ser cuidadosamente nutrida desde o berço e ainda antes, durante a gestação, como nos ensina a *República* II e III. A regularidade dos movimentos e dos ritmos é a representação da razão no meio corpóreo e temporal. Os mitos cuidadosamente escolhidos e os poemas apropriados treinam as emoções a dirigir-se a objetos que são imagens temporais dos objetos racionais e, por intermédio desses, da racionalidade em si, a verdadeira última meta da educação. Natural ao homem quanto seja, a razão só aparecerá nas almas que lhe estão acostumadas. Platão espera que quando a razão vier, seja acolhida como uma velha conhecida pela alma que já lhe está, sem sabê-lo, acostumada. Mas toda “acostumação” é, por definição, irracional e, portanto, necessita tempo, muito tempo.

Nisso Platão estava de acordo com Protágoras, como este é apresentado em seu diálogo. Pelo menos nos primeiros estágios, toda educação é “acostumação”. A mãe, o pai, o preceptor, a sociedade em geral, todos instilam no educando os costumes que formarão parte de sua futura personalidade e de seu futuro modo de agir e de pensar. Mas, ao ver de Platão, Protágoras errou ao considerar o costume como o ponto final da educação, identificando o costume com o *éthos*. O costume é um fenômeno psicológico. Fenômenos psicológicos geram outros fenômenos psicológicos e opiniões dão nascença a mais opiniões. Platão aceita que, do ponto de vista da opinião, mesmo correta que seja, ela aparece como a única opção epistêmica possível. Isso possivelmente já havia reconhecido Parmênides, se é essa a correta interpretação do fr. 1.31-32.

Também os moradores da caverna de Platão não podem imaginar um mundo exterior. Só do ponto de vista da razão é que a opinião correta não é senão o reflexo da razão, que pode levar à borda dela (e porque não mais além, veremos logo), se judiciosamente conduzida. A passagem da opinião à razão é gradual, mas é também descontínua. O reconhecimento da força lógica de uma razão ou justificação não é um acontecimento de ordem psicológica. A passagem à razão é uma transformação psíquica instantânea. Contudo, essa transformação instantânea necessita de uma longa preparação, passo a passo, que não pode ser evitada. Os longos anos de preparação da *República* são necessários, mas de modo algum suficientes. É necessária uma visão totalmente diferente da vida humana, uma verdadeira reorientação da *Gestalt*.

Portanto, uma das principais críticas de Platão aos sofistas é o anunciarem o poder de “transmitir a virtude o mais rapidamente possível”, como se a educação fosse uma técnica que se possa ensinar, com regras a seguir, que garantem sucesso se aplicadas por mão de mestre. Mas como, então, pode Platão nos dar exemplos de educação dialógica? Deve-se, porém, notar que, grande parte das vezes, e especialmente nos diálogos ditos da primeira época, Platão nos desenha um Sócrates que falha miseravelmente em suas tentativas de educação. Ele tem sucesso com os já convencidos, com Glauco e Adimanto ou com crianças como Cármides e Lisis. E mesmo com essas, o sucesso de Sócrates é limitado. Alguns desses promissores jovens chegaram a estar entre os piores tiranos de Atenas.

O diálogo com o escravo de Ménon, paradigma clássico do sucesso educacional socrático, é mais um esquema que um verdadeiro diálogo. O escravo não tem biografia, não tem contexto. O problema é abstrato e não tem nenhuma relevância direta. O escravo não tem nem mesmo um nome, coisa rara em Platão. Mas até em casos como esse, a abstração completa é impossível e nos é dado um mínimo de informações pessoais. Sem essas, nem mesmo um diálogo esquemático seria possível, pois não haveria nenhum contexto que serviria de ponto de partida. Assim, nos é dado que ele é grego e fala grego, quer dizer, que ele tem os conceitos correntes populares de quadrado, linha, etc. E daí Sócrates já pode começar. É suficiente, mas é também minimamente necessário. Mas note-se que é precisamente este minimalismo irreal que permite que a solução seja rapidamente e, de certo modo, ilusoriamente atingida. E, mesmo assim, Sócrates tem suas reservas: no fim da lição, o escravo ainda não sabe, diz Sócrates, mas se lhe perguntarem sobre esse assunto repetidas vezes e de diversas maneiras, virá a saber não menos que qualquer outro. Um processo educativo real precisaria muito mais tempo e levaria não necessariamente ao saber absoluto, mas, se tanto, a um saber “não menos que de qualquer outro”.

O mesmo acontece no mito da Caverna. O prisioneiro que é tirado da caverna contra sua vontade, é ele também um anônimo e sua ascensão é esquemática. E note-se, de passagem, que o processo pelo qual ele passa da caverna ao sol é, ao mesmo tempo, contínuo e marcado a cada passo por revoluções e descontinuidades.

Em outros casos, como no *Eutidemo*, a história está mal contada. Sócrates é quem a narra (e não por acaso), e, a um certo ponto, Críton desconfia, com toda razão, que os presumidos acontecimentos narrados são impossíveis. O jovem Clínius não poderia ter chegado a tais conclusões – em suma, algumas das conclusões principais da *República* – em umas poucas

páginas (290e). E isso em um diálogo em que Platão se opõe veementemente à educação instantânea! Em dois curtos episódios, Clínius fez todo o percurso do conceito comum de bens empíricos, como riquezas e saúde, até o reconhecimento da necessidade da dialética como a ciência arquitetônica. Verdade é que no próprio relato de Sócrates já houve duas ou três passagens anteriores em que ele mesmo nos pisca um olho para prevenir-nos: a invocação inicial às Musas (275c), que não podemos esquecer que, querendo (em Hesíodo) contam mentiras semelhantes à verdade. O acordo com Clínius é que a boa sorte é o conhecimento (280b): a aceitação sem argumento, pela qual Sócrates está efusiva e suspeitosamente agradecido, que só o conhecimento se ensina (282c). Desde o princípio, o relato é duvidoso. Sócrates “corta” as curvas e alisa as rugas. Os pontos críticos do argumento são passados por alto e Sócrates bem o sabe.

Nenhum diálogo platônico pode ser lido como um estenograma de uma conversação real. Uns poucos, como a *Apologia* ou o *Fédon*, têm base em fatos. Mas também esses são composições literárias. Em alguns diálogos, Platão nos previne expressamente a não tomar o relato ao pé da letra. O *Eutidemo* é um relato de algo que não aconteceu e não poderia ter acontecido como relatado. Nenhum processo educativo pode ter êxito tão rapidamente. O diálogo com Clínius nos mostra, em pouco tempo, o que “poderia” ter acontecido ao jovem, talvez, dado um tempo suficiente e oportunidade. E, de fato, após a intervenção crítica de Criton, Clínius deixa a cena e Sócrates continua o diálogo com o próprio Criton. Este, aos setenta anos de idade, de um caráter não-filosófico, mas bem disposto para com a filosofia, pode levar o diálogo adiante de uma maneira que o jovem Clínius ainda não pode, mas que poderia ter feito se continuasse por muitos anos na mesma direção. Mas nós sabemos, como o sabiam os primeiro leitores de Platão, que isso não aconteceu.

Para Platão, não há atalhos à virtude e não há garantia alguma de que se possa alcançá-la, ao final. O verdadeiro homem político, assim manteve Sócrates já no *Górgias*, é o educador. Mas a virtude política é talvez o máximo a que o Sócrates platônico nos pode levar. Talvez, tragicamente, não possamos jamais transcender nosso aspecto temporal e atingir a razão por si e para si – *noús* –, mas *logistikón*.

[recebido em maio 2006]