

# Arendt: Sócrates e a política

José João Neves Barbosa Vicente \*

Data de submissão: 13 mar. 2012

Data de aprovação: 10 mai. 2012

## Resumo

A vida e o pensamento de Sócrates podem, de acordo com Arendt, constituir em antídotos eficazes contra o fenômeno totalitário. Deste modo, propomos neste artigo apresentar a importância desse pensador para os assuntos políticos, segundo a perspectiva da autora de *Origens do totalitarismo*.

**Palavras – chave:** Diálogo. Pluralidade. *Pólis*. Política.

## Abstract

The life and thought of Socrates can, according to Arendt, be effective antidotes against the totalitarian phenomenon. Thus, we propose in this article show the importance of this thinker for political affairs according to the perspective of the author of *The origins of totalitarianism*.

**Keywords:** Dialogue. Plurality. *Pólis*. Politics.

Em Atenas, um processo assinado por Meleto, representante dos poetas, Anito, representante dos artífices e políticos e Líncon, representante dos oradores, acusou Sócrates “de não aceitar os deuses que são reconhecidos pelo Estado, de introduzir novos cultos, e, também, (...) de corromper a juventude” (PLATÃO, 1999, p.59).

Perante o tribunal, o que quer que Sócrates tenha dito de fato não foi capaz de comover uma quantidade suficiente entre os quinhentos cidadãos que constituíam o júri. Assim, embora por apenas uma pequena maioria, ele foi considerado culpado e condenado à morte. Após um curto período na prisão, Sócrates morre na primavera de 399 antes da nossa era, ao tomar uma taça de cicuta fornecida por seu carrasco.

Para Delacampagne (2001, p.68), por exemplo, a condenação de Sócrates foi por razões indissolúvelmente políticas e religiosas, pois os gregos antigos não pensavam em separar a política da religião, suas cidades

---

\* Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Goiás (UFG), Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA) e professor Assistente de filosofia da Universidade Federal do Recôncavo da Bahia (UFRB).

estavam sob a proteção de determinados deuses e era dever do cidadão venerar os deuses de sua cidade. Para esse autor, Sócrates infringiu, portanto, o dogma que estabelecia que não se devia questionar nem as tradições cívicas, nem os deuses que as garantia. Assim, mesmo que, a partir de Platão, a história da filosofia tenha se habituado a dar razão a Sócrates, este, sublinha Delacampagne, nos termos das leis de Atenas, se tornou realmente culpado de uma transgressão grave.

Devido a esse episódio, Sócrates é lembrado normalmente, em filosofia política, por ter tido problemas com a política e por ter mantido uma boa distância dela. Em Arendt, no entanto, isso não ocorre porque ela não entende a política a partir de relações de “comando e obediência” (ARENDDT, 2001, p.38) e nem reduz o espaço político às instituições estatais ou ao jogo dos partidos políticos. Na verdade, alguns dos conceitos fundamentais do seu pensamento como, por exemplo, o de “pluralidade”, de “dois-em-um” e de “juízo” foram com inspiração em Sócrates. Portanto, em Arendt, a figura desse filósofo ocupa um lugar de destaque principalmente após o fenômeno totalitário e o processo de Eichmann, dois acontecimentos que suscitam grandes reflexões sobre o pensamento e as questões morais.

Sócrates tem muito a ensinar com as atitudes de sua vida e de seu pensamento que podem servir como defesa contra o totalitarismo: não abandonar o espaço público; não desistir de pensar por si mesmo; saber desobedecer. Para milhares de cidadãos que foram na onda do totalitarismo, ele ensina que, para ficar em paz consigo mesmo, mais vale sofrer a injustiça do que cometê-la (PLATÃO, 1989,469b). E, em oposição a Eichmann, o homem que não pensava (ARENDDT, 1999), Sócrates ensina a nunca deixar de se interrogar sobre o sentido daquilo que se vive.

Para Arendt, a política é, basicamente, um “espaço onde se institui, e, por conseguinte, se *revela* a comunidade do mundo” (ROVIELLO, 1997, p.23). Ela “baseia-se na pluralidade dos homens. (...) trata da convivência entre diferentes” (ARENDDT, 2002, p.21) e, para existir, precisa de espaços para diálogos, para *action in concert*. Espaços “onde cada um pode participar junto dos seus pares, ter a alegria de aparecer em público e poder realizar com outros o que seguramente não poderia fazer sozinho” (VALLÉE, 2003, p.25).

Sócrates, que sempre alegou não saber nada e, conseqüentemente, nada escreveu é, para Arendt, o mais puro filósofo. Preocupado em tornar o pensamento relevante para a instauração e manutenção do mundo comum, Sócrates estabeleceu a pluralidade como “a lei da terra”. Engajou-se na iniciativa de agir e falar, inseriu-se na companhia de muitos e ultrapassou “o

limite estabelecido pela *polis* para o *sophos*, o homem que se preocupa com as coisas eternas, não humanas e não políticas” (ARENDDT, 1993, p.94).

Pensador político por excelência, Sócrates representa, para Arendt, a união entre o mundo do pensamento e o mundo da política. Convicto de que a política não se faz somente na *ecclesia*, mas também no *agora*, e por vezes mais na praça do mercado do que na assembleia, Sócrates está disponível para todos, e através da interrogação conduz a cada um, não a renunciar à sua opinião, mas a assumi-la e a fundamentá-la diante de todos. Ele tem uma clara compreensão do sentido da “pluralidade”, algo que está na base de toda a política autêntica, “a condição da ação humana pelo fato de sermos todos os mesmos, isto é, humanos, sem que ninguém seja exatamente igual a qualquer pessoa que tenha existido, exista ou venha a existir” (ARENDDT, 2009a, p.16). Cidadão e pensador, Sócrates pratica a maiêutica no coração da *polis*, dialoga com artesãos, poetas, escravos e pretende “tornar a filosofia relevante para a *polis*” (ARENDDT, 1993, p.109).

Sócrates faz política, portanto, através do diálogo que, de acordo com Arendt, não quer dizer dualidade ou comunicação a dois, uma vez que o prefixo *dia* do diálogo indica a ideia de “travessia” de algo pela palavra. O diálogo socrático, portanto, que “atravessa” o mundo situado entre os homens, opõe-se à “conversa” que é “um fenômeno da intimidade onde as almas individuais falam delas mesma” (ARENDDT, 1974, p.35). O diálogo exige a “precisão” da escuta, uma disposição constante para explicar, “paciência” para se manter na questão em discussão e, principalmente, “capacidade” de atrair algo que, de outro modo, passaria “em silêncio pela área do discurso” e de torná-lo digno de ser comentado. No “falar e no ouvir” é possível “mudar, ampliar, agudizar (...), iluminar” (ARENDDT, 2008, p.88).

Mesmo tendo recusado a “honra e o poder públicos”, Sócrates nunca “se retirou para a vida privada”. Circulou intensamente pela “praça pública” buscando sempre aperfeiçoar nos cidadãos as *doxai*, que constituíam a vida política em que ele tomava parte. No espaço público da praça, na presença de espectadores que poderiam tomar a palavra a qualquer momento, se assim desejassem, ele dialogou sobre justiça, coragem, piedade buscando sempre contribuir para que cada um dos seus interlocutores desvendasse a sua *doxa* que, para ele, “era a formulação em discurso de *dokei moi*, ou seja, ‘aquilo que me aparece’” e cujo objeto não era o “*eikos*, o provável” (ARENDDT, 1993, p.97-98) de Aristóteles, “mas a compreensão do mundo ‘tal como ele se me aparece’” (ARENDDT, 2009, p.55). Sem nunca oferecer modelos políticos do Estado, e nem desejar governar, Sócrates contribuiu com a política ajudando a elucidar as *doxai* das pessoas.

Nem fantasia meramente subjetiva, nem algo absoluto e válido para todos. *Doxa*, como constata Arendt, é o modo particular como o mundo se abre a uma pessoa, de acordo com a sua situação. Em outras palavras, baseia-se na compreensão de que, apesar de experimentarmos o mesmo mundo, ele se abre diferentemente para cada um de nós, dependendo da nossa posição. “Afirmar a própria opinião fazia parte de ser capaz de mostrar-se, ser visto e ouvido pelos demais” (ARENDDT, 2009, p56).

Essas opiniões não podem ser reduzidas a uma única verdade. É natural que, em política, tenhamos opiniões diferentes acerca de questões que interessam a todos, de acordo com a nossa situação. Assim, se a política quiser escapar à tirania, deve levar em conta as múltiplas perspectivas da comunidade e tolerar as contradições que surgem entre vários pontos de vista. Afinal, a virtude de um estadista não consiste em impor sua própria *mundivisão* sobre o Estado, mas “em compreender a maior quantidade e variedade possível de realidade”. (ARENDDT, 2009, p.60). Ver o mundo comum apenas sob um aspecto e levar em consideração uma única perspectiva, significa destruí-lo.

A preocupação de Sócrates, portanto, é com o mundo comum como aparece para cada um. Para ele, a dialética é “uma atividade política, que não se conclui numa verdade geral” (AMIEL, 1997, p.86). O fim último da política é, para Sócrates, a amizade o sentimento de não estar só, mas de se revelar a outros, de estar disposto a partilhar e a entender o mundo do ponto de vista do outro, falar do que é comum, do que está “entre nós”, de tal forma que este “entre nós” acabe por constituir um mundo; por isso queria constituir os cidadãos em amigos, pois sabia que na política, a função do filósofo “era ajudar a criar esse tipo de mundo comum, constituído sobre o entendimento da amizade, em que nenhuma governação é necessária” (ARENDDT, 2009, p.60).

Mas, por que a *pólis* condenou à morte o mais puro filósofo, o pensador político por excelência? De acordo com Arendt (2009, p.49-50), a *polis* não tinha preconceitos em relação aos artistas e poetas, mas em relação aos filósofos, sim. Entendia que os “*sophoi*, ou homens sábios” nem se quer sabiam o que era bom para si próprios e sabiam menos ainda, o que era bom para a *pólis*. Na praça pública pareciam ridículos e faziam as pessoas rirem, como Tales, por exemplo, que fez rir uma menina camponesa por ter caído numa vala enquanto olhava o céu. Assim, para a *pólis*, esses homens, por não se preocuparem “com o bem humano”, corriam “permanentemente o risco” de tornarem-se eles próprios uns inúteis.

A morte de Sócrates, portanto, como constata Arendt (2009, p.52), “repousa sobre um mal-entendido”. Ele foi vítima de um processo que

visava os *sophoi*. Apesar de nunca ter julgado ser um “*sophos*, um homem sábio”, a *pólis* sempre o considerou um *sophos*, ocupado com as coisas “eternas, não humanas e não políticas” e exigiu que ele admitisse ser igual a todos os *sophoi*, “politicamente um inútil”, mas Sócrates recusou a exigência da *pólis*, por isso o desenlace trágico.

Existem, ainda, motivos mais profundos para o processo e condenação de Sócrates. A vida da *pólis* estava em decadência principalmente após a morte de Péricles, e Sócrates se tornou insuportável aos olhos dos atenienses por ter revelado a fragilidade do mundo da ação: “Por constituir-se somente dos muros da cidade e das fronteiras de suas leis, o caráter comum do mundo político não era visto nem vivenciado nas relações entre os cidadãos” (ARENDT, 2009, p.58), Sócrates, “politicamente falando”, tentava constituir os cidadãos em amigos numa *pólis* cuja atividade principal consistia na “competição de todos contra todos, *aei aristenein*, cada um tentando o tempo todo provar ser o melhor” (ARENDT, 2009, p.58).

O ensinamento de Sócrates: “somente aquele que sabe viver consigo mesmo está apto a viver ao lado de outros” (ARENDT, 2009, p.63) foi outro motivo para o conflito com a *pólis*. Para Sócrates, e o que ele queria dizer, é que a convivência com outros começa pela convivência consigo mesmo, começa pelo diálogo interno, o que Arendt chama “o dois-em-um”, a conformidade do ser consigo mesmo, a coerência.

Sócrates preferia que um coro por ele regido desafinasse e produzisse ruído desarmonico, que multidões de homens discordassem dele do que ele, sendo um, viesse a entrar em contradição ou em desacordo consigo mesmo (ARENDT, 2000, p.181). Isso significa que a pluralidade não é abolida pela solidão do pensamento, do diálogo consigo mesmo. Significa também que é possível aparecer para si próprio.

Essa descoberta socrática impõe a questão do valor político da consciência num domínio secular. Isto é, é necessário aparecer-se a si próprio como desejamos aparecer aos outros. Sócrates colocou a consciência à frente da lei, uma atitude condenada pela *pólis* “que tem de exigir respeito às suas leis independentemente da consciência pessoal” (ARENDT, 2009, p.67).

A *pólis*, como disse Vallée (2003, p.52), não soube reconhecer o “direito da consciência e além dele a necessidade de um retiro solitário para pensar”, condição para que o homem possa atualizar o diálogo consigo mesmo. Esse não reconhecimento do direito da consciência por parte da *pólis*, representa uma tendência perigosa. Pois, quando não se assegura às pessoas o direito e a “possibilidade de estarem algum tempo por menor que

seja só consigo mesmas, não apenas as formas seculares de consciência, mas também a totalidade das religiosas serão, abolidas” (ARENDT, 2009, p.67-68).

É importante frisar que, apesar de Arendt tecer comentários favoráveis a Sócrates, ela não deixou de admitir que ele foi incapaz de convencer a *pólis* de que a filosofia era relevante para seu funcionamento adequado e mais eficaz do que o medo do castigo. No tribunal, Sócrates dirigiu-se aos juízes na forma da “dialética”, ele debateu as questões com eles “como costumava debater sobre todo o tipo de coisas com cidadãos atenienses isolados e com seus discípulos” (ARENDT, 2009, p.54), não conseguiu convencê-los “de que seu comportamento era do melhor interesse da cidade” (ARENDT, 2009, p.48): para os juízes permaneceu a ideia de que os filósofos não eram úteis para a cidade. Sócrates, também, não conseguiu convencer os seus amigos de que ele não podia fugir, mas, por razões políticas, devia sofrer a pena capital: para eles permaneceu a ideia de que a argumentação política não era útil aos amigos permaneceu.

Em síntese, o conflito entre Sócrates (filosofia) e a *pólis* (política) aconteceu porque ele “quis – em vez de desempenhar um papel político – tornar a filosofia relevante para a *pólis*” (ARENDT, 2009, p.69). Ao contrário de Aristóteles que sem nenhum remorso abandonou Atenas sob a ameaça de um julgamento semelhante, Sócrates se sentia responsável pela cidade e “obedecia às leis que, mesmo erradamente, acabaram por condená-lo” (ARENDT, 2009, p.70).

Sócrates tinha uma clara compreensão da política fundada sobre o reconhecimento da pluralidade humana. O mundo, para ele, só se torna comum e humano quando podemos discuti-lo com nossos semelhantes. Tinha consciência de que “havia ou deveria haver, tantos *logoi* diferentes quantos homens existissem, e que todos esses *logoi* juntos formam o mundo humano, já que os homens vivem juntos no modo de falar” (ARENDT, 1993, p.100-101). Afinal, o caráter comum do mundo só pode ser instaurado através da pluralidade humana, ou da coexistência dos homens plurais, na modalidade da ação e do discurso.

Mesmo sem ser explicitamente nomeado, Sócrates está presente nas reflexões de Arendt sobre o fenômeno totalitário. Na obra *Origens do totalitarismo* publicada em 1951, os regimes totalitários (especificamente, o nazismo e o comunismo) representam, a destruição da política porque destroem a pluralidade dos homens ao pressioná-los “uns contra os outros”, destruindo assim, “o espaço entre eles”. Negam, também, a pessoa como tal, na sua diferença com todos os outros, ao dissolver a sua pluralidade “em Um-Só-Homem de dimensões gigantescas” (ARENDT, 1989, p.518).

Os regimes totalitários corrompem todas as relações e todas as solidariedades, não destroem apenas a vida política, mas, também, a vida privada. Assim são formas de governo com as quais é impossível a pessoa humana coexistir: não isolam simplesmente os indivíduos como faziam as tiranias, os privam de todas as relações com os seus próximos e consigo mesmos através da ideologia, “a lógica de uma ideia” (ARENDT, 1989, p.521); do terror, cujo objetivo é impossibilitar toda a resistência e toda a ação; da inutilidade, criando neles um sentimento de “não pertencer ao mundo de forma alguma” (ARENDT, 1989, p.528).

Nos campos de concentração os regimes totalitários destroem a pessoa humana, assassinam a sua dignidade e apagam a distinção entre vítimas e carrascos. Matam, em cada pessoa, a estima que tem por si mesma, destroem a sua identidade e o seu caráter único, com o intuito de acabar com a sua capacidade de pensar, agir e começar qualquer coisa por ela mesma.

O grande inimigo do totalitarismo não é o mundo exterior, mas “a imprevisibilidade que advém do fato de que os homens são criativos, de que podem produzir algo novo que ninguém jamais previu” (ARENDT, 1989, p.509-510). O poder total necessita de um mundo de reflexos condicionados, por isso, o objetivo supremo dos governos totalitários não é “a transformação do mundo exterior ou a transformação revolucionária da sociedade, mas a transformação da própria natureza humana” (ARENDT, 1989, p.510) entendida aqui, por Arendt, como “condição humana”. Trata-se de uma expressão política que não deve ser interpretada em termos metafísicos, como se as atividades que nela se realizam devessem se realizar de uma forma única e para todo o sempre. Ela se manifesta nas ações, palavras, pensamentos e obras. É construída e garantida a partir de artifícios convencionais, como a legalidade, a cidadania, o respeito à pluralidade humana e a posse garantida de um lugar próprio e de uma ocupação social, condições artificiais sem as quais não subsiste a dignidade da existência humana.

Para Baudouin (2000, p.171), apesar de não terem inventado a crueldade, o massacre coletivo, o genocídio e não serem os primeiros a imaginarem a instituição dos campos, os regimes totalitários conferiram-lhes uma significação sem precedentes na história, administrando a prova da superfluidade do homem. São nesses campos que eles conseguem obter seus “cidadãos” perfeitos e ideais de reflexos puramente condicionados, capazes de lealdade total, irrestrita, incondicional e inalterável. Cidadãos prontos para não obedecerem a “nenhum outro princípio organizador a não ser o Estado, encarnado na pessoa do chefe” (RICOEUR, 1995, p.151). Ou

melhor, como prefere Arendt, “horrríveis marionetes com rostos de homem, todos com o mesmo comportamento do cão de Pavlov, todos reagindo com perfeita previsibilidade mesmo quando marcham para a morte” (ARENDDT, 1989, p.506).

O processo de mudança ou transformação do homem se dá em três tempos: mata-se a pessoa jurídica, mata-se a pessoa moral e mata-se a individualidade. A morte da pessoa jurídica está associada à produção do apátrida, o totalitarismo priva os homens de seus direitos, transformando-os em “fora-da-lei”, mesmo estando em seus próprios países. Assim, ao torturá-los nos campos de concentração ou mesmo matá-los, o totalitarismo lida com “pessoas” cuja existência não é reconhecida por nenhuma lei: do ponto de vista jurídico, o castigo ou o homicídio pura e simplesmente não acontece; a morte da pessoa moral significa tornar a morte anônima, ou sem qualquer significado quer para os parentes, quer para conhecidos e amigos, através da interdição de toda e qualquer solidariedade, de todo e qualquer protesto e da eliminação da linha de demarcação entre vítimas e carrascos. Já a morte da individualidade ou a morte psíquica significa a destruição da espontaneidade e a transformação dos indivíduos em “feixes de reações”.

O totalitarismo praticou, assim, o “mal radical”: imperdoável e impunível. Impossível de ser explicado pelos “maus motivos do interesse pessoal, avareza, cobiça, ressentimento, desejo pelo poder e covardia (...) o ódio não podia vergar, o amor não podia suportar e a amizade não podia perdoar” (ARENDDT, 1989, p.510). Imperdoável porque mesmo para o perdão há limites. Ele é algo que somente as vítimas podem conceder. É também o que somente elas podem recusar. Ninguém pode decretar em seu lugar que determinado crime monstruoso deve um dia ser perdoado pelos parentes próximos das vítimas ou por aqueles que se salvaram do terror. Ninguém tem o controle do tempo do sofrimento e do tempo do luto. Impunível porque o mais alto grau de condenação, a pena de morte, é irrisório face à amplitude do mal realizado. Com o enforcamento de Eichmann (ARENDDT, 1999), por exemplo, o mal não foi reparado. E mais, esse mal cometido é inteiramente desconhecido dos nossos aparatos jurídicos: ele está acima de qualquer tipo de legalidade humana; o direito é absolutamente incapaz de aplicar uma pena que seja proporcional ao mal cometido sem se tornar ele próprio inumano, ou seja, sem se autodestruir.

Portanto, a prática socrática baseada totalmente no respeito à pluralidade humana, aparece como antítese radical da prática totalitária. Mas, a grandeza de Sócrates reside no fato de nunca ter abandonado a *pólis* nem o pensamento e de ter vivido até ao fim a união entre a filosofia e a política. Colocou em evidência o papel do filósofo na cidade: não ter a

pretensão de governar os homens; não querer, graças à sua imensa sabedoria, aconselhar os que estão no poder; não se submeter “docilmente às regras”; permanecer “sempre um homem entre homens”; nunca evitar a “praça pública” ser um “cidadão entre cidadãos”; em resumo, reivindicar algo que qualquer cidadão poderá e deverá reivindicar. Sócrates queria simplesmente ter o “direito de examinar as opiniões alheias, pensar sobre elas e pedir a seus interlocutores que fizessem o mesmo” (ARENDDT, 2000, p.126-127). Mesmo afastado das assembleias políticas oficiais, Sócrates esteve presente na praça pública dialogando com todos, tanto com os poderosos como com os humildes, sempre procurou fazer de cada pessoa um participante da vida pública. Do pensamento, uma preparação para o juízo, obedecendo e desobedecendo quando era preciso.

## Referências

- AMIEL, Anne. *Hannah Arendt: política e acontecimento*. Trad. Sofia Mota. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- ARENDDT, Hannah. *Origens do totalitarismo – antissemitismo, imperialismo, totalitarismo*. Trad. Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- \_\_\_\_\_. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2009a.
- \_\_\_\_\_. *Eichmann em Jerusalém: um relato sobre a banalidade do mal*. Trad. José Rubens Siqueira. São Paulo: companhia das Letras, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Homens em tempos sombrios*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- \_\_\_\_\_. *Sobre a violência*. Trad. André Duarte. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2001.
- \_\_\_\_\_. *A vida do Espírito*. Trad. Antonio Abranches; Cesar Augusto R. de Almeida; Helena Martins. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- \_\_\_\_\_. *O que é política?* Fragmentos das obras póstumas compilados por Ursula Ludz. Trad. Reinaldo Guarany. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- \_\_\_\_\_. *A dignidade da política: ensaios e conferências*. Trad. Antônio Abranches; Cesar Almeida, Cláudia Drucker; Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1993.

\_\_\_\_\_. *A promessa da política*. Trad. Pedro Jorgensen Jr. Rio de Janeiro: DIFEL, 2009.

\_\_\_\_\_. *Vies politiques*. Paris: Gallimard, 1974.

BAUDOUIN, Jean. *Introdução à sociologia política*. Trad. Ana Moura. Lisboa: Estampa, 2000.

DELACAMPAGNE, Christian. *A filosofia política hoje: ideias, debates, questões*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Trad. Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

\_\_\_\_\_. *Górgias ou oratória*. Trad. Jamie Bruna Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1989.

RICOEUR, Paul. *A crítica e a convicção*. Trad. Antonio Hall. Lisboa: 70, 1995.

ROVIELLO, Anne-Marie. *Senso comum e modernidade em Hannah Arendt*. Trad. Benedicte Hovart; João Felipe Marques. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.

VALLÉE, Catherine. *Hannah Arendt: Sócrates e a questão do totalitarismo*. Trad. Armando Pereira da Silva. Lisboa: Instituto Piaget, 2003.