

DIALÉTICA E ANALOGIA NA PAIDÉIA PLATÔNICA

Sérgio A. Sardi*

SÍNTESE – A analogia, enquanto procedimento metodológico da dialética platônica, estabelece uma relação entre *paidéia* e dialética ascendente. O presente estudo limita-se ao diálogo *Ménon* e visa, ainda, articular a relação entre este diálogo e o conjunto de obra de Platão no que concerne à relação entre analogia e dialética.

ABSTRACT – The analogy, as a methodological procedure of Plato's dialectic, establishes a relation between *paidéia* and ascendent dialectic. The present study is restricted to the *Ménon* and aims yet to connect it with Plato's entire work concerning the relation between analogy and dialectic.

Podemos encontrar, em toda a obra platônica, a utilização da analogia no interior da estrutura argumentativa dos diálogos. A analogia, utilizada como recurso pedagógico, consiste num procedimento metodológico, incluído no interior da dialética platônica,¹ pela correlação que desenvolve com a mesma em termos da teoria do conhecimento e teoria do ser. O estudo da analogia poderá, portanto, nos esclarecer algo a respeito da relação entre ontologia e epistemologia, em Platão.

Neste texto, vamos analisar o exemplo do diálogo *Ménon* (71a-74b). O objetivo será o de – através da identificação de passagens do mesmo em que verifiquemos a utilização da analogia, enquanto procedimento metodológico pedagógico – diferenciar os diversos modos de sua aplicação, bem como fornecer indicações para a sua conexão com o sentido mais amplo de dialética.

71b2-8 - “[...] e recrimino a mim mesmo o não saber nada acerca da virtude. E sem saber o que é, como será possível conhecer suas qualidades ou características? Acaso crês tu possível que alguém, sem saber quem é Ménon, saiba se é belo, rico e nobre, ou então se é tudo ao contrário? Te parece a ti possível isso?”

* Professor do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da PUCRS e doutorando em Filosofia pela Unicamp/SP.

¹ Os procedimentos diairético e hipotético, o paradigma e a analogia e, no sentido da estrutura da argumentação, o próprio diálogo são procedimentos lógicos incluídos na dialética, embora não se confundam com a mesma. Compare Paviani, Jayme. *A Dialética de Platão, os processos hipotéticos e diairéticos nos diálogos Paramênides, Sofista e Político*, Projeto de pesquisa.

(“[...] *kai emautón katamémfomai hōs ouk eidous perī aretēs tō parápan’ hō dé mé oída tí estín, pōs án opoión gé ti eideiēn; Hē dokei soi oión te einai, óstis Ménōna mé gignouskei tō parápan óstis estín, toutón eidénaí eíte kalós eíte kai gennaiós estín, eíte kai tanantía toutón; Dokei soi oión t’ einai;*”)²

No texto sublinhado, temos a exposição de um princípio em sua formulação **lógica**; um princípio universal e abstrato, i.é, não referido a nenhum caso específico.

No texto em negrito, temos a exposição do mesmo princípio em sua formulação **analógica**.

A formulação analógica de uma proposição de caráter universal consiste, assim, em Platão, em apresentar um “exemplo”,³ uma situação particular, acessível ao conhecimento sensível, a qual contenha *semelhança* com a formulação lógica; ao representar um caso particular que deve ser incluído no interior de uma *relação* universalmente expressa.

Observe-se, ainda, que a formulação lógica é, aqui, apresentada *antes* da analógica.

Assim, neste caso, a formulação analógica é **exemplo**, no sentido de ser um particular que indica um universal e, enquanto reproduz, ao nível do sensível as relações ideais, possibilita o trânsito do conhecimento de um a outro nível do ser, indicando um procedimento próprio da dialética ascendente.

Em 71e1-72a5 Ménon apresenta uma série de situações que visam definir a “virtude”; sua “definição” carece, no entanto, de uma unidade, um centro que as unifique.⁴ As situações apresentadas por Ménon, apesar de particulares e de fazerem referência ao sensível, *não são analógicas*. Aqui, o *caso particular não conduz a um universal*, não participa de um termo universal. Não são, assim, “exemplos”, no sentido em que estabelecemos o termo; visam a ser a própria definição. Na passagem seguinte Platão utiliza-se, novamente, do recurso da analogia para poder estabelecer, no contexto do conhecimento sensível, o qual deve partir de uma multiplicidade, o sentido próprio de sua pergunta “o que é” (*tí estín*).

72a8-b6 – “Pois bem: seguindo esta **imagem**, suponhamos que te pergunte que é **essencialmente** uma abelha, e que tu respondes que elas existem de toda classe: que dirias tu ao perguntar-te eu se, quando afirmas que há grande número de abelhas de todas as classes e distintas umas das outras, queres dizer que elas são distintas enquanto abelhas, ou então queres dizer que o que as distingue não é mais que isto, por exemplo, a beleza, o tamanho e determinados caracteres do mesmo tipo? Dize-me, **o que responderias a uma pergunta colocada desta forma?**”

(“*Atár, ó Ménōn, katá taútēn tēn eikóna tēn perī tá smēné, eí mou erómēnon melíttes perī ouσίας hó tí pot’ estín, pollás kai pantodapás éleges autás einai, tí án apekrinō moi, eí se êrómēn’ Ára toutōi fēis pollás kai pantodapás eívai kai diaferousas allēlōn, tōi melítta einai; Ê toutōi mén oudēn diaferousin. állōi dé tōi, oión ē kállei ē megéthei ē állōi tōi toioútōn; Eí-pé, tí án apekrinō outōs erôtētheis;*”)

² PLATÃO. *Ménon*. Ed. “Les Belles Lettres”.

³ O que relaciona a analogia com o *paradigma*, utilizado, por exemplo, no Sofista, no caso da pesca com anzol.

⁴ 72a “Sócrates – Na verdade, Ménon, tenho muita sorte: eu andava buscando uma virtude única e encontro em ti um exame de virtudes”.

Aqui, a *formulação analógica de uma questão*: a formulação analógica da pergunta pela *essência*.

Primeiramente, Platão sugere uma **imagem**, a qual resulta da crítica à falta de *unidade* daquilo que Ménon compreendia por “definição”. A utilização da imagem, recorrente na obra platônica, insere-se, deste modo, no contexto mais amplo de sua dialética. O estudo da relação entre a imagem e a estrutura tripartite da *psikhê*, bem como da questão de ser a imagem mediadora entre o sensível e o inteligível, insere-se na complexa dialética do ser e do não-ser, esboçada no *Sofista*, bem como da relação entre os níveis do ser e do conhecimento, problema que perpassa o conjunto da obra platônica, não podendo ser incluída nos limites deste estudo.

À pergunta de Sócrates, “colocada desta forma”, Ménon responde:

72b9-10 – “Responderia, Sócrates, que, em minha opinião, enquanto abelhas não se diferenciam umas das outras.”

(“*Tout’égôge, ôti oudén diaférousin, hêi méllitai eisin, ê etéra tês etéras.*”)

A seguir, Sócrates estabelece a mesma pergunta em sua formulação *lógica*:

72c5-9 – “Pois bem: **a pergunta é a mesma no que diz respeito às virtudes: por mui numerosas e distintas que sejam, têm em comum um determinado caráter geral** que faz com que elas sejam virtudes. Esta característica geral é o que se há de ter presente para que a resposta à pergunta seja correta e nos faça compreender em que consiste a virtude.”

(“*‘Oútô dê kai perî tôn aretôn’ kai pantodapai eisin, én gé ti eidós tautón ápasai échousin,*⁵ *di’hó eisin aretaí, eis hó kalós pou échei apoblépsanta tón apokrinómenon tói erôtésanti ekeino delôσαι hó tynchánei ouσα areté’.*”)

É esta a forma da pergunta socrática. O modo como se apresenta, no *Ménon*, de Platão, a pergunta pela essência: a busca de um *eidós*, que unifica a multiplicidade. Isso relaciona diretamente o diálogo *Ménon* com o *Sofista*, entre outros.

Em função da problemática inerente à *participação* (*metéxis, koinonía*), ou seja, da relação entre as Idéias e o sensível, a questão que nos surge é a que se na própria formulação da questão estaria presente a necessidade de uma “separação” daquilo que é “comum”. Trata-se de que ao afirmar a existência de “[...] uma forma (*eidós*) que a todos contém [...]” expressa-se algo que ultrapassa a multiplicidade, interligando, unificando os diversos indivíduos externamente; a determinação de uma “característica geral” parece, portanto exigir uma “separação” do universal com relação aos indivíduos e das Idéias com relação ao sensível. Tal formulação incluiria a necessidade de uma *ousía* exterior à multiplicidade que contém. Esta análise, no entanto, é insuficiente. A questão só poderá ser devidamente respondida com base numa investigação sobre o modo de apresentação, em Platão, das relações entre o individual (o múltiplo) e o universal (o uno), na totalidade de sua obra, relativamente à formulação de sua teoria do conhecimento.

Prossigamos na observação da utilização da analogia, por Platão, no *Ménon*.

⁵ Trad. (...uma forma – *eidós*– que a todos contém...). Ed Belle Letres: (...elles ont en commun un certain caractère général...).

Após a afirmação, de Ménon, de que “[...] não capto, tão claramente como gostaria o ponto exato da questão” ([...] ou méntoi ôs bouólomai gé pô katéchô tó erôtoúmenón- 72d2-3), Sócrates irá utilizar-se de nova analogia, a qual, estendendo a mesma pergunta a outros objetos, visa conduzir Ménon a uma compreensão superior da mesma, o que equivaleria a transcender a esfera do sensível. A multiplicação de casos particulares, os quais mantêm um nexos entre si, conduz ao universal pela captação do próprio nexos que as unifica.

72d4-e1 – “É somente a virtude, Ménon, o que distingues desta forma, em virtude do homem, virtude da mulher, etc., ou então fazes tu as mesmas distinções a respeito da saúde, do tamanho, da força? Segundo teu modo de ver, é a saúde coisa distinta no homem e na mulher? Ou a saúde, **onde quer que se encontre, não tem as mesmas características gerais**, seja num homem ou em qualquer outro ser?”

(“Póteron dé perí aretês mónon soi outô dokeí, ô Ménôn, állê mén andrós einai, állê dé gynaikós kai tòn állôn, ê kai perí hygieias kai perí megéthous kai perí ischyós ôsaútôs; Állê mén andrós dokeí soi einai hygieia, állê dé gynaikós; **Ê tautón pantachou eidós estin, eán per hygieia êi, eán te en andri eán te en allôi otôiou êi;**”)

A dificuldade de Ménon consiste exatamente em captar este nexos, com relação à virtude:

73a4-5 – “Me parece, Sócrates, que este caso não é de modo algum idêntico ao anterior.”

(“ Êmoigé pôs dokeí, ô Sôkrates, toúto oukéti omoíon einai tois állois toútois.”)

Demonstra, então, Sócrates que, ao encontrarmos a virtude em duas espécies distintas, deveríamos poder encontrar em ambos as qualidades intrínsecas da virtude. Aqui, Platão estabelece, não uma formulação implícita do conceito de virtude, mas um procedimento analógico que visa estabelecer a conexão da Idéia de Virtude com as de Justiça e Prudência.

73a9-b7 – “Pois bem: administrar uma cidade ou uma casa ou qualquer outra coisa, não é por acaso administrá-la com prudência e com justiça?

– Sem dúvida.

– E administrar prudente e justamente não é fazê-lo com prudência e com justiça?

– Necessariamente.

– Por conseguinte, o homem e a mulher, para serem virtuosos, necessitam os dois das mesmas coisas, a justiça e a prudência.”

(“– Ár’oún oíon te eú dioikein ê pólin ê oikian ê állo hotiouón, mé sôfrónôs kai dikaiôs dioikounta;

– Ou dêta.

– Oukouón án per dikaiôs kai sôfrónôs dioikôsin, dikaiosýnêi kai sôfosýnêi dioikésousin;

– Anánkê.

– Tôn autôn ára amfóteroi déontai, éiper méllousin agathói einai, kai hê gynê kai ho anér, dikaiosýnês kai sôfosýnês.”)

Num momento intermediário, estende a analogia às crianças e aos anciãos.

73b8-c3 – “É evidente.

– Se o menino e o ancião são desenfreados e injustos, acaso podem ser virtuosos?

– De nenhuma maneira.

– E se são prudentes e justos?

– Sim.

– Assim, pois, **todos os homens são virtuosos da mesma maneira, posto que são as mesmas qualidades que os fazem ser tais.**”

(“– *Fainontai.*

– *Tý dé; Pais kaí presbýtês môn akólastroi óntes kaí ádikoi agathoi án pote génointo;*

– *Não certamente.*

– *Allá souífrones kaí díkaioi;*

– *Nai.*

– **Pántes ár’ánthrôpoi tõi autôi agathoi eisin’ tôn autôn gár tychóntes agathoi gégnontai.**”)

Observemos tal momento intermediário, onde se opera a extensão da analogia aos meninos e anciãos. Aqui, a compreensão dos termos constituintes da virtude (a prudência e a justiça) se dão negativamente, o que inclui o problema de existirem Idéias também de termos negativos; esta questão não é tratada nos limites deste diálogo. Trata-se, neste contexto, de um procedimento dialético-dialógico, onde a compreensão do positivo opera-se via negatividade; além de transparecer aqui a *maiêutica* socrática, tal procedimento parece dever-se a que o significado do “nexo” que unifica os particulares possa ser assim melhor verificado na experiência.

A partir deste passo, o diálogo cede espaço a uma breve discussão de caráter ético-político; e é digno de nota que as discussões ético-políticas entremeiam a grande maioria dos diálogos, e parecem conter um motivo não explícito da argumentação. Isso se refere também ao *Ménon*. Sobre este prisma, seria interessante analisarmos o significado da inclusão posterior de um escravo no âmbito do diálogo.

A seguir, Sócrates irá utilizar-se da analogia para exemplificar o processo mesmo de “definir”. Para determinar o que seja “definir” a virtude, dará exemplos de definições de outras coisas, partindo do exemplo do que seja um “universal”.

73d9-e8 – “Realmente assim o creio, Sócrates, já que a justiça não é uma coisa distinta da virtude.

– **Da virtude, Ménon, ou de uma virtude?**

– Que queres dizer?

O que aplicaria eu também a outra coisa qualquer. Por exemplo, a propósito da redondez, se te parece, eu diria que é uma figura. E o diria assim porque há outras figuras além da redondez.

– Isto é falar corretamente, pois também eu reconheço que há outras virtudes além da justiça.

– Que virtudes? **Dize-as da mesma maneira que eu te diria** diversas classes de figuras se tu o pedisses: indica-me outras virtudes.”

(“– *Oímai Égôge’ hê gár dikaiosýnê, ô Soukrátates, aretê estin.*

– **Póteron aretê, ô Ménôn, ê aretê tis;**

– *Pôs touto légeis;*

– *Ôs perí állou outouón. Oion, ei boulei, strongylótêtos péri eipoim’án égôge óti schêma tí estin, ouk outôs aplôs óti schêma. Diá taúta dé outôs án eipoimi, óti kaí álla ésti schêmata.*

– *Orthôs ge légôn sý, epei kaí egô soi eipoimi án kaí álla schêmata, ei me keleúois’ kaí sý oun emoi eipé állas aretás.*”)

A analogia visa reproduzir no ouvinte um modo de falar (*epós*). Sócrates faz, assim, com que Ménon reconduza novamente a virtude a uma multiplicidade, para que então possa reencontrar um centro que a unifique. A diferença é que, neste passo, o diálogo já teria operado uma ascensão dialética, pois estaria já demonstrado haver umnexo que unifica os diversos particulares; trata-se, agora, que a “definição” de virtude deve poder distingui-la de seus termos constituintes (a justiça e a prudência).⁶ A multiplicidade surge de uma maneira distinta, não mais referida diretamente ao sensível.

74a7-b2 - “Eis aqui, Ménon, que encontramos de novo a mesma dificuldade, buscando uma virtude, encontramos várias, **se bem que é verdade que de uma maneira distinta de antes**. Em relação a esta virtude única que une entre si todas as demais, não chegamos a dar com ela.

- Te confesso, Sócrates, que esta virtude que tu buscas, esta virtude única, idêntica em todas as partes, não consigo concebê-la com tanta clareza como em teus demais exemplos.”

(“- Pálin, ô Ménôn, tautón pepónthamen’ pollás aú éyrékamen aretás míav tzêtoúntes, **állon trópon ê nyndê’ tén dé mían**, ê diá pántôn toútôn estín, ou dunámetha aneureín.

- Ou gár dýnamai pô, ô Sókrates, ôs sý tzêteís, mían aretén lábeín katá pántôn, ôsper en toís állois.”)

Chegamos, por fim, a um ponto culminante de nossa argumentação, quando Platão fará referência a um *processo comum de aprendizado* (*manthánou*), o qual orienta a sua argumentação.

Prosseguirá utilizando-se da analogia, em todo este diálogo, inclusive na experiência com o escravo, o que nos conduz a uma *anámnesis*.

Isto será matéria de um próximo estudo.

A analogia assumirá, ainda, a forma de uma “argumentação por imagens”, como na República, VI e VII.

Por ora, o fundamental é ressaltar que temos, com isso, em mãos, uma estratégia (entre outras possíveis) de leitura dos diálogos platônicos, que visa a explicitação de uma lógica implícita na estrutura de sua argumentação dialógica.

74b3-8 - “É muito natural. Vou, pois, esforçar-me, o quanto me é possível, a fim de poder seguir adiante. Tu compreendes já, sem dúvida, que o aprendizado em todas as partes é o mesmo. Imagina que alguém te propõe a questão de que falava eu antes: ‘a que chamas tu figura, Ménon?’ e que tu respondes: ‘a redondez’; se então te perguntassem, como fiz eu, se ‘a redondez é a figura ou uma figura’, responderias evidentemente que é uma figura.”

(“Eikótós ge’ all’egô prothymésomai, eán oiós t’ô, êmás probibásai. **Mantháneís gár pou óti outósi échei perí pantós**’ eí tis se anéroitó toúto hó nyndê egô élegon, Tí estín schêma, ô Ménôn; eí autói eípes óti strongylótês, eí soi eípen áper egô, Póteron schêma hê strongylótês estín ê schêma ti; eípes dépou án óti schêma ti.”)

⁶ Observe-se que, no *Sofista*, Platão já havia determinado que a unidade de uma forma é exterior a seus elementos constituintes.

Observamos, por fim, que o estudo dos procedimentos dialéticos, utilizados no contexto da dialética platônica, estabelece uma importante contribuição à investigação contemporânea acerca dos procedimentos pedagógicos, sobre o sentido da inclusão de tais procedimentos no interior de uma teoria do conhecimento, bem como estabelece parâmetros para o exercício de uma reflexão crítica acerca da dimensão ético-política do ato de educar. O retorno aos clássicos não pode perder de vista a dimensão da possibilidade de uma retomada de posição acerca dos problemas vivenciados na contemporaneidade, sob pena de nos perdermos no puro academicismo. Destarte, espero que as considerações preliminares aqui apresentadas possam suscitar, mais que novas respostas, novas questões que impulsionem dialógica e dialeticamente a nossa reflexão filosófica.