



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

AYRONNE SANTOS SOUZA

MÊNON DE PLATÃO: A VIRTUDE A PARTIR DE UMA HYPÓTHESIS

**SALVADOR
DEZEMBRO 2022**

AYRONNE SANTOS SOUZA

MÊNON DE PLATÃO: A VIRTUDE A PARTIR DE UMA HYPÓTHESIS

Trabalho apresentado à banca de qualificação da dissertação de mestrado, vinculado à linha de pesquisa Epistemologia e Filosofia da Linguagem do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia (UFBA), como requisito parcial para a obtenção do grau de mestre.

Orientadora: Dra. Gislene Vale dos Santos.

**SALVADOR
DEZEMBRO 2022**

BANCA EXAMINADORA

Profª Drª Gislene Vale dos Santos
Orientadora - UFBA

Profª Drª Alessandra Carbonero Lima
Examinadora - FACED-UFBA

Prof. Dr. Aldo Lopes Dinucci
Examinador- UFS

A todos vocês.

AGRADECIMENTOS

Eu poderia agradecer a uma multiplicidade infinita de pessoas; entretanto, como, nesta jornada, eu já me encontro no campo das hipóteses, será estabelecido aqui um limite, de modo que irei agradecer corretamente às seguintes pessoas. Agradeço, de maneira especial, à minha orientadora, professora Gislene Vale dos Santos que, olhando para si através do outro, não só exerce a função de orientadora, mas cuida de seus alunos como se fôssemos o bem mais precioso. À professora Gislene, a minha eterna gratidão. Estendo aqui os meus agradecimentos à professora Alessandra Carbonero Lima, bem como ao professor Aldo Lopes Dinucci, que poderiam estar fazendo qualquer outra coisa neste período natalino; mas, devido ao seu compromisso para com o bem da pessoa humana, aceitaram ao convite em participar da banca examinadora.

Agradeço à minha querida esposa, Juliana Cerqueira de Andrade, e aos meus queridos filhos, Abraão Martins Souza e Ayanna Andrade Souza. Os três proporcionam a mim um *dynamis*, a partir do qual sou impulsionado a seguir em busca da excelência humana. Agradeço também à minha mãe, Maria das Brotas Santos Souza e aos meus irmãos (Maria da Paixão, Rita de Cássia, Wilkarlo, Anselmo Santos Souza e Mirela Conceição Souza de Jesus); é por eles, também, que estou nesta jornada.

Agradeço aos meus amigos e colegas de trabalho, Leandro Angelo da Silva e Aislan Pires Fernandes. Ambos tiveram um papel crucial, a fim de que eu pudesse dar continuidade à minha pesquisa. Agradeço também ao Fábio Sales que, talvez nem perceba, mas planta a semente do bem em muitas pessoas que pela UFBA passam.

Além dessas pessoas, meus agradecimentos também se direcionam à Universidade Federal da Bahia. Assumindo um papel não menos importante, a UFBA me proporcionou a tão desejada oportunidade em realizar pesquisas de cunho filosófico.

- Podes dizer-me, Sócrates: a virtude pode ser ensinada?
- [...] Mas o que é certo sobre isso saberemos quando, antes de emprendermos saber de que maneira a virtude advém aos homens, primeiro emprendermos pesquisar o que é afinal a virtude em si e por si mesma.

Platão, *Mênon*, 70a; 100b.

RESUMO

Esta dissertação tem como objetivo analisar a problematização da virtude (*areté*) no *Mênon* de Platão. Para tanto, porém, nossa investigação tem como ponto de partida o excerto 86c – quando Mênon, personagem homônima ao diálogo, desiste em tentar definir a virtude e retoma a sua pergunta primeira, qual seja, saber se a virtude pode ser ensinada. Doravante este trecho, Sócrates propõe que a investigação sobre a virtude seja feita a partir de uma *hypóthesis*, semelhante àquela utilizada pelos geômetras. Neste contexto, buscamos compreender, de antemão, o pensamento de Platão no que diz respeito à palavra *hypóthesis*. Feito isto, vimos que a virtude - partindo de pressuposto de que ela pudesse ser ensinada - é conjecturada, em certo momento do *Mênon*, enquanto *epistéme* que, por seu turno, desloca-se para o termo *phrónesis*. Deste modo, questionamos, em nossa investigação, se os termos *epistéme* e *phrónesis* são sinônimos e, do contrário, buscamos estabelecer a diferença entre ambos. Quando se volta para a questão empírica - visto que a busca pelo possível ensinamento da virtude passa a ser analisada a partir da hipótese de haver mestres e alunos de virtude -, o *Mênon*, por consequência, conclui que é *orthè doxa* a virtude. Assim, examinamos como se dá o aspecto equânime entre *epistéme* e *orthè doxa*, bem como buscamos evidenciar a relação sinonímica entre *orthè doxa* e *hypóthesis*. Afinal, observamos que o *Mênon*, em seus desdobramentos, apresenta duas maneiras de a virtude ser adquirida pela alma humana: uma, pela ciência - que se daria através do aprendizado; quanto à outra, seria a concessão da virtude por uma intervenção divina - já que, sem o saber, certas pessoas têm a opinião correta sobre as coisas. Neste sentido, esta dissertação não tem como objetivo definir a virtude, mas sim examinar como Platão compreende uma investigação que tenha como ponto de partida uma *hypóthesis* geométrica.

Palavras-chave: *Epistéme*; *Hypóthesis*; *Orthè dóxa*; *Phrónesis*; Virtude.

ABSTRACT

This dissertation aims to analyze the problematization of virtue (areté) in Plato's *Meno*. To do so, however, our investigation has as its starting point excerpt 86c – when Meno, a character with the same name in the dialogue, gives up trying to define virtue and returns to his first question, namely, whether virtue can be taught. From now on in this passage, Socrates proposes that the investigation of virtue be based on a *hypóthesis*, similar to that used by geometers. In this context, we seek to understand, in advance, Plato's thought with regard to the word *hypóthesis*. Having done this, we saw that virtue - based on the assumption that it could be taught - is conjectured, at a certain point in the *Meno*, as *epistéme*, which, in turn, is displaced to the term *phrónesis*. Thus, in our investigation, we question whether the terms *epistéme* and *phrónesis* are synonyms and, if not, we seek to establish the difference between them. When it turns to the empirical question - since the search for the possible teaching of virtue starts to be analyzed from the hypothesis of there being masters and students of virtue -, the *Meno*, consequently, concludes that virtue is *orthè doxa*. Thus, we examine how the equanimous aspect between *epistéme* and *orthè doxa* occurs, as well as we seek to highlight the synonymic relationship between *orthè doxa* and *hypóthesis*. After all, we observe that the *Meno*, in its unfolding, presents two ways for virtue to be acquired by the human soul: one, through science - which would happen through learning; as for the other, it would be the granting of virtue by divine intervention - since, without knowing it, certain people have the right opinion about things. In this sense, this dissertation does not aim to define virtue, but to examine how Plato understands an investigation that has a geometric *hypóthesis* as its starting point.

Key-words: *Epistéme*; *Hypóthesis*; *Orthè dóxa*; *Phrónesis*; Virtue.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO 1: A investigação sobre a virtude à luz de uma hipótese	19
1.1 O exame sobre a pergunta primária do <i>Mênon</i> a partir de uma <i>hypóthesis</i>	19
1.2 <i>Hypóthesis</i> enquanto objeto da <i>diánoia</i> : entre a <i>dóxa</i> e a <i>noesis</i>	21
1.3 A <i>hypóthesis</i> dos geômetras como base à investigação sobre a virtude	30
1.4 O ensino da virtude sob o crivo de uma <i>hypóthesis</i>	39
CAPÍTULO 2: A <i>orthè dóxa</i> em relação sinonímica com uma <i>hypóthesis</i>	50
2.1 <i>Orthè dóxa</i> e <i>Epistéme</i> : a diferença nos semelhantes.....	50
2.2 <i>Theía moíra</i> : a resposta de Sócrates à pergunta original de Mênon.....	70
CONCLUSÃO (uma hipótese)	80
BIBLIOGRAFIA	85
Bibliografia primária:	85
Bibliografia secundária:.....	85

INTRODUÇÃO

Seria demasiado injusto se, antes de irmos à questão que nos cabe neste proêmio, não abordássemos as afecções pelas quais estamos envolvidos - após nossas intermináveis leituras e reflexões acerca e a partir do *Mênon*. Trata-se de um pequeno diálogo que, entretanto, possui um grande teor de riqueza - que, para nós, é algo imensurável. Contudo, diante dessa sensação desmesurável, ficaríamos em dívida se ao menos não tentássemos exprimir, da maneira mais verossímil possível, aquilo que no momento nos atinge. À vista disso, como tentar expressar aqui o que estamos sentindo, senão por intervenção de simplórias palavras?

Através desse diálogo atemporal que é o *Mênon*, Platão pôde nos proporcionar, digamos assim, certo entorpecimento. A partir do qual, deparamo-nos exercitando a nossa reflexão acerca de uma série de problemas filosóficos. Dentre os quais, podemos citar, como exemplo, a questão da existência, da ética etc. Esse pequeno diálogo *Mênon* nos proporciona uma quantidade enorme de discussões que, como podemos notar, se estenderia para toda uma vida humana. No entanto, a depender do momento, somos impelidos à limitação de somente um problema – embora quiçá não seja uma tarefa fácil de lidar. Em nosso caso, limitamos nosso objeto e nossa investigação à questão da ensinabilidade da virtude (*areté*¹).

Não obstante essa nossa questão, observamos que Platão, em sua busca incansável pelo conhecimento, a princípio, não despreza sequer as meras opiniões humanas sobre as coisas. O que nos parece é, que, essas opiniões, longe de serem negligenciadas, são, na verdade, utilizadas por Platão – assim como as hipóteses matemáticas, que sempre acompanharam o filósofo de Atenas – como uma espécie de degraus, cujo escopo último é aquele momento em que pode ser apreendida a correta opinião em relação ao

¹ No que se refere à língua portuguesa, o equivalente mais próximo para o termo grego ἀρετή – cuja transliteração é *areté* - é a palavra “virtude”, embora muitos tenham preferência pelo termo “excelência”. De acordo com Sedley e Long, *areté* funciona como sinônimo do substantivo abstrato grego *agathòs* (bem). Em seu aspecto genérico, *areté* é também um termo frequentemente utilizado para designar o conjunto de específicas virtudes, como, por exemplo, a sabedoria, a coragem, a temperança, a justiça e a piedade. Estas cinco virtudes – ou ao menos as quatro primeiras -, muito valorizadas pela cultura cívica da Grécia Antiga, ficaram conhecidas posteriormente como as virtudes cardeais. Sedley & Long, *Plato – Mênon and Phaedo*, 2010, pág. 12. Dentre as possibilidades oferecidas pela língua portuguesa à tradução da palavra grega *areté*, adotaremos, neste momento inicial, a palavra “virtude”.

conhecimento de determinada coisa. Nesse processo de ascensão, pudemos perceber que, antes de chegarmos ao verdadeiro conhecimento, há aquele derradeiro escalão no qual, conscientes de nossos equívocos, admitimos que nossas triviais opiniões nada têm a ver com o ser das coisas. Chegamos, aqui, a um estágio de suspensão de nosso juízo em relação às coisas que, antes do *Mênon*, admitíamos, precipitada e equivocadamente, saber.

A *aporía*² que Platão provoca em nós, parece ter nos deixado em uma situação um tanto quanto delicada. Apesar de ainda não estarmos diante do Ser, é a *aporía* que faz com que não confiemos mais naqueles meros degraus (opiniões) pelos quais ascendemos. Desse modo, não confiamos em voltar, em descer pelas mesmas opiniões que nos fizeram chegar até esse estágio de paralisação. Não cabe a nós fazer semelhante a Ânito, por exemplo, que, apesar do privilégio em contemplar a *aporía*, decidiu - quiçá por orgulho em não querer reconhecer que nada sabia³ - fazer o regresso, arriscando-se novamente pelos seus vulneráveis degraus (opiniões). De maneira diferente da posição de Ânito, temos a predileção em, a partir desse estado de entorpecimento, continuar em busca do verdadeiro conhecimento.

Essa circunstância neutralizante, nesse percurso que parece ser teleológico, não é finalidade; mais se nos mostra como um dos meios. Até o objetivo último, a nossa caminhada ainda parece ser nímio esculpida. Mas qual dificuldade não é superada, quando alguém se encontra sedento de conhecimento? E é em nossa alma, imortal, que o conhecimento se encontra. Ao falarmos assim, parece ser algo um tanto quanto desprovido de razão. Mas, não; a razão, singela que é perante a Virtude que nos está sendo descortinada e apresentada, curva-se diante da mesma, reconhecendo que chegou assim ao seu limite. Mas estamos dialogando com Platão, e este não se dá, jamais, por vencido. Assim, a fim de driblar esse novo obstáculo, Platão nos apresenta - recorrendo ao mito bem como à dialética, uma nova maneira para não abandonarmos a nossa jornada rumo ao conhecimento; ou melhor, ao reconhecimento.

² Termo cuja significação é “sem passagem”. “É da contradição que resulta a aporia, que ao mesmo tempo invalida a resposta e as pretensões do interlocutor ao saber”. Estar “sem passagem”, portanto, diz respeito à “impossibilidade de progressão de um raciocínio, assente em duas proposições contraditórias.” Santos, 2008, pág. 48.

³ Conf. *Mênon*, 94e-95a. Trad. Mauro Iglésias, 2001. Entendemos que se dê, nesta passagem, o momento aporético de Ânito.

Sejam senhores ou súditos, em se tratando de ir em busca do conhecimento, Platão os coloca em pé de igualdade, em situação equânime; não havendo, portanto, ninguém superior; tampouco, inferior. Sendo assim, com o intuito em lembrarmos daquilo que esquecemos sobre a virtude, é preciso que escalemos o íngreme pendor ora existente em nossa alma, bem como que voltemos nosso olhar à interioridade dela mesma; sem nos esquecermos, contudo, de que, para a concretização desse exercício, necessitamos de estar olhando para o outro. Que sejamos a tremelga entorpecedora de nós mesmos! E, distanciando-nos de nossas equivocadas opiniões no que respeita à virtude, tendo agora a consciência de que nada sabemos, que tenhamos mais prazer em procurar e lembrar daquilo que por ora se perdeu ao esquecimento.

Voltando agora ao que aqui nos cabe, entendemos que muito se discute em relação à ordenação cronológica para o conjunto do *curpus platonicum* e, em meio a essas discussões, há uma interpretação de que os diálogos platônicos são ordenados em três grupos, que são, digamos assim, iniciais, intermediários e últimos. Em se tratando do lugar do *Mênon*, o mesmo assumiria uma posição de característica intermediária. Por estar logo no início do grupo intermediário, o *Mênon* também estaria posicionado entre os diálogos “socráticos” e os demais diálogos desse mesmo grupo intermediário que, por seu turno, representariam o Platão maduro, isto é, um pensamento platônico desconforme ao *elenchus* socrático - como a elaboração de seu pensamento a partir de *A República*, por exemplo⁴.

Não podemos afirmar de maneira categórica que esse ordenamento simboliza a correta escalada do pensamento platônico. Contudo, temos a certeza de que o *Mênon* é um diálogo cujos atributos transitam, tanto por uma linha de pensamento influenciada pelo Sócrates histórico, quanto por outra lógica de raciocínio. Ao primeiro momento do *Mênon*, quando nos deparamos com a procura de uma definição para a virtude, podemos associar essa obra aos diálogos socráticos; mas, quando o *Mênon* nos apresenta a possibilidade de adquirir conhecimento tendo como sustento a teoria da *anámnēsis* – a fim de comprovar a imortalidade da alma -, bem como quando nos é apresentado o método da hipótese – o recurso à matemática a fim de que sejam atendidas as necessidades

⁴ Sobre esta ordenação cronológica, conferir a página 11 - Apresentação do diálogo – do *Mênon*, 2001. Tradução de Maura Iglésias. Ver, também, Santos, *Para Ler Platão: a ontoepistemologia dos diálogos socráticos*, 2008, págs. 30-34.

da dialética -, podemos perceber que Platão encontra-se mais sob a influência do pensamento pitagórico do que de qualquer outro.

São quatro as personagens que participam do diálogo *Mênon* que, segundo a ordem de suas falas, são: Mênon, nome cuja obra é homônima; Sócrates; o escravo de Mênon e, por fim; Ânito. A primeira e a última personagens, pelo que entendemos, fazem jus ao Mênon e ao Ânito históricos, posto que aquelas personagens assumem no *Mênon* características que são peculiares a estes dois indivíduos. A personagem Mênon, com seu posicionamento à sofística, tenta, de diferentes maneiras, definir a virtude. Todavia, por ser refutado todas as vezes pelo obstinado Sócrates, Mênon então desiste em defini-la e, não descendo do pedestal, regressa à sua pergunta original; passando a procurar saber de Sócrates, novamente, se a virtude pode ser ensinada. Ânito, última personagem a ganhar vida no *Mênon*, tem, a partir de seus discursos, um posicionamento de características pertencentes à política. Ele, mesmo demonstrando nada saber, bem como não apresentando argumentos que justifiquem a sua posição, insiste em sustentar a tese de que Mênon, para que receba ensinamentos sobre a virtude, deve ser encaminhado aos políticos, considerados homens de bem.

As duas personagens intermediárias assumem peculiaridades que talvez não sejam nada familiares às figuras históricas. Sócrates, longe de ser o filósofo do *Mênon*, parece que é apenas uma personagem que tem a função de interlocutor responsável por estabelecer a comunicação existente entre todos os participantes do diálogo. Para completar as personagens que compõem a obra em exame, é-nos apresentado o escravo de Mênon que, por não ter sido atribuído a ele nenhum nome, ousamos em batizá-lo de Filósofo. Acreditamos que o posicionamento filosófico se dê por meio desse escravo, cuja argumentação nos permite dizer que seria possível, no *Mênon*, caracterizar e demonstrar que o conhecimento é uma construção que só pode ser concebida desde os limites e as possibilidades da alma humana⁵.

Não obstante, examinar o *Mênon* não é uma construção que se apresenta de maneira simples. Ao contrário, debruçar-se sobre o *Mênon* é uma investigação muito complexa - envolvendo, além de estudos filosóficos, questões voltadas também à

⁵ Embora esta objetividade do pensamento platônico seja por nós levantada, a mesma, neste trabalho, não será objeto de discussão. Não encontramos razões nem maturidade suficientes para que discutíssemos sobre tal questão.

filologia, bem como à matemática. Deste modo, serão apresentados, doravante, os tópicos responsáveis por guiar esta pesquisa. Afinal, expor o corpo da pesquisa é de fundamental importância àqueles que se dedicarão ao estudo da mesma. No entanto, isto de nada vale, se não for apresentada, antes, a cabeça que orienta e direciona este corpo.

Para Bluck, o *Mênon* pode ser classificado em três partes, que são: a procura por uma definição, a discussão sobre a *anámnēsis*, bem como a teoria de uma virtude fundamentada na opinião correta. De fato, Platão mantém esse conjunto no diálogo em busca de saber se a virtude pode ser ensinada; porém, o objetivo do filósofo ateniense é mostrar que, apesar de todo um ceticismo, é possível sustentar a ideia de padrões morais absolutos, para os quais a virtude se configuraria. A virtude deveria ser abrangida pela *epistēmē* de maneira confiável e tão precisa quanto a matemática⁶.

Neste sentido, o presente trabalho se limita em examinar as passagens do *Mênon* encontradas entre 86c e 100c (final do diálogo), tendo em vista que o nosso interesse, ao momento, é analisar a proposta feita por Sócrates para que seja investigada, a partir de uma *hypóthesis*, a possibilidade de a virtude ser abrangida pela *epistēmē* e, como isso, ser ensinada. Ademais, visto que o problema tem um desdobramento voltado para a questão da *orthē dóxa*, buscamos compreender em que medida e o porquê de Platão ter estabelecido a relação entre *phrónēsis*, a ciência, uma hipótese e a opinião correta.

Essa relação, feita por Platão no *Mênon* - longe de ser algo fácil de se compreender –, nos é apresentada de maneira muito difícil, visto que algumas passagens, para que possamos ao menos vislumbrar o que Platão quer de fato nos passar, exige de nós um esforço intelectual que transcende àquilo que estamos acostumados a pensar cotidianamente. Podemos citar, como exemplo de nossa dificuldade em compreender Platão, a passagem (86-87b), em que Sócrates, tão logo aceita a proposta de Mênon em saber se a virtude pode ser ensinada, propõe que a investigação seja feita a partir de uma hipótese, semelhante à que é formulada na geometria; outra situação que cobra de nós um esforço também maior, é quando Platão usa o termo *phrónēsis*, de modo a nos fazer pensar se tal nome diz respeito à mesma coisa que *epistēmē* ou se *phrónēsis* se trata de algo que, embora semelhante, seja diferente de *epistēmē*. Afinal, a complexidade do *Mênon* não se limita a esses dois exemplos, o que pode ser constatado durante todo o nosso trabalho.

⁶ Bluck, *Plato's Meno*, 1961, pág. 45.

Não podemos esquecer de manifestar que o que estamos abordando jamais deve ser considerado um desestímulo; até porque, como bem diz o provérbio, “as coisas belas são difíceis”⁷.

Dentre outras questões pertinentes do *Mênon*, sabemos que duas perguntas se destacam: a primeira gira em torno da possível ensinabilidade da virtude – quando Mênon, logo no início do diálogo, pergunta a Sócrates se a virtude pode ser ensinada⁸; quanto à segunda indagação, estamos nos referindo à que é formulada por Sócrates – quando ele propõe a Mênon que o diálogo se desdobre em torno de saber o que é a virtude, visto que, segundo Sócrates, para saber se a virtude pode ser ensinada, faz-se necessário, primeiro, saber o que é a virtude⁹.

Como podemos ver, Sócrates desvia o problema levantado por Mênon para a questão da virtude em sua natureza. Mênon aceita tal proposta; no entanto, parece que ele se vê vencido pela exaustão, porquanto todas as vezes que arrisca em dizer o que é a virtude, é, porém, refutado por Sócrates. Desse modo, a partir de 86c, Mênon alega que o seu interesse mesmo é saber se a virtude pode ser ensinada. Assim, o que estamos propondo nesta pesquisa, é que façamos eco à obstinação de Mênon, já que a metodologia deste trabalho tem como objetivo sobretudo compreender o que pensa Platão em relação à investigação sobre a virtude a partir de uma hipótese, bem como qual a relação entre esta e a opinião correta.

Ademais, a metodologia deste trabalho consiste na leitura do diálogo *Mênon*, no intuito de analisar e propor uma interpretação crítica de como procurar e encontrar a virtude a partir de uma hipótese associada à opinião correta. Para dar conta de tal proposta, servimo-nos, na condição de procedimento hermenêutico, da análise histórico-filológica. Assim, contamos com as edições críticas dos textos gregos e as cotejamos com as traduções propostas pela história da filosofia. Também é importante que salientemos a coextensividade entre a forma e o conteúdo dos textos platônicos¹⁰. Recorremos a interpretações relativas ao tema, sobretudo no que se refere aos nossos coetâneos. Foram utilizados, ainda, textos de intérpretes que tratam da temática proposta e da filosofia de Platão em geral.

⁷ ὅτι χαλεπὰ τὰ καλὰ. Conf. *A República*, 435c, 1949. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira, 2001.

⁸ *Mênon*, 70a.

⁹ *Ibidem*, 71d.

¹⁰ Bem como aponta Schleiermacher, 2002.

Como o já exposto, esta pesquisa está centrada na análise do texto platônico *Mênon*. Não obstante isso, exploramos também outros textos de Platão, porquanto entendemos que a viabilidade entre os diálogos platônicos nos permite melhor argumentar acerca do tema em questão - porquanto há uma análise sobre a virtude no pensamento de Platão, e pode ser extraída a partir da articulação conceitual exposta nos diálogos.

Via de regra, esta dissertação será estruturada em dois capítulos, de maneira que a nossa argumentação seja melhor compreendida. O primeiro capítulo, cujo título é “A investigação sobre a virtude à luz de uma *hypóthesis*”, irá transcorrer sobre a proposta de Platão em investigar, à maneira dos geômetras, a possibilidade de a virtude ser ensinada; isto é, a partir de uma hipótese dos geômetras, tentar saber se a virtude pode ser ensinada ou não. A fim de melhor compreendermos sobre o que pensa Platão em relação a uma hipótese, teremos como texto base o livro VI de *A República*. É que Platão, aqui, ao nos apresentar a analogia da linha, bem como expor os segmentos que correspondem ao percurso cognoscível da alma, ele também discorre sobre a função das hipóteses para com a ascensão do exercício reflexivo. Ainda neste capítulo, questionaremos se *phrónesis* é um termo sinônimo de *epistémē* e, se não, qual é a diferença entre ambos os termos; também iremos procurar saber por que Platão conclui, em certo momento do *Mênon*, que *phrónesis* é a virtude cuja qual as personagens Sócrates e Mênon buscam encontrar, mas, tão logo, ele desiste desse posicionamento e direciona a virtude para a questão da *orthè dóxa*.

No segundo capítulo, denominado “A *orthè dóxa* em relação sinonímica com uma *hypóthesis*”, iremos analisar como – a partir da busca por professores de virtude – se dá a equanimidade entre a *epistémē* e a *orthè dóxa*. Em que pese essa igualdade, procuraremos saber como Platão estabelece a diferença entre ciência e opinião correta. Doravante essa diferença, nosso trabalho buscará compreender o porquê de Platão ter descartado no *Mênon* a ciência enquanto guia da ação política, bem como o porquê de ele ter se direcionado para a compreensão de que a opinião correta é a responsável por guiar os assuntos políticos. Tentaremos entender por que Platão - ao estabelecer que os políticos exercem suas funções de forma excelente tendo como guia não a ciência, e sim a opinião correta – associa, de maneira geral, a classe política aos adivinhos. Assim, buscaremos saber qual a importância da inserção de Ânito ao *Mênon*, a fim de fazer com que Platão conclua esse diálogo alegando que a virtude é atribuída aos políticos não pela inteligência, mas por uma concessão divina. Por fim, e não menos importante, é partindo desse

arcabouço, que iremos questionar sobre qual é o lugar da opinião correta na alma humana, bem como que relação a opinião correta assume para com uma hipótese.

CAPÍTULO 1: A investigação sobre a virtude à luz de uma hipótese

1.1 O exame sobre a pergunta primária do *Mênon* a partir de uma *hypóthesis*

“Podes dizer-me, Sócrates: a virtude é coisa que se ensina? [...]”¹¹ Se observarmos bem essa pergunta, o *Mênon*, já de início, convida-nos a indagar e a procurar por algo que parece anteceder à própria obra¹². Nós, ao lermos esse diálogo, estamos vendo que a personagem Mênon¹³ inicia sua conversa com a personagem Sócrates perpetrando, no que concerne à virtude, algumas indagações - de jeito que as mesmas transcorram súbita e inesperadamente, bem como antes de qualquer exórdio. Além de perguntar a Sócrates se a virtude “é coisa que se ensina” (*didaktòn*), Mênon também indaga se a virtude pode ser adquirida pelo exercício ou se a virtude é incidida aos homens por natureza (*physis*) ou por qualquer outro meio¹⁴. Não obstante essas perquirições, notamos que o interesse maior de Mênon está direcionado à primeira pergunta – ou seja, saber se a virtude é passível ou não de ensinamento. Sócrates o confronta, porém, alegando que nenhum de seus concidadãos jamais soube responder a essa questão, visto que os atenienses sequer sabem o que é a virtude. Posicionando-se como partícipe da ignorância de seus compatriotas, Sócrates também censura a si mesmo por estar ciente de que não sabe nada sobre a virtude, porquanto aquele que não sabe o que determinada coisa é, jamais poderá saber que tipo de coisa ela é; não será possível a alguém, por exemplo, não conhecendo absolutamente quem é Mênon, saber se ele é belo, rico, nobre ou muito menos saber o contrário dessas coisas¹⁵.

¹¹ ΜΕ. ἔχεις μοι εἰπεῖν, ὦ Σώκρατες, ἄρα διδακτὸν ἡ ἀρετὴ ; *Mênon*, 70a1. Tradução de Maura Iglésias, 2001. Todas as citações do “Mênon” utilizadas nesta dissertação são de Maura Iglésia, 2001. Salvo quando indicação contrária.

¹² Mas o que poderia anteceder-la? Certamente encontraremos uma resposta a esta pergunta após analisarmos, mais adiante em 86e-87b, o trecho quando Sócrates propõe a Mênon examinar, a partir de uma hipótese dos geômetras, se a virtude pode ou não ser ensinada.

¹³ Personagem cuja obra é homônima. Muitos *scholars* afirmam que o motivo de Mênon querer saber se a virtude pode ser ensinada seja algo associado ao seu interesse político. Sobre isso, Ferrari também afirma “que Mênon tem em mente uma ideia de virtude orientada primariamente em direção à esfera pública e completamente política”. *Conhecimento e virtude no Mênon de Platão*, 2014, pág. 79.

¹⁴ ἢ οὐ διδακτὸν ἀλλ’ ἀσκητὸν ; ἢ οὔτε ἀσκητὸν οὔτε μαθητὸν , ἀλλὰ φύσει παραγίγνεται τοῖς ἀνθρώποις ἢ ἄλλῳ τινὶ τρόπῳ ; *Mênon*, 70a.

¹⁵ ἐγὼ οὖν καὶ αὐτός, ὦ Μένων, οὕτως ἔχω: συμπένομαι τοῖς πολίταις τούτου τοῦ πράγματος, καὶ ἑμαυτὸν καταμέφομαι ὡς οὐκ εἰδὼς περὶ ἀρετῆς τὸ παράπαν: ὁ δὲ μὴ οἶδα τί ἐστίν, πῶς ἂν ὁποῖόν γέ τι εἰδείην; ἢ δοκεῖ σοι οἷόν τε εἶναι, ὅστις Μένωνα μὴ γινώσκει τὸ παράπαν ὅστις ἐστίν, τοῦτον εἰδέναι εἴτε καλὸς εἴτε πλούσιος εἴτε καὶ γενναῖός ἐστιν, εἴτε καὶ τάναντία τούτων; δοκεῖ σοι οἷόν τ’ εἶναι; *Mênon*, 71b.

A partir desse argumento de Sócrates, observamos que Platão desvia o problema inquirido por Mênon para a questão da natureza das coisas. Seguindo esse raciocínio abordado pela personagem Sócrates, compreendemos que será necessário, primeiro, saber o que é a virtude para, posteriormente, poder afirmar se a virtude pode ou não ser ensinada. Deste modo, Mênon aparentemente aceita a proposta de Sócrates em examinar qual a definição da virtude. Essa investigação, feita sob a égide dos paradigmas estabelecidos, ecoa até 86c, excerto no qual Mênon reitera o que foi por ele perguntado no início - o que conota uma insistência de sua parte sobretudo em querer saber de antemão se a virtude é coisa que pode ser ensinada ou não, antes mesmo de procurar (*dzétesis*) e encontrar (*entugkháno*) a virtude¹⁶.

Fazendo eco à insistência de Mênon, iremos, neste trabalho, analisar o texto homônimo também a partir desse extrato, de maneira que possamos compreender o que explana Platão ao ter como pressuposto a indagação de a virtude ser passível ou não de ensinamento. Assim, diante da contumácia de Mênon em querer analisar que tipo de coisa é aquilo cuja natureza é desconhecida, Sócrates propõe uma hipótese (*hypóthesis*) - semelhante àquelas utilizadas pelos geômetras -, de modo que ambos possam procurar e encontrar uma qualidade da virtude. É através de uma hipótese, portanto, que eles têm de concluir se a virtude pode ou não ser ensinada.

De pressuposto, entendemos que a hipótese platônica se caracteriza sobretudo por ser um recurso da matemática condicionado à investigação filosófica. Percebemos, no entanto, que não encontraremos justificativa que sustente essa questão da hipótese platônica explorando somente as leituras do *Mênon*. Assim, a fim de que possamos obter um resultado para a inquirição sobre o que pensa Platão em relação à investigação a partir de uma hipótese, apelaremos, também, à coextensividade entre a forma e o conteúdo de seus textos no que concerne a esse tema. Sem embargo, deparar-se alguém com o recôndito trecho do *Mênon* - que iremos analisar em uma seção posterior -, e sequer tentar interpretar o que pensa Platão sobre o mesmo, é como se esse alguém negligenciasse toda uma investigação.

Em outras palavras, vimos que, se peregrinásemos somente através desse apanhado do *Mênon*, a questão proposta por Sócrates não nos seria suficiente para que

¹⁶ Neste capítulo, por questões voltadas à confecção estrutural de nosso trabalho, exploraremos os fragmentos do *Mênon* extraídos entre 86d e 96d.

pudesse ser exaurido o nosso entendimento sobre o que pensa Platão em relação à investigação feita a partir de uma *hypóthesis*; porquanto, temos, antes, de indagar, investigar, bem como urdir qual seria a real compreensão platônica no que respeita a essa problematização. Assim, de maneira que possamos melhor compreender o pensamento de Platão no que respeita a uma hipótese geométrica, antes de darmos continuidade à nossa investigação sobre a hipótese proposta por Sócrates no *Mênon*, lançaremos mão sobretudo do Livro VI de *A República*¹⁷.

1.2 *Hypóthesis* enquanto objeto da *diánoia*: entre a *dóxa* e a *noesis*

É com o desígnio em construirmos uma compreensão sólida em relação à definição platônica de *hypóthesis*, que acreditamos que, ao recorrermos ao apanhado de livro VI de *A República*, teremos quiçá um pressuposto plausível à costura de nosso pensamento no que concerne à investigação sobre a virtude no *Mênon* a partir de uma hipótese. Sabemos que essa investigação caminha, a partir de 86d, tendo como base uma situação hipotética, posto que Sócrates - a fim de saber se a virtude é passível de ensinamento - propõe uma hipótese a *Mênon*. Recorremos à obra *A República*, sobretudo por imaginarmos que poderíamos cair no anacronismo se lidássemos com o termo “hipótese” - problematizado no *Mênon* - meramente a partir da compreensão atual sobre o mesmo. Neste sentido, mantendo fidelidade à nossa pesquisa, cabe a nós uma investigação sobre a definição desse termo, tendo como pressuposto os étimos da palavra *hypóthesis*.

Grosso modo, ao fazermos uma análise, observamos que *hypó* corresponde ao que “está por baixo”, “sob”; quanto ao termo *thésis*, este diz respeito à ação de “colocar em ordem”, de “estabelecer um princípio”, enfim, de ter uma “posição”¹⁸. Logo, se *hypó* é o que está por baixo, e se *thésis* nos permite estabelecer determinada asserção, podemos, então, dizer que, quando admitimos uma hipótese, o nosso entendimento sobre determinada coisa ainda é passível de ascensão. Em dito isto, não podemos entender esse termo “hipótese”, utilizado no *Mênon*, enquanto uma questão meramente trivial. Se assim

¹⁷ Obra cuja autoria pertence também ao filósofo ateniense.

¹⁸ Bailly, *Abrégé du dictionnaire – Grec-Français*, 1950, sv. “thésis”; “hypó”.

o fizéssemos, somos forçados a dizer que estaríamos distantes da compreensão platônica sobre “hipótese”. Sendo assim, teremos de tentar compreender, também, o que de fato significa “hipótese” para Platão.

Para que possamos melhor compreender sobre o que pensa esse filósofo em se tratando de uma hipótese, é necessário, de antemão, que tenhamos a noção de como o seu pensamento vai se estruturando. Neste sentido, entendemos que Platão, em *A República*, aborda as hipóteses geométricas pelo motivo de Sócrates estar propondo ser a ideia do Bem a mais sublime de todas as ciências¹⁹. Todavia, parece que o seu raciocínio, no momento, não consegue alcançar e expressar sobre o que seja isto. Deste modo, *A República* se limita àquilo que, para Platão, se assemelha ao bem - o que Sócrates chama em seu discurso de “filho do bem em si” (Sol)²⁰. O filósofo de Atenas nos apresenta, assim, uma analogia entre o Sol e o Bem, para, doravante isso, poder discursar sobre os dois gêneros cujos quais estão associados à alma humana, quais sejam: o visível e o inteligível²¹. Além desses gêneros, a alma humana possui quatro operações que, conforme a ordem, são: suposição; fé; entendimento e, por fim; inteligência. Cada uma dessas operações está associada a um determinado grau de cognoscibilidade²².

Antes de classificar essas operações, Platão - buscando demonstrar que cada grau se encontra ajustado de maneira correta à sua respectiva operação - nos apresenta a conhecida analogia da linha, posto que diz Sócrates: “Supõe então uma linha cortada em duas partes desiguais; corta novamente cada um dos segmentos segundo a mesma proporção, o da espécie visível e o da inteligível [...]”²³. Esta, como vemos, uma vez imaginada, deve ser cortada em dois segmentos desiguais. O primeiro segmento corresponde ao âmbito o visível; quanto ao segundo segmento, o mesmo diz respeito ao âmbito inteligível. Cada um dos segmentos deve ser cortado, novamente, de acordo com a mesma proporção – de modo que duas partes pertençam ao visível; e duas, ao inteligível.

Feito isto, Platão nos mostra como as coisas devem ser distribuídas por toda a linha. Assim, no primeiro segmento, pertencente ao âmbito visível, são colocadas as imagens (sombras, reflexos etc.); já na seção seguinte, ainda encontrando-se no âmbito

¹⁹ *A República*, 505a. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira, 2001.

²⁰ 506e-507a.

²¹ 507a-508d.

²² 511d-e.

²³ ὡςπερ τοῖνυν γραμμὴν δίχα τετμημένην λαβὼν ἄνισα τμήματα, πάλιν τέμνε ἐκάτερον τὸ τμήμα ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον, τό τε τοῦ ὁρωμένου γένους καὶ τὸ τοῦ νοουμένου [...]. *A República*, 509d.

visível, estão os seres vivos e qualquer tipo de artefato²⁴. As coisas que compõem esta segunda seção são consideradas enquanto causa do (primeiro) segmento anterior. Deste modo estabelecido, Platão compreende que o âmbito visível se caracteriza sobretudo por comportar aquilo que é verdadeiro, bem como aquilo que não o é²⁵. Para tentarmos compreender isso, pensemos em uma luz, uma ave e, logo abaixo, a sombra dessa ave sendo projetada ao solo. Essa sombra, que é reflexo e se assemelha à ave, não pode ser designada enquanto a própria ave; já a ave, em relação à sua sombra projetada, é considerada, nesta seção do visível, a própria (original) ave. É neste sentido que podemos então dizer que, no âmbito visível, o verdadeiro se refere aos seres vivos e aos artefatos; enquanto que o não verdadeiro está associado às imagens (sombras), descritas na primeira seção. Sendo assim, entendemos que, no que respeita ao âmbito visível, as coisas que se encontram na segunda seção da linha servem por ora como modelo às imagens encontradas no segmento inferior.

Após descritos os segmentos que compõem o âmbito visível, Platão expõe o modo de como deve ser ajustado o âmbito inteligível. Também cortado em duas partes desiguais, o inteligível tem seu primeiro segmento, cuja característica atribuída à alma é a investigação²⁶. Entendemos que a alma, aqui, ainda se serve dos objetos pertencentes à segunda seção do visível. Esses objetos, ora considerados verdadeiros, são agora compeendidos como se fossem imagens. Mas imagens do quê? Sabemos que toda imagem tem o seu modelo. Deste modo, o que - neste segmento do inteligível - serviria de modelo para determinado objeto que se encontrasse na segunda seção do visível? Outro aspecto que serve de conflito ao nosso raciocínio, dificultando ainda mais a nossa possibilidade de compreensão, é que Platão parece considerar esses objetos como algo verdadeiro apenas para poder argumentar sobre a segunda seção (visível) da linha; por outro lado, ao apresentar o primeiro segmento do inteligível (terceira seção da linha), o filósofo caracteriza esses objetos como se fossem imagens. A que natureza de tudo aquilo que é imagem se constitui a partir da apresentação do ser e do não-ser? Esses objetos possuem, ao que parece, um aidentidade ambígua?

²⁴ 509e-510a.

²⁵ Não podemos considerar o verdadeiro, nesta seção que corresponde ao visível, enquanto verdade absoluta. O verdadeiro serve apenas para distinguir determinado objeto de sua sombra, por exemplo.

²⁶ Notamos que ao serem descritos os segmentos que compõem o âmbito visível, a investigação não aparece enquanto ferramenta pertencente ao estado da alma. É somente nesta primeira seção do inteligível que a investigação é atribuída por Platão como atividade da alma humana.

Para discursar acerca desse primeiro segmento do inteligível, digamos, desse modo de raciocínio ora presente na alma humana, Platão cita como exemplo aquelas pessoas que lidam com ciências do ramo da aritmética e da geometria. Tais pessoas

[...] se servem de figuras visíveis e estabelecem acerca delas os seus raciocínios, sem contudo pensarem neles, mas naquilo com que se parecem; fazem os seus raciocínios por causa do quadrado em si ou da diagonal em si, mas não daquela cuja imagem traçaram, e do mesmo modo quanto às restantes figuras. Aquilo que eles modelam ou desenharam, de que existem as sombras e os reflexos na água, servem-se disso como se fossem imagens, procurando ver o que não pode avistar-se, senão pelo pensamento²⁷.

Pelo que percebemos agora e discursamos há pouco, os objetos, ora considerados verdadeiros para o âmbito visível, são empregados na primeira seção do inteligível enquanto reflexos dos objetos em si. Isso nos mostra que os matemáticos, ao estabelecerem os seus raciocínios, fazem-no tendo como base a própria figura, como, por exemplo, o próprio quadrado que vemos por meio do pensamento. O problema, entretanto, é que eles entendem a construção de suas imagens a partir dos objetos descritos na segunda seção da linha - ou seja, dos objetos que se encontram no âmbito visível. Neste sentido, eles chegam às suas conclusões imaginando que solucionaram o problema pertinente às suas investigações a partir de um princípio; é como se os matemáticos, ao vislumbrarem os objetos em si, ignorassem a existência da segunda seção do inteligível – embora seu grau de cognoscibilidade a vislumbrasse. Assim, entendemos que os indivíduos versados nas ciências matemáticas se enganam ao acreditarem que já possuem o conhecimento em relação essas doutrinas.

Entendemos que um geômetra, ao tomar as hipóteses como princípio e, a partir daí, concluir sua investigação, deduz e acaba se deixando levar por aquilo que aparenta ser o princípio, mas não o é. Sabemos que a alma desse geômetra se encontra no primeiro âmbito do inteligível, mas vemos que isso não nos permite afirmar essa alma seja dotada de inteligência. Podemos, então, pensar que a alma que investiga a partir de hipóteses rumo a uma conclusão é uma alma que não conhece, de modo que, embora o geômetra

²⁷ οὐκοῦν καὶ ὅτι τοῖς ὀρωμένοις εἶδεσι προσχρῶνται καὶ τοὺς λόγους περὶ αὐτῶν ποιοῦνται, οὐ περὶ τούτων διανοοῦμενοι, ἀλλ' ἐκείνων περὶ οἷς ταῦτα ἔοικε, τοῦ τετραγώνου αὐτοῦ ἕνεκα τοὺς λόγους ποιοῦμενοι καὶ διαμέτρου αὐτῆς, ἀλλ' οὐταύτης ἢν γράφουσιν, καὶ τᾶλλα οὕτως, αὐτὰ μὲν ταῦτα ἃ πλάττουσιν τε καὶ γράφουσιν, ὧν καὶ σκιαὶ καὶ ἐν ὕδασι εἰκόνες εἰσὶν, τούτοις μὲν ὡς εἰκόσιν αὐτῶν χρώμενοι, ζητοῦντες δὲ αὐτὰ ἐκεῖνα ἰδεῖν ἃ οὐκ ἂν ἄλλως ἴδοι τις ἢ τῇ διανοίᾳ. *A República*, 510d-511a.

admita que conhece as coisas concernentes à matemática, ele de fato não as conhece?
Consonante isso, Dixsaut nos diz que um geômetra

Pode não tomar em consideração as propriedades da figura quadrada (a espessura das linhas, a sua cor...). Através disso, ele pode chegar a deduzir o que lhe interessa, quer dizer, as propriedades do quadrado. Mas nunca porá em questão a sua própria hipótese, a da existência de uma figura quadrada, por exemplo. Pode-se, por hipótese, negar propriedades, mas não a própria existência daquilo sobre o que raciocina. Por isso, a razão não usa negativamente a hipótese, porque não se trata de remontar ao princípio que interessa a este mundo do pensamento, mas à dedução de conclusões²⁸.

Em partes, concordamos com Dixsaut. No entanto, quando ela afirma que a razão não remonta ao princípio porque o interesse daqueles que se dedicam à matemática se concentra somente na dedução de conclusões, entendemos que isso é um argumento que diverge da crítica feita por Platão à matemática e ciências afins. Os versados nessas ciências não remontam ao princípio não pelo fato de não se interessarem por esse princípio, mas sim por desconhecerem a existência desse princípio, visto que eles, equivocadamente, acreditam e tomam a primeira seção do inteligível como o princípio – o que para Platão não o é.

Afinal, na terceira seção da linha, a alma, apesar de já se encontrar no âmbito inteligível:

[...] é obrigada a servir-se de hipóteses ao procurar investigá-la, sem ir ao princípio, pois não pode elevar-se acima das hipóteses, mas utilizando como imagens os próprios originais dos quais eram feitas as imagens pelos objetos da seção inferior, pois esses também, em comparação com as sombras eram considerados e apreciados como mais claros²⁹.

Essas coisas, ora vislumbradas pela alma, encontram-se no domínio inteligível. Todavia, imaginamos que Platão esteja fazendo uma observação acerca da alma cuja investigação tem como base as ciências matemáticas, por exemplo, não pelo simples fato de essa alma se servir de hipóteses, mas antes pelo motivo de as confundir com princípios – o que impede a alma de caminhar ao princípio absoluto. Acerca disso, podemos pensar que a primeira seção do inteligível não é determinada por uma espécie de objetos,

²⁸ Dixsaut, *República (Livros VI e VII)* – Trad. A. Maia da Rocha, 2009, pág. 104.

²⁹ τοῦτο τοίνυν νοητὸν μὲν τὸ εἶδος ἔλεγον, ὑποθέσει δ' ἀναγκαζομένην ψυχὴν χρῆσθαι περὶ τὴν ζήτησιν αὐτοῦ, οὐκ ἐπ' ἀρχὴν ἰοῦσαν, ὡς οὐ δυναμένην τῶν ὑποθέσεων ἀνωτέρω ἐκβαίνειν, εἰκόσι δὲ χρωμένην αὐτοῖς τοῖς ὑπὸ τῶν κάτω ἀπεικασθεῖσιν καὶ ἐκείνοις πρὸς ἐκεῖνα ὡς ἐναργεῖσι δεδοξασμένοις τε καὶ τετιμημένοις. *A República*, 511a.

semelhante ao que acontece nas outras duas primeiras seções da linha, bem como na última seção a ser descrita; entendemos que essa primeira seção do inteligível, de forma diferente, tem como característica uma distinção metodológica. A alma, aqui, pensa os objetos associando-os e assemelhando-os a determinada imagem sensível. Afinal, podemos concordar que avistar esses objetos a partir da primeira seção do inteligível é pensá-los enquanto algo distinto de uma imagem sensível, visto que os mesmos “[...] são pensados a partir de uma hipótese ou que são postos como hipóteses e de que se podem deduzir propriedades, consequências e conclusões”³⁰.

Platão nos afirma que a alma, nesta primeira seção do inteligível, é “forçada” a fazer sua investigação tendo hipóteses como pressuposto. A alma, aqui, não pode realizar seu percurso investigativo fazendo como destino o princípio; ela, de maneira contrária, faz seu caminho em direção à conclusão, confundindo as hipóteses como princípios, reiterando. Mas a alma é forçada a conduzir sua investigação dessa forma, por quê? Há algo que a limita a comportar-se assim? Seria pelo fato de alma ainda se servir dos originais pertencentes à segunda seção do visível? De acordo com Cornford, não é que os geômetras sejam forçados a utilizar os diagramas sensíveis pelo fato de a matemática depender de hipóteses que ela não consegue dar conta, tampouco porque a “hipótese de três espécies de ângulo” tenha um caráter especial; o “forçado” é usado apenas para se referir ao uso de produtos dedutivos, porquanto a alma, ao analisar questões matemáticas, é forçada a se apropriar do raciocínio abstrato³¹. Aqui, o método é predominantemente dedutivo e, com um movimento descendente, é responsável por formular a premissa da conclusão. Para Dixsaut, isso acontece porque sempre “que realidades sensíveis se tomam como exemplos que ilustram uma relação inteligível, entramos na terceira seção da linha, ou seja, na primeira seção do inteligível”³². É preciso lembrar, entretanto, que podemos fazer esse exercício sem confundirmos - o que geralmente fazem os matemáticos ao confundi-la - essa terceira seção com a última seção da linha.

Em epítome, as questões abarcadas pelas matemáticas, para Platão, são inteligíveis e têm um princípio. Aqueles que estudam tais ciências, mesmo que se utilizem do pensamento, não se elevam ao princípio, o que nos permite dizer que o pensamento geométrico, em suas deficiências, “[...] é tributário das figuras e, por outro lado, de

³⁰ Dixsaut, *op. cit.*, 2009, pág. 104.

³¹ Cornford, *Mathematics and Dialectic in the Republic VI.-VII. (I.)*, 1932, pág. 39

³² Dixsaut, *Op. Cit.*, 2009, pág. 103.

hipóteses não criticadas”³³. Assim, de forma equivocada, os matemáticos fazem das próprias hipóteses os princípios. Deste modo, para os geômetras, “[...] as hipóteses não constituem asserções a examinar, mas proposições evidentes e indemonstráveis”³⁴. Na ciência da matemática, logo, a alma faz seu raciocínio através de um argumento limitado pelas premissas assumidas, como se a alma não fosse capaz de ascender às suas hipóteses³⁵.

A alma, encontrando-se agora na última seção do inteligível, bem como da linha imaginada por Platão, ao estabelecer o seu raciocínio, não se abstém das hipóteses, mas antes, cônica, faz destas

“[...] não princípios, mas hipóteses de facto, uma espécie de degraus e de pontos de apoio, para ir até àquilo que não admite hipóteses, que é o princípio de tudo, atingido o qual desce, fixando-se em todas as consequências que daí decorrem, até chegar à conclusão, sem se servir em nada de qualquer dado sensível, mas passando das ideias umas às outras, e terminando em ideias”³⁶.

Sabemos que o segundo segmento do inteligível é um grau de cognoscibilidade que, para ser alcançado, o raciocínio tem de recorrer à dialética. As hipóteses, aqui, não são compreendidas enquanto princípios; as mesmas são vistas por aqueles que praticam o exercício dialético como hipóteses propriamente ditas. Longe de serem descartadas, essas hipóteses, uma vez formuladas, têm, na ciência da dialética, a sua função. O dialético as usa como pressupostos e, fazendo através delas uma escala ascendente, buscam alcançar o princípio absoluto – ponto cujas hipóteses não são mais admitidas (*anypothétou*). Aquele que se ocupa dessa ciência, “[...] consciente do caráter hipotético das suas hipóteses, procura remontar até ao princípio capaz de as fundamentar e, por conseguinte, capaz de suprimir sua natureza hipotética”³⁷.

A alma, apropriando-se da dialética, ao fazer um movimento ascendente, terá melhor compreensão no que concerne à obtenção do conhecimento do inteligível, bem como do conhecimento do ser - coisa que se tornaria menos cognoscível se fosse tentada

³³ Ricoeur, *Ser, Essência e Substância em Platão e Aristóteles* (Trad. Rosemary Costhek Abilio), 2014, pág. 40.

³⁴ Dixsaut, *op. cit.*, 2009, pág. 107.

³⁵ Cornford, *op. cit.*, 1932, pág. 42.

³⁶ τὸ τοίνυν ἕτερον μάθανε τμήμα τοῦ νοητοῦ λέγοντά με τοῦτο οὗ αὐτὸς ὁ λόγος ἄπτεται τῆ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει, τὰς ὑποθέσεις ποιούμενος οὐκ ἀρχὰς ἀλλὰ τῶ ὄντι ὑποθέσεις, οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὀρμάς, ἵνα μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἴων, ἀψάμενος αὐτῆς, πάλιν αὖ ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων, οὕτως ἐπὶ τελευτὴν καταβαίνει, αἰσθητῶ παντάπασιν οὐδενὶ προσχρώμενος, ἀλλ’ εἶδεναι αὐτοῖς δι’ αὐτῶν εἰς αὐτά, καὶ τελευτᾶ εἰς εἶδη. *A República*, 511b-c

³⁷ Dixsaut, *op. cit.*, 2009, pág. 107.

por meio da ciência da matemática e ciências afins³⁸. É através da análise feita às duas seções do inteligível que Platão contrasta, pela primeira vez, as duas maneiras de operação de raciocínio existentes na alma e, nessa diferenciação ocorrida entre a matemática e a dialética, alguns elementos são enfatizados, a saber: os objetos; os métodos do procedimento, bem como quais estados da alma pertencem ao matemático e quais pertencem ao dialético³⁹.

A alma, ao atingir esse princípio de tudo, desce à linha e, tendo consciência do mesmo, conclui que tudo o que acontece em seus quatro segmentos tem como causa justamente esse princípio. Ao refletir acerca de o princípio absoluto ser também a causa de tudo aquilo que acontece nos dois últimos segmentos (âmbito inteligível), bem como nos dois primeiros (âmbito visível), a alma faz, agora, o seu percurso descendente, sem necessitar do apoio de quaisquer dados sensíveis - apesar de abranger também o âmbito sensível -, mas somente mediante a inter-relação das ideias. É na descida - após apreender o princípio absoluto - que a alma, de maneira proporcional, deverá aplicar às suas quatro operações (como falamos anteriormente) esses quatro graus de clareza demonstrados a partir da analogia da linha: o quarto segmento, seção do inteligível em que a alma - fazendo das hipóteses degraus - ascende ao princípio absoluto, deverá estar associado à inteligência; o entendimento deverá estar associado àquele terceiro segmento da linha - também pertencente à seção inteligível - cujas hipóteses são equivocadamente compreendidas pelos geômetras como princípio, e não enquanto hipóteses de fato; para o segundo segmento, que se encontra no âmbito sensível, deverá estar associada a fé - não a fé em um sentido religioso, mas relacionada à convicção acerca de determinada opinião (crença) - e, por fim; a suposição terá de estar associada ao primeiro segmento da linha, cujas sombras o constituem.

Se neste percurso cognoscível, seja ascendente ou descendente, as hipóteses não são o princípio tampouco a conclusão, elas, ao que tudo indica, têm de se encontrar, em dado momento desse caminho, em uma posição intermediária. Mas se as hipóteses se caracterizassem enquanto intermediárias, elas deveriam estar associadas a que grau de cognoscibilidade da alma? Para refletirmos acerca disso, vejamos o que raciocina Glauco após Sócrates expor o seu pensamento sobre hipóteses:

³⁸ Cornford, *op. cit.*, 1932, pág. 42.

³⁹ *Ibid.*, pág. 38.

[...] é mais claro o conhecimento do ser e do inteligível adquirido pela ciência da dialética do que pelas chamadas ciências, cujos princípios são hipóteses; os que as estudam são forçados a fazê-lo, pelo pensamento, e não pelos sentidos; no entanto, pelo facto de as examinarem sem subir ao princípio, mas a partir de hipóteses, parece-te que não têm a inteligência desses factos, embora eles sejam inteligíveis com um primeiro princípio. Parece-me que chamas entendimento, e não inteligência, o modo de pensar dos geômetras e de outros cientistas, como se o entendimento fosse algo de intermédio entre a opinião e a inteligência⁴⁰.

Como podemos observar, o excerto nos indica que as hipóteses se encontram junto àquele grau de cognoscibilidade chamado por Platão de entendimento (*diánoia*). Imaginamos que o entendimento – assim como a opinião e a ciência – seja também um *dýnamis*⁴¹. Sabemos que a opinião e a ciência são poderes que versam, cada uma, sobre seus distintos objetos. Sendo também um *dýnamis*, podemos cogitar que o entendimento, de maneira semelhante, versa sobre algum objeto. Pelo que constatamos até aqui, tudo indica que o entendimento seja justamente um poder que tem por objeto versar sobre as hipóteses. Em sendo assim, se as hipóteses se encontram na alma daqueles que possuem como grau de cognoscibilidade o entendimento, podemos então afirmar que as hipóteses também estão em uma posição intermediária entre a opinião (que visa às múltiplas coisas) e a inteligência (que visa às ideias).

Apesar de o entendimento ser um grau cognoscível que se encontra já no âmbito inteligível, compreendemos que, por ele ser um intermédio – semelhante à opinião, que intermedeia o ser e o não-ser -, Temos a convicção de que o mesmo também acaba sendo afetado por aquilo que Platão chama de participação (*metékhoron*), isto é, que o entendimento seja algo que participa, ao mesmo tempo, da opinião e da inteligência. Neste sentido, ainda que esteja no âmbito inteligível, como poderá contemplar o Ser

⁴⁰ ὅτι μέντοι βούλει διορίζειν σαφέστερον εἶναι τὸ ὑπὸ τῆς τοῦ διαλέγεσθαι ἐπιστήμης τοῦ ὄντος τε καὶ νοητοῦ θεωρούμενον ἢ τὸ ὑπὸ τῶν τεχνῶν καλουμένων, αἷς αἱ ὑποθέσεις ἀρχαὶ καὶ διανοία μὲν ἀναγκάζονται ἀλλὰ μὴ αἰσθήσεσιν αὐτὰ θεᾶσθαι οἱ θεώμενοι, διὰ δὲ τὸ μὴ ἐπ’ ἀρχὴν ἀνελθόντες σκοπεῖν ἀλλ’ ἐξ ὑποθέσεων, νοῦν οὐκ ἴσχειν περὶ αὐτὰ δοκοῦσί σοι, καίτοι νοητῶν ὄντων μετὰ ἀρχῆς. διάνοιαν δὲ καλεῖν μοι δοκεῖς τὴν τῶν γεωμετρικῶν τε καὶ τὴν τῶν τοιοῦτων ἔξιν ἀλλ’ οὐ νοῦν, ὡς μεταξύ τι δόξης τε καὶ νοῦ τὴν διάνοιαν οὖσαν. *A República*, 511c-d

⁴¹ É importante destacarmos que, antes de finalizar o livro V de *A República*, Platão, ao argumentar sobre a opinião (*dóxa*), classifica-a enquanto um *dýnamis* que intermedeia (*metaxú*) o conhecimento (*gnōsis*) e a ignorância (*agnōstía*). Essas três “forças” têm por objeto coisas diferentes. O conhecimento tem por objeto conhecer o ser. A ignorância encontra-se na categoria do não-ser (*mè eínai*), não podendo, portanto, expressar nenhuma coisa. Quanto à opinião, *dýnamis* que julga pelas aparências (*doxádzontos*), tem por objeto algo que se encontra entre o ser e o não-ser; esse objeto, logo, jamais poderá se referir a somente uma coisa, mas a inúmeras (múltiplas) coisas. *A República*, 476c-480a.

aquilo que tem participação na opinião? Por outro lado, como poderá visar às múltiplas coisas aquilo que também participa da inteligência?

Temos de estabelecer uma justa medida aí, de modo que o nosso pêndulo seja proporcional e não incline para nenhum dos lados. Podemos, então, imaginar e argumentar da seguinte maneira: aquele que procede com uma investigação tendo uma *hypóthesis* como pressuposto, bem como caminhando à conclusão e não para o princípio, eleva o seu grau de cognoscibilidade além das meras e inúmeras opiniões, isto é, ao entendimento; não obstante, sua alma, por racionar através de ciências que não a dialética, flerta com a *dóxa*, ou seja, ainda se serve de algumas poucas opiniões. Mas que poucas opiniões seriam essas⁴²?

Supondo que ajustamos corretamente esse raciocínio que ora nos coloca em uma posição um tanto quanto contraditória, chegamos à consciência de que: tentar conhecer o Ser por meio do entendimento é estar sonhando, semelhante ao que acontece com aquele que opina - de modo que a alma daquele que no entendimento se encontra, também corre o risco em fazer da semelhança de uma coisa a própria coisa, e não a semelhança; tentar conhecer o Ser e o inteligível, meramente através das ciências que se guiam pelo entendimento e que têm como princípio as hipóteses, é apenas enxergar o vislumbre daquilo que Platão compreenderia como o próprio Ser. Encontrar-se a alma neste estado - ainda que a investigação ocorra não pelos sentidos, mas pelo pensamento -, é permitir que o modo de raciocinar da mesma, comportando-se feito uma dobradiça, seja afetado pela *dóxa*. Afinal, parece que, encontrar-se em uma posição intermediária é um requisito que impede a alma de conhecer, de elevar-se àquilo que é - até o Ser; daí a necessidade em ascendermos e pensarmos na possibilidade da existência daquilo que Platão chama de princípio absoluto. Agora, encontrar-se a alma neste estado, é contemplar algo que certamente não sirva de intermédio para coisa alguma.

1.3 A *hypóthesis* dos geômetras como base à investigação sobre a virtude

⁴² Daremos uma resposta a esta pergunta após investigarmos, durante o segundo capítulo, o trecho do *Mênon* em que Platão aborda a questão de que não somente a *epistémē* guia os assuntos da humanidade bem e corretamente.

A partir do que compreendemos na seção anterior deste trabalho, podemos fazer nosso regresso ao *Mênon*, de jeito que tal compreensão faça com que reflitamos e, quiçá, estabeleçamos uma razoável posição no que concerne à procura pela possível ensinabilidade da virtude a partir de uma hipótese utilizada pelos geômetras. Neste sentido, por meio do lampejo geométrico, Mênon concorda com Sócrates em prosseguir com o exame. Deste modo, à geometria, Sócrates, a fim de saber se a pode ser ensinada, sugere a Mênon que a investigação tenha como base uma hipótese – proposta, esta, aceita por Mênon.

Em suma, os geômetras, ao tratar de suas hipóteses, expõem o seguinte:

Quando alguém lhes pergunta, por exemplo sobre uma superfície, se é possível *esta superfície aqui* ser inscrita *como triângulo* neste círculo aqui, um geômetra diria: “Ainda não sei se isso é assim, mas creio ter para essa questão como que uma hipótese útil, qual seja: *se esta superfície* for tal que, *aplicando-a* alguém sobre uma dada *linha* do círculo, ela *fique em falta* de uma superfície *tal como* for aquela que foi aplicada, parece-me resultar uma certa consequência, e, por outro lado, outra consequência, se é impossível que a superfície seja passível disso. Fazendo então uma hipótese, estou disposto a dizer-te o que resulta a propósito de sua inscrição no círculo: se é impossível ou não”⁴³.

De modo sumário, David Wolfsdorf nos diz que este trecho do *Mênon* pode ser estruturado, até 89c, da seguinte forma: problema geométrico; primeira etapa do problema ético; primeira parte da segunda etapa do problema ético e segunda parte da segunda etapa do problema ético⁴⁴. Mas, diante do exposto, o que podemos afirmar é que nos deparamos com uma passagem aparentemente esfíngica, uma vez que a superfície a ser aplicada em determinada linha do círculo é evidenciada com um caráter incógnito. Não é possível, diante disso, arrazoar um ponto de vista capaz de argumentar a real intenção de Platão: se ele escreveu de forma proposital, com intuito em, justamente, despertar as diversas imaginações daquele que lê o *Mênon* ou; se Platão simplesmente escreveu esse trecho de modo espontâneo, expressando-se apenas através de sua mera sutileza e familiaridade com a geometria. Sem embargo, deparar-se alguém com esse

⁴³ ἐπειδὴν τις ἔρηται αὐτούς, οἷον περὶ χωρίου, εἰ οἷόν τε ἐς τόνδε τὸν κύκλον τόδε τὸ χωρίον τρίγωνον ἐνταῆναι, εἶποι ἂν τις ὅτι ‘οὐπω οἶδα εἰ ἔστιν τοῦτο τοιοῦτον, ἀλλ’ ὥσπερ μὲν τινα ὑπόθεσιν προὔργου οἶμαι ἔχειν πρὸς τὸ πρᾶγμα τοιάνδε: εἰ μὲν ἔστιν τοῦτο τὸ χωρίον τοιοῦτον οἷον παρὰ τὴν δοθεῖσαν αὐτοῦ γραμμὴν παρατείναντα ἐλλείπειν τοιοῦτῳ χωρίῳ οἷον ἂν αὐτὸ τὸ παρατεταμένον ἦ, ἄλλο τι συμβαίνειν μοι δοκεῖ, καὶ ἄλλο αὖ, εἰ ἀδύνατόν ἐστιν ταῦτα παθεῖν. ὑποθέμενος οὖν ἐθέλω εἰπεῖν σοι τὸ συμβαῖνον περὶ τῆς ἐντάσεως αὐτοῦ εἰς τὸν κύκλον, εἴτε ἀδύνατον εἴτε μή.’ *Mênon*, 86e-87b. Grifo da tradutor. Esta passagem diz respeito ao recôndito trecho do *Mênon*, sobre o qual mencionamos ao início da primeira seção.

⁴⁴ David Wolfsdorf, *The Method ἐξ ὑποθέσεως at Meno 86e1-87d8*, 2008, pág. 36.

recôndito trecho do *Mênon* e sequer tentar interpretar o que pensa Platão sobre o mesmo, é como se esse alguém negligenciasse toda uma investigação. Resta-nos, portanto, um empenho maior, a fim de que possamos melhor compreender e decifrar essa polêmica passagem que envolve uma hipótese entrajada à geometria.

Percebemos que essa compreensão tem de guiar-se por uma análise cujo caráter seja sobretudo examinar as particularidades pertencentes ao trecho em questão. De antemão, ao analisarmos o artigo de Ebrey, D., *A New Philosophical Tool in the Meno: 86e-87c*, entendemos que a hipótese dos geômetras é uma técnica que tem como intuito fazer o mapeamento do espaço lógico, estabelecer uma aproximação entre as perguntas e as verdades fundamentais às respostas dessas perguntas, bem como manter o controle do compromisso nos argumentos⁴⁵. Neste sentido, ao início de nosso esforço, antes mesmo de analisarmos o trecho do *Mênon* em questão, já nos deparamos com um problema: por que devemos acreditar que a bicondicional envolvida na hipótese seja algo verdadeiro?

Ao indagar sobre a possibilidade de tal superfície ser listada como triângulo em determinado círculo, Platão utiliza, para designar superfície, o termo *khōrion*. Este, dentre seus significados, além de “superfície”, pode também ser definido por “figura”, “área”, “espaço entre (delimitado por) linhas”⁴⁶, podendo ser também entendido como “passagem do livro”⁴⁷. Nesse contexto e mormente pela maneira abscondita de como a passagem é abordada no *Mênon*, muitas são as interpretações, controvérsias e discussões sobre a que possivelmente Platão esteja se referindo quando se apropria do termo *khōrion* para ilustrar a hipótese dos geômetras. Há quem recorra aos diagramas e aos cálculos geométricos, a fim de que seja representada estruturalmente essa enigmática passagem do *Mênon*⁴⁸; nesse ínterim, as discussões interpretativas muito se divergem, de modo que as alegações são as de que ao Platão evidenciar *khōrion*, o mesmo ora esteja dizendo que tal superfície se refere a um quadrado, ora a um retângulo ou, como supõe outro, *khōrion*, ao ser

⁴⁵ 2013, pág 83.

⁴⁶ Alexandre, *Dictionnaire grec-français*, 1850, sv. “*khōrion*.”; Bailly, *Abrégé du dictionnaire – Grec-Français*, 1950, sv. “*khōrion*.”; Liddell-Scott, *A Greek-english lexicon*, 1996, sv. “*khōrion*.”

⁴⁷ Bolting, *Dicionário Grego-Português*, 1941, sv. “*khōrion*.”

⁴⁸ Apesar de reconhecermos a importância desses diagramas e cálculos, utilizados como suporte por aqueles estudiosos que tentam decifrar o enigma existente nessa passagem do *Mênon*, por traçarmos outro percurso, todavia, não iremos ilustrá-los nem nos aprofundaremos sobre os mesmos em nossa pesquisa. Essas problematizações geométricas, porém, podem ser consultadas recorrendo aos seguintes artigos: Butcher, S. H. *The geometrical problem of the Meno 86e-87A*, 1888; Farquharson, A. S. L. *Socrates' Diagram in the Meno of Plato 86e-87a*, 1923; Heijboer, A. *Plato Meno 86E-87A*, 1955; Sternfeld, R. & Zyskind, H. *Plato's Meno: 86e-87a: The Geometrical illustration on the argument hypothesis*, 1977

utilizado nesse trecho do *Mênon*, é um termo que pode ser traduzido pelo diâmetro do círculo⁴⁹.

Sternfeld e Zyskind dizem que ao ser expresso o lado do triângulo equilátero inscrito em qualquer círculo dado como uma função do comprimento do raio, o que temos é que os dois comprimentos são incomensuráveis⁵⁰. Neste sentido, àqueles que supõem que o diálogo entre o escravo de Mênon e Sócrates transcende aos limites do conhecimento grego sobre linhas incomensuráveis, isso seria uma solução para esse esfíngico problema do *Mênon* no que concerne à hipótese dos geômetras.

De nosso ponto de vista, nós, ao analisarmos o radical da palavra *khórion*, observamos que o mesmo é um morfema cuja raiz é cognata à do termo *khóra*. Sendo ambos os vocábulos oriundos de uma mesma família, entendemos, portanto, que eles têm em comum o âmago responsável pelas suas significações. Neste sentido, para uma melhor compreensão sobre *khórion* nesse retalho do *Mênon*, é necessário que façamos ao menos uma concisa, porém substancializada, investigação em relação à concepção de *khóra* a partir de uma perspectiva platônica. Vemos que, ao pensarmos *Khóra* a partir do conceito platônico, a mesma se torna algo aparentemente anfigúrico, sobretudo quando se trata do *Timeu*. Nesta obra, em epítome, Platão busca compreender a natureza do *kosmos*, bem como conhecer a natureza humana⁵¹. Assim, por este diálogo lidar e problematizar questões voltadas sobretudo à *gênesis* do universo, podemos ter a noção do quão abstruso o *Timeu* se nos apresenta. Todavia, de modo que estaremos aqui direcionados somente à nossa questão, voltemos a falar, então, do rebuliço que a utilização de *khóra*, no *Timeu*, proporciona aos intérpretes de Platão.

Grosso modo, sabemos que, em seu discurso, o pitagórico *Timeu* faz – na obra homônima - uma distinção entre dois princípios ontológicos, que são o “ser” e o “devir”. O primeiro diz respeito às formas inteligíveis, cujas realidades se caracterizam mormente por serem universais e imutáveis; o segundo princípio se refere às coisas sensíveis, que participam e são imagens das formas inteligíveis. Isto é, o inteligível, por ser imutável, é o arquétipo; o sensível, por ser visível e se sujeitar ao devir, é especificado enquanto “uma imitação do arquétipo”⁵². Mas eis que *Timeu*, quando começa a tratar da Necessidade

⁴⁹ Heijboer, *op. cit.*, 1955, p. 93.

⁵⁰ O lado do triângulo equilátero é $\sqrt{3}r$. Sternfeld & Zyskind, *op. cit.*, pág. 210.

⁵¹ *Timeu*, 27a. Trad. Rodolfo Lopes, 2011.

⁵² μίμημα δὲ παραδείγματος. *Timeu*, 48e-49a.

(*anáγκη*), revê o seu discurso e se vê agora forçado a distinguir e apresentar o terceiro princípio que, conforme a natureza, caracteriza-se por ter a seguinte propriedade: “ser o receptáculo e, por assim dizer, a ama de tudo quanto devém”⁵³. Esse receptáculo (*hypodokhē*) trata-se justamente de um gênero que é eterno: “o do lugar; não admite destruição, e providencia uma localização a tudo quanto pertence ao devir; é acessível por meio de um raciocínio bastardo, sem recurso aos sentidos, a custo credível”⁵⁴. Como podemos observar, *khóra* possui algumas peculiaridades pertencentes ao inteligível, uma vez que esse terceiro gênero é incorruptível, eterno, invisível etc.; por outro lado, *khóra*, ao mesmo tempo, flerta com o sensível, de modo que *khóra* serve de lugar àquilo tudo que devém⁵⁵.

José Gabriel Trindade Santos sustenta e defende a asserção de que Platão, ao definir esse terceiro gênero no *Timeu* enquanto *Khóra*, não está trabalhando com a concepção de “matéria”. *Khóra*, conforme o mesmo, é um termo que diz respeito a “uma das metáforas escolhidas para referir o paradigma físico que Platão quer isolar: o ‘espaço/lugar’”. Não obstante, Santos também nos acena que a significação de *Khóra* vai além disso, visto que a mesma também diz respeito “à região *da vida*, definida pelo circuito da alma cósmica”, bem como ao “‘lugar’ ‘em que’ se situam os fenômenos sensíveis, produzidos pelas imagens das Formas (50c-d), nunca o ‘de que’ ‘os sensíveis são feitos’”⁵⁶. Santos também nos atenta em não descartarmos o sentido de *Khóra* no *Timeu* (50c) enquanto “meio” – *ekmageíon*⁵⁷

Afinal, concordamos com Santos, porque entendemos que o próprio *Timeu*, ao inserir *khóra* em seu discurso, esteja nos propondo uma demarcação acerca da investigação que envolve o inteligível e o sensível. Deste modo, *Timeu* diz: “Porém, se, ao estipularmos um limite, focássemos aspectos decisivos em pouco tempo, seria extremamente oportuno”⁵⁸. Neste sentido, podemos afirmar que *khóra* e *khórion* são expressões que se assemelham principalmente por indicarem uma delimitação, isto é, um

⁵³ πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτὴν οἷον τιθήνην. *Ibid.*, 49a.

⁵⁴ τὸ τῆς χώρας αἰεὶ, φθορὰν οὐ προσδεχόμενον, ἔδραν δὲ παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν, αὐτὸ δὲ μετ’ ἀναισθησίας ἀπτὸν λογισμῷ τι νόθῳ, μόγις πιστόν. *Ibid.*, 52a-b.

⁵⁵ Notamos, também, que o terceiro gênero problematizado por *Timeu* recebe, além de *khóra*, outras denominações; no entanto - visto que estamos interessados em nos aprofundar na relação parental entre *khóra* e a significação da palavra *khórion* - ora presente no *Mênnon* -, não nos prenderemos, aqui, à peculiaridade metonímica e polissêmica de *khóra*.

⁵⁶ Santos, 2009, pág. 63 - nota 95. Grifos do autor.

⁵⁷ *Ibid.*, pág. 64 - nota 97.

⁵⁸ τᾶλλο μῆκος ἐπεμβλητέον: εἰ δὲ τις ὄρος ὀρθοίης μέγας διὰ βραχέων φανείη, τοῦτο μάλιστα ἐγκαιριώτατον γένοιτ’ ἄν. *Timeu*, 51d.

recorte de um plano a ser investigado. Pensando por este caminho, entendemos que, se no *Timeu*, Platão, além de tentar compreender a natureza do *kosmos*, tenta também conhecer a natureza humana, evidentemente que o *Mênnon* tem uma direta relação com esse outro diálogo – visto que acreditamos que tentar conhecer a virtude no *Mênnon* tenha uma vinculação direta com a natureza humana.

Desse modo, se *khóra*, no *kósmos*, ocupa uma posição de o lugar onde as coisas devenientes de assentam, na natureza humana também deve haver algo cujo encargo – semelhante ao desempenho de *khóra* no *kósmos* – seja fazer com que as coisas sensíveis também se estabilizem. Portanto, se estamos associando o *Timeu* ao *Mênnon* por este prosseguir com uma investigação que, de certa forma, também tenta conhecer a natureza humana, Platão certamente deve abordar no *Mênnon*, mesmo que indireta e sutilmente, este algo capaz de fazer com que as coisas sensíveis se estabilizem na alma humana. E, assim como *khóra* se encontra no universo entre o inteligível e o sensível, imaginamos que a posição deste algo, na alma humana, não se nos manifestaria de maneira diferente. Mas o que seria isto, em se tratando da alma humana? Bem, já que dissemos que Platão deve abordá-lo no *Mênnon*, que continuemos nossa pesquisa, a fim de que não o percamos de vista.

Assim, ponderando nossa atenção às discussões e aos significados atribuídos a *khórion*, entendemos que os mesmos nos permitem cogitar que Platão, ao abordar a questão da superfície em uma hipótese dos geômetras, esteja se referindo a alguma superfície enfatizada em dado momento do *Mênnon*. Deste modo, embora os desígnios de Platão não estejam nesse fragmento de forma explícita, quiçá tenhamos uma solução a essa questão presente nas entrelinhas de sua investigação sobre a virtude. Ao momento, optamos em concordar com a argumentação de Sternfeld e Zyskind e supomos que umas das coisas que podem se relacionar a essa menção feita por Platão é o que ocorre em 82b-85b, quando Sócrates dialoga com um escravo de Mênnon, a fim de demonstrar a solução de um problema matemático. Nesse excerto, Sócrates desenha – subentendemos que sobre o solo – um quadrado⁵⁹, o que nos faz ajuizar que Platão, ao aludir à questão da superfície - não pormenorizada -, aqui em 86e, certamente esteja se referindo a essa figura anteriormente desenhada por Sócrates.

⁵⁹ Conf. *Mênnon*, 84d.

Outro aspecto que nos faz imaginar que Platão, ao abordar uma hipótese dos geômetras, provavelmente esteja se referindo à figura problematizada no diálogo entre Sócrates e o escravo de Mênon, é que este, como bem observa Heijboer, parece entender, instantaneamente, a ilustração de Sócrates, não fazendo sequer uma indagação que mostrasse a sua não compreensão sobre qual seria a superfície ilustrada⁶⁰. Estaria Sócrates mostrando alguma imagem a Mênon, a fim de especificar qual superfície seria? Sobre isto, é importante enfatizarmos que os diálogos platônicos não são descrições de algo que aconteceu na realidade dos fatos. Deste modo, o que nos permite pensar e inquirir se Sócrates estaria mostrando uma imagem a Mênon é o fato de a palavra “aqui” estar inserida de maneira a nos fazer interpretar dessa forma.

Entretanto, por mais que estejamos certos em relação à nossa interpretação sobre qual superfície Platão esteja se referindo, isso, ainda assim, não tiraria o aspecto absconso do excerto em questão. É que, logo após a utilização de *khórion*, deparamo-nos com outro termo, que faz com que enxerguemos e mensuremos com mais nitidez o grande teor de instabilidade e embaraço existente nessa pequena passagem do *Mênon*. Trata-se do pronome demonstrativo grego *taûta*, que indica o plural neutro de *oûto* que, por seu turno, pode ser traduzido sobretudo pelos pronomes demonstrativos “isso” e “isto”⁶¹. A partir da sua utilização, não nos fica especificada qual a argumentação que condiz com uma resposta positiva ou negativa à pergunta dirigida ao geômetra; ou seja, nenhum dos argumentos se refere se é possível ou não tal superfície ser inscrita como triângulo em dado círculo - porquanto a passagem não explicita em qual bicondicional o resultado a ser alcançado seria uma resposta condizente com a pergunta feita ao geômetra. E, mesmo que uma das bicondicionais admitidas na hipótese levantada nos levasse a uma consequência (conclusão) capaz de responder à pergunta, isso não nos convenceria de que a hipótese seja a causa dessa ilação⁶².

⁶⁰ Heijboer, *op. cit.*, 1955, pág. 96.

⁶¹ Para especificar o termo *taûta*, a nossa tradução do *Mênon* utiliza a palavra “consequências”, o que parece não comprometer a nossa interpretação sobre o termo que se encontra no original (grego). Não compromete a nossa interpretação sobre o termo *taûta*, mas a utilização deste compromete a nossa interpretação sobre o trecho em análise.

⁶² Sobre este parágrafo, observamos que o nosso pensamento se assemelha ao de David Ebrey. Para este, quando um geômetra se depara com a indagação de “se é possível esta superfície aqui ser inscrita como triângulo neste círculo aqui”, tal geômetra formula a hipótese apresentada por Sócrates. Assim, estabelecendo uma bicondicional, o geômetra está disposto em responder se a citada área pode ou não ser inscrita como triângulo em dado círculo (Ebrey chama essa afirmação de “T”). Todavia, para Ebrey, isso não nos diz muita coisa, visto que o simples fato de estabelecer a bicondicional justificaria tomar uma posição sobre T. Logo, a referida frase certamente sustenta uma interpretação cuja técnica envolve, provisoriamente, a aceitação de que a área original tem alguma propriedade (Ebrey chama esta afirmação de “P”) que permite que você determine T. Nesta leitura, quando Sócrates diz que tem uma hipótese, ele

Longe de minimizarmos o árduo esforço daqueles que se debruçam sobre suas investigações com o intuito em conseguirem decifrar, através de sejam lá quais forem as formulações matemáticas, sobre qual superfície Platão esteja se referindo ao utilizar o termo *khórion* nesse trecho do *Mênon*, ou sobre quais *taûta* Platão esteja apontando, o certo é que o filósofo ateniense não especifica a superfície da qual se trata, tampouco mostra quais consequências são ocasionadas a partir da hipótese levantada sobre a possibilidade de determinada superfície ser inscrita como triângulo em dado círculo. De maneira geral, diante do modo como Platão nos apresenta a hipótese dos geômetras no *Mênon*, estamos cômicos de que nos deparamos com um momento de incerteza e de instabilidade. A hipótese tomada de empréstimo dos geômetras nos coloca numa posição cuja escolha do caminho a seguir é bifurcacional e, não bastasse isso, as consequências de ambas as direções são apresentadas por Platão de maneira genérica. Isto, claro, também acaba sendo motivo para que muitas interpretações sobre a definição de *hypóthesis* no *Mênon* sejam manifestadas.

Entre os inúmeros comentários atribuídos ao termo *hypóthesis*, há aqueles cuja afirmação discursa em torno de que Platão tenha inaugurado no *Mênon* o conhecido “Método da Hipótese”. Benson é um dos que interpretam dessa maneira. Sobre isso, o mesmo nos diz que Sócrates justifica o seu apelo a esse método não pelo motivo de Mênon se recusar a responder à pergunta “O que é a virtude?”, mas antes porque Sócrates reconhece sua completa ignorância sobre a virtude. O fato de Sócrates e Mênon carecerem de robusto conhecimento sobre a virtude – não sabendo eles o que é a virtude nem nada sobre as qualidades da mesma – faz com que o apelo de Sócrates a uma hipótese seja algo apropriado ao momento⁶³. E o que faria Platão ajuizar que recorrer a uma hipótese seria um subterfúgio cognoscível capaz de ajustar Sócrates e Mênon ao caminho certo no que se refere à procura da virtude?

Em contrapartida, há também quem comente essa passagem do *Mênon* afirmando que a hipótese dos geômetras ilustrada por Platão, na verdade, não caracteriza uma

está se referindo ao processo que o engajado geômetra acaba de descrever, e ele está dizendo que, uma vez que o geômetra se engaja nesse processo, o mesmo será capaz de nos afirmar se T está correto. Mas o processo que ele acabou de descrever não é garantia de que nos fornecerá uma resposta para saber se T é verdadeiro. Tal processo apenas nos diz que se a área é tal que ... (P), uma coisa me parece seguir; e outra coisa, se é impossível que isso aconteça (não P). Ebrey, D. *A New Philosophical Toll in the Meno*: 86e-87c, 2013, págs. 93-4.

⁶³ Segundo Benson, Sócrates reconheceu sua ignorância sobre a virtude antes do “paradoxo de Mênon”. Benson, Hugh H. *The method of hypothesis: Socrates at work in the Meno*, 2015, pág. 155.

hipótese. Isto é o que acontece com David Wolfsdorf, quando o mesmo tenta defender o argumento de que o método *ex hypothéseos* em *Mênon* não é um método hipotético. Wolfsdorf alega que, de maneira outra, nessa passagem do *Mênon*, *hypóthesis* significa “postulado”, de modo que uma hipótese, para ele, é caracterizada enquanto uma proposição cognitivamente segura⁶⁴. Não comungamos desse ponto de vista, uma vez que entendemos que uma hipótese tem como possibilidade a articulação do múltiplo; sua natureza seria, no mínimo, ambígua. Assim, por ter essa característica ancípite, uma investigação feita a partir de uma hipótese dos geômetras, por exemplo, poderia nos proporcionar caminhos aparentemente irresolutos no que atine à definição da virtude. Portanto, diferente do que pensa Wolfsdorf, compreendemos que uma hipótese não pode ser considerada cognitivamente segura; esta característica pode ser atribuída apenas ao conhecimento.

Em desacordo também com o que Benson supõe, somos da interpretação de que a hipótese seja apropriada ao momento não porque Sócrates reconheça sua completa ignorância sobre a virtude, e sim porque Mênon inicia a obra homônima perguntando a Sócrates se a virtude pode ser ensinada. Subentendemos que o que implica o estabelecimento de uma hipótese no *Mênon* seja justamente o modo como é feita a pergunta sobre a virtude. Isto é, o motivo de Mênon inquirir a Sócrates se a virtude pode ser ensinada sem sequer saber o que é a virtude, tampouco interessar-se em querer saber o que ela é, é que faz com que Sócrates prossiga com o exame, propondo então a Mênon uma hipótese semelhante àquela dos geômetras.

Ao Sócrates se apropriar do termo *khórion* no *Mênon*, a fim de perguntar sobre a possibilidade de a superfície ser inscrita como triângulo no círculo, nós havíamos suspeitado que Sócrates estivesse se referindo à figura desenhada em seu diálogo com o escravo de Mênon. Entretanto, após toda essa discussão, surge-nos outra desconfiança, de modo que agora somos também da opinião de que ele não esteja apontando para nenhuma superfície, para nenhuma imagem que representasse essa superfície, digamos assim. Entendemos que essa pergunta, feita antes de o geômetra formular a sua hipótese sobre a mesma, não transcende àquilo que está escrito; é a pergunta ela mesma.

⁶⁴ De acordo com Wolfsdorf, o método *ex hypothéseos* origina-se da análise geométrica quando se quer obter redução, ou seja, redução de um problema bem difícil a um problema com mais facilidade em ser resolvido. Ao longo de seu trabalho ele apresenta a maneira como essa sua discussão é estruturada. *Op. cit.*, 2008, págs. 36-7.

Imaginamos que Platão elabora e escreve essa inquirição utilizando a palavra *khórion* com o intuito em mostrar que o geômetra - semelhante a Mênon, quando pergunta se a virtude pode ser ensinada -, ao se deparar com uma indagação dessa natureza, não se preocupa em questionar sobre qual *khórion* seja; ao contrário, não refletindo sobre qual *khórion* se trata, o geômetra já tenta responder à pergunta procurando encontrar as possíveis consequências dessa pergunta e, encontrando-as, imagina que tenha concluído a sua investigação.

Observamos que, ao tentar caminhar às possíveis consequências a partir de uma indagação desse jeito formulada, o geômetra – ou aqueles versados em ciências afins - parece ser obrigado a iniciar a sua investigação tendo como ponto de partida uma hipótese. Vejamos: se um geômetra, ao procurar saber se determinada *khórion* pode ser inscrita como triângulo em dado círculo, caminha para as consequências tendo como ponto de partida uma hipótese, podemos dizer que esse geômetra poderia caminhar para outro sentido se ele, de maneira diferente, questionasse sobre qual *khórion* se trata? Podendo o geômetra caminhar para outro sentido que não o das consequências, ele também teria uma hipótese como ponto de partida? Afinal, o que o geômetra encontraria se caminhasse, a partir de uma hipótese, para essa outra direção?

Como vimos anteriormente, a palavra *khórion* nos indica uma delimitação de um plano a ser investigado. Esse delineamento pode ter justamente uma hipótese como ponto de partida. Nesta continuidade, percebemos que, se um geômetra questionasse sobre qual *khórion* se trata, ele caminharia, sim, para outro sentido que não o das consequências; e, seguindo para essa outra direção, ele encontraria o princípio que rege a sua investigação. Contudo, agindo assim, esse geômetra parece que não mais estaria fazendo a sua investigação no âmbito das ciências da matemática, cuja geometria também pertence; somos da interpretação de que ele já estaria praticando, aqui, o exercício dialético.

1.4 O ensino da virtude sob o crivo de uma *hypóthesis*

Após apresentada a hipótese dos geômetras, Sócrates nos conduz novamente à problematização ética que dá início ao *Mênon* e, de maneira semelhante a esses geômetras, apropria-se da hipótese, a fim investigar sobre a possibilidade de a virtude ser

ensinada⁶⁵. Apesar de entressonharmos todo um velamento ao Platão enfatizar a questão da hipótese utilizada na geometria, a outra hipótese feita no *Mênnon*, a fim de examinar se a virtude é algo que pode ou não ser ensinado, nos é apresentada sem nenhum embaraço. Assim, a título de conclusões provisórias à possibilidade de a virtude ser ensinada⁶⁶, Sócrates, já que ele e Mênnon não sabem o que é a virtude, tampouco como ela é, de maneira análoga aos geômetras, alvitra a seguinte hipótese:

Assim também, sobre a virtude, já que não sabemos nós o que é nem como é, façamos uma hipótese e examinemos se é coisa que se ensina ou não se ensina, dizendo o seguinte: se for que tipo de coisa, entre as coisas que se referem à alma, será a virtude coisa que se ensina, ou coisa que não se ensina? Em primeiro lugar, se ela é um tipo de coisa diferente do tipo de coisa que é a ciência, é, ou não, coisa que se ensina, ou como dizíamos há pouco, coisa que pode ser lembrada? Que não nos importe absolutamente que nome utilizemos, mas sim: é coisa que se ensina? Ou melhor: não é evidente para todo o mundo que nada se ensina ao homem a não ser a ciência?

MEN. Parece-me que sim.

SO. E se é uma ciência, a virtude, é evidente que pode ser ensinada.

MEN. Como não seria?⁶⁷

Em outras palavras, entendemos essa outra hipótese da forma seguinte: se - entre as coisas concernentes à alma (*psykhé*) - a virtude for algo que seja englobado pela *epistémē*, ela é passível de ensinamento (uma vez que somente as coisas que são abrangidas pela ciência podem ser ensinadas ao homem) e, em contrapartida a esse argumento; a virtude não poderá ser ensinada, se a mesma for alguma coisa distinta da *epistémē*⁶⁸.

Não obstante, observamos que Platão, ao procurar saber se a virtude pode ser abrangida pela *epistémē* e, por isso, coisa que se ensina, nos apresenta, antes disso, uma

⁶⁵ Vemos que “ensinar”, aqui, é um termo que está se referindo a algo passível de memorização, de reminiscência (*anámnēsis*). Entendemos, pois, que “ensinar” e “lembrar” são termos que têm uma relação similar, referindo-se, ambos, à mesma coisa.

⁶⁶ Esta era a tese de alguns sofistas, visto que muitos deles – como Protágoras e Górgias, citados no diálogo – se intitulavam como professores de virtude. Quiçá seja este o motivo de Platão ter se inspirado em nos apresentar o *Mênnon*, saber se o que os sofistas ensinavam seria de fato a virtude ou algo que com esta se assemelhasse.

⁶⁷ ΣΩ. οὕτω δὴ καὶ περὶ ἀρετῆς ἡμεῖς, ἐπειδὴ οὐκ ἴσμεν οὐθ’ ὅτι ἐστὶν οὐθ’ ὁποῖόν τι, ὑποθέμενοι αὐτὸ σκοπῶμεν εἴτε διδασκτὸν εἴτε οὐ διδασκτὸν ἐστὶν, ὧδε λέγοντες: εἰ ποῖόν τι ἐστὶν τῶν περὶ τὴν ψυχὴν ὄντων ἀρετῆ, διδασκτὸν ἂν εἴη ἢ οὐ διδασκτὸν; πρῶτον μὲν δὴ εἰ ἔστιν ἄλλοιον ἢ οἷον ἐπιστήμη, ἄρα διδασκτὸν ἢ οὐ, ἢ ὁ νυνδὴ ἐλέγομεν, ἀναμνηστὸν - διαφερέτω δὲ μηδὲν ἡμῖν ὁποτέρῳ ἂν τῶ ὀνόματι χρώμεθα - ἀλλ’ ἄρα διδασκτὸν; ἢ τοῦτό γε παντὶ δήλον, ὅτι οὐδὲν ἄλλο διδάσκεται ἄνθρωπος ἢ ἐπιστήμην; ΜΕΝ. ἔμοιγε δοκεῖ. ΣΩ. εἰ δὲ γ’ ἐστὶν ἐπιστήμη τις ἢ ἀρετῆ, δήλον ὅτι διδασκτὸν ἂν εἴη. ΜΕΝ. πῶς γὰρ οὐ; *Mênnon*, 87b-c.

⁶⁸ Para David Ebrey, quando não temos a certeza do que é verdade, a utilização de bicondicionais é útil porque as mesmas nos ajudam a mapear nosso espaço lógico. *Op. cit.*, 2013, pág. 81.

série de hipóteses. Deste modo, para que a investigação sobre a virtude possa caminhar, essa primeira hipótese cede espaço à apresentação de outra hipótese, de modo que é sustentada a presunção de que a virtude – assim como a ciência – é um bem (*agathòn*)⁶⁹: SO. “E então? Não dizemos que ela, a virtude é um bem, e não nos fica esta hipótese: que ela é um bem? MEN. Perfeitamente”⁷⁰. Sobre isto, Wolfsdorf argumenta que a hipótese de que “a virtude é um bem” expressa-se de maneira tão conspícua, no que se refere à sua verdade, que não parece haver nada de hipotético nisso⁷¹.

Esta colocação de Wolfsdorf nos passa a impressão de que, ao dizer hipoteticamente que a virtude é um bem, isso não é uma hipótese que deva ser abraçada de maneira provisória; o que nos faz pensar que a hipótese de Sócrates seja algo inválido, visto que o modo como Wolfsdorf se posiciona faz com que interpretemos que “a virtude é um bem” seja uma afirmação já há muito justificada. Neste caso, o que Sócrates hipotetizou deixaria de ser hipótese e passaria a ser apenas uma proposição. Mas este raciocínio de Wolfsdorf se destoa daquilo que se encontra na passagem em questão, posto que Sócrates acaba de dizer que “a virtude é um bem” é uma hipótese. Deste jeito, de modo desigual ao que pensa Wolfsdorf, compreendemos que essa investigação de Sócrates procura saber o seguinte: dada a condição de a virtude ser um bem, quais as alegações para isto? Sócrates, portanto, busca saber o porquê de a virtude ser um bem.

O fato de Sócrates ter apresentado a hipótese de a virtude ser um bem sem nos apresentar uma justificativa para essa mudança é o que nos deixa inquieto. Ou seja, quando é levantada a hipótese de a virtude ser um bem, estranha-nos que essa hipótese é a única que não tem a bicondicionalidade estabelecida. Sobre isto, Ebrey entende que, por não haver as bicondicionais, então a hipótese aqui não está conectada à estrutura lógica do método de hipótese dos geômetras⁷². Esta colocação soa de maneira demasiado radical, porque, se Sócrates nos apresenta a hipótese de a virtude ser um bem, podemos entender que resta, implicitamente, outra possibilidade – isto é, o contra-argumento de a virtude

⁶⁹ *Agathòn*, de maneira geral, os helênicos utilizam-no para se referir a “bem”, “um bem” ou a “um indivíduo bom” em quase todos os sentidos - isto é, estimado, honesto, virtuoso, corajoso etc; enfim, *agathòn* é usado para se referir ao bem a partir do qual a realidade se torna boa. Bailly, *Abrégé du dictionnaire – Grec-Français*, 1950, sv. “agathòn”. A noção de *agathòn* extrapola a relação com a humanidade e suas características, em muitas passagens Platão utiliza esta palavra para se referir ao *kósmos*, às divindade, ao humano, entre outras coisas.

⁷⁰ ΣΩ. τί δὲ δὴ; ἄλλο τι ἢ ἀγαθὸν αὐτό φαμεν εἶναι τὴν ἀρετὴν, καὶ αὕτη ἡ ὑπόθεσις μένει ἡμῖν, ἀγαθὸν αὐτὸ εἶναι; ΜΕΝ. πάνυ μὲν οὖν. *Mênon*, 87d.

⁷¹ Wolfsdorf, David, *op. cit.*, 2008, pág. 42.

⁷² Ebrey, *Op. cit.*, 2013, pág. 87.

não ser um bem. Assim, apesar de estranharmos essa passagem, diferente do que pensa Ebrey, podemos entender que a contra-argumentação esteja implícita pelo fato de Sócrates mesmo ter dito que tal afirmação é uma hipótese. Entedemos que essa hipótese seja, por assim dizer, a hipótese de trabalho para se chegar à conclusão de que a virtude pode ser ensinada ou não. Mas quando determinada hipótese é considerada dessa forma a mesma não precisa de bicondicionais? Para saber - a partir do método da hipótese - se a virtude pode ser ensinada, é necessário que seja estabelecida uma hipótese assim? Sócrates, em momento algum, discursa sobre essas questões.

Sócrates - somente após ter sustentado a hipótese de que a virtude é um bem - reduz a hipótese sobre a possibilidade de a virtude ser ensinada à hipótese que tem como objetivo saber se a virtude é ciência, visto que ele discorre⁷³:

Então, não é?, se por um lado, algo há que é um bem e que é algo outro, distinto da ciência, talvez a virtude seja uma coisa que não a ciência. Mas, se, por outro lado, não há nenhum bem que a ciência não englobe, estaríamos corretos em suspeitar que ela é uma ciência⁷⁴.

Ao formular a condicional de que a virtude possa ser um bem distinto da ciência, Sócrates, por utilizar o termo “talvez” (*tacha*), parece demonstrar certa resistência em querer afirmar que a virtude seja algo diferente da ciência; de maneira contrária, ele, usando o termo “corretos” (*orthoí*) ao formular a outra condicional, parece ser bem mais seguro quando suspeita que a virtude é ciência⁷⁵. Estaria Sócrates desconfiando de que tudo que fosse um bem deveria ser englobado pela ciência? Ao menos se ele estivesse considerando a ideia de que esse bem pudesse ser ensinado. A citação nos dá espaço para pensarmos na possibilidade de que Platão esteja partindo do pressuposto de que a *epistémē* abrange a todos os bens e, ao ser estabelecida a hipótese de que a virtude é um

⁷³ Esse procedimento, de reduzir uma hipótese à outra, não é mostrado por Sócrates quando ele apresenta a hipótese dos geômetras. Aqui, apesar de ser uma hipótese que serve como modelo, Sócrates apenas mostra que os geômetras, em suas hipóteses, estabelecem uma bicondicional. Esse procedimento de redução de uma hipótese à outra, a fim de se chegar a alguma conclusão, também seria possível, em se tratando das hipóteses dos geômetras?

⁷⁴ οὐκοῦν εἰ μὲν τί ἐστὶν ἀγαθὸν καὶ ἄλλο χωριζόμενον ἐπιστήμης, τάχ' ἂν εἴη ἡ ἀρετὴ οὐκ ἐπιστήμη τις· εἰ δὲ μηδὲν ἐστὶν ἀγαθὸν ὃ οὐκ ἐπιστήμη περιέχει, ἐπιστήμην ἂν τιν' αὐτὸ ὑποπεύοντες εἶναι ὀρθῶς ὑποπέυοιμεν. *Mênon*, 87d.

⁷⁵ David Ebrey aponta a existência de um problema nesta hipótese: ao Sócrates utilizar o termo “talvez” naquilo que seria a primeira condicional, ele entende que, por isso, não há uma bicondicional. Nessa passagem, Ebrey defende a ideia de que Sócrates esteja dizendo que “não vamos ser capazes de tirar qualquer conclusão particular se algo for bom separado de conhecimento, mas podemos tirar uma conclusão se nada é bom, exceto o conhecimento”. Ebrey, *op. cit.*, 2013, pág. 88. Tradução nossa do Inglês para o Português.

bem, a mesma também seria englobada pela *epistémē*. Poderíamos perguntar se, ao isso ser admitido, não estaríamos diante de um problema. É que, se a *epistémē* abrange a todos os bens, a mesma engloba uma multiplicidade de coisas; assim, sendo a virtude um bem apreendido pela *epistémē*, aquela pertenceria a essa multiplicidade, caracterizando-se, portanto, enquanto múltiplo. Isso certamente não seria admitido por Platão ao tentar definir qualquer coisa, inclusive a virtude.

Quando é sustentada a hipótese de que a virtude é um bem, sem, contudo, serem estabelecidos o contra-argumento a essa hipótese, poderíamos, então, pensar que as bicondicionais são: se a virtude é um bem, a virtude é abrangida pela *epistémē*; se a virtude é outra coisa distinta de um bem, a virtude não é englobada pela *epistémē*? Todavia, certamente poderíamos caminhar inseguros se continuássemos com a nossa reflexão dessa forma, pois vemos que Platão é enfático ao pensar na possibilidade de a virtude também ser um *agathòn* que não fosse abrangido pela *epistémē*. Isso nos proporciona mais controvérsias, porque ficamos sem saber ao certo se é a *epistémē* que abrange a um bem, ou se afirmássemos o contrário também seria algo verdadeiro.

Benson afirma que Sócrates não tenta defender a condição de que sendo a virtude um bem, ela seja englobada pela ciência. Para ele, isso é evidentemente falso, visto que muitas coisas são boas e não são abrangidas pela *epistémē*. Em vez disso, Benson acredita que Sócrates defende a ideia de que é a ciência o que torna as coisas boas. Parece haver uma contradição nessa argumentação de Benson⁷⁶: em um instante, ele afirma que há muitas coisas boas que não são abrangidas pela ciência; mas, ao mesmo tempo, diz que é a ciência que torna as coisas boas. De pensamento diferente, compreendemos que Sócrates não defende a ideia de que é a *epistémē* que torna as coisas boas. Apesar de toda a discussão, embora possamos estar equivocados, imaginamos que, ao reduzir a hipótese à possibilidade de a virtude ser abrangida pela ciência, isso nos alimenta a esperança em estarmos bem mais próximos da natureza da virtude do que se investigação fosse conduzida a partir da questão original - isto é, se a virtude pode ser ensinada ou não⁷⁷.

A partir da hipótese de que a virtude possa ser ou não abrangida pela ciência, é sustentada a premissa de que os homens que são bons (*agathoi*) têm como causa dessa bondade justamente a virtude e, se os homens são bons, eles, logo, são úteis (*ophélimoi*).

⁷⁶ Benson, 2015, pág. 162.

⁷⁷ Assim como também observa David Ebrey, *op. cit.*, 2013, pág. 81.

Expressar-se dessa forma é como que caminhar em círculo; agindo assim, dá-nos a entender que essa argumentação comete uma petição de princípio, visto que aquilo que é bom, evidentemente que é proveitoso ao menos em algum aspecto. Supomos que Platão - ao dizer que os homens são bons, logo, são proveitosos – esteja se referindo a algum proveito específico. Ao que tudo indica, essa utilidade dos homens está voltada aos interesses da boa administração da cidade⁷⁸.

Ao estabelecer que a virtude é proveitosa, Platão, conseqüentemente, passa a examinar as coisas que trazem proveito às pessoas. Deste modo, continua Sócrates:

Tomando-as então uma a uma, examinemos de que tipo são as coisas que nos trazem proveito. A saúde, afirmamos, e também a força, a beleza, e até a riqueza – são essas coisas e as desse tipo que dizemos que são proveitosas; não é? – MEN. Sim – SO. Mas essas mesmas coisas, dizemos às vezes que também causam dano. Ou afirmas que são de outra maneira que não assim? – MEN. Não, mas que são assim. – SO. Examina pois: quando o que? dirige cada uma dessas coisas ela nos é proveitosa, e quando o que? a dirige ela nos causa danos? Não é o caso que quando o correto uso a dirige ela é útil, e quando não, causa dano? – MEN. Perfeitamente.

SO. E agora, examinemos também as coisas referentes à alma. Há algo que chamas prudência, e também coisas que chamas justiça, facilidade de aprender, memória, liberalidade e todas as coisas desse tipo? – MEN. Sim, há. – SO. Entre essas, aquelas que te parecem não ser ciência, mas outra coisa que a ciência, examina pois se não é o caso que às vezes causam dano, outras vezes trazem proveito⁷⁹.

Pelo que compreendemos a partir dessa citação, Platão classifica essas coisas que proporcionam proveito tendo como base dois aspectos: há aquelas relacionadas ao âmbito físico do homem, bem como aquelas coisas concernentes à alma humana. Como podemos notar, a alma é aquilo cujo caráter é dirigir as atitudes humanas; contudo, Platão deixa evidente que há algo além disso, que tem como encargo guiar a própria alma. Tanto esta quanto o aspecto físico do homem têm coisas que lhes são atinentes: a saúde, a força, a beleza, a riqueza, por exemplo, são coisas que se referem não propriamente à alma, mas

⁷⁸ Podemos pensar nesta possibilidade no *Mênon* a partir de 91a, quanto Sócrates diz a Ânito que Mênon deseja adquirir a virtude capaz de fazer com que os homens administrem com excelência não somente suas casas, mas também suas cidades.

⁷⁹ σκεψόμεθα δὴ καθ' ἕκαστον ἀναλαμβάνοντες ποῖά ἐστιν ἃ ἡμᾶς ὠφελεῖ. ὑγίεια, φαμέν, καὶ ἰσχὺς καὶ κάλλος καὶ πλοῦτος δὴ: ταῦτα λέγομεν καὶ τὰ τοιαῦτα ὠφέλιμα. οὐχί; ΜΕ. ναί. - ΣΩ. ταῦτά δὲ ταῦτά φαμεν ἐνίοτε καὶ βλάπτειν: ἢ σὺ ἄλλως φῆς ἢ οὕτως; - ΜΕΝ. οὐκ, ἀλλ' οὕτως. - ΣΩ. σκόπει δὴ, - ὅταν τί ἐκάστου τούτων ἡγῆται, ὠφελεῖ ἡμᾶς, ὠφελεῖ, ὅταν δὲ μή, βλάπτει; - ΜΕ. πάνυ γε. ΣΩ. ἔτι τοῖνυν καὶ τὰ κατὰ τὴν ψυχὴν σκεψόμεθα. σωφροσύνην τι καλεῖς καὶ δικαιοσύνην καὶ ἀνδρείαν καὶ εὐμαθίαν καὶ μνήμην καὶ μεγαλοπρέπειαν καὶ πάντα τὰ - ΜΕΝ. ἔγωγε. - ΣΩ. σκόπει δὴ, τούτων ἅττα σοι δοκεῖ μὴ ἐπιστήμη εἶναι ἀλλ' ἄλλο ἐπιστήμης, εἰ οὐχὶ τοτὲ μὲν βλάπτει, τοτὲ δὲ ὠφελεῖ; οἷον ἀνδρεία, εἰ μὴ ἔστι φρόνησις ἢ ἀνδρεία ἀλλ' οἷον θάρρος τι: οὐχ ὅταν μὲν ἄνευ νοῦ θαρρῆ ἄνθρωπος, βλάπτεται, ὅταν δὲ σὺν νοῦ, ὠφελεῖται; *Mênon*, 87e-88b.

à propriedade física do homem. Essas coisas, em si mesmas, não são úteis, tampouco nocivas; elas podem se tornar proveitosas a partir do momento que são dirigidas pelo uso correto; do contrário, essas mesmas coisas podem se tornar danosas. Outrossim, há também as coisas inerentes à própria alma humana: prudência; justiça; facilidade de aprender; memória; coragem entre outras. Algumas dessas coisas se diferem da *epistémē* e, semelhantes àquelas coisas referentes à estrutura física do homem, elas, em si mesmas, não podem ser nem proveitosas nem nocivas. Temos, como exemplo, a coragem que, ao ser manifestada pelo homem, estando desacompanhada de razão (*manthanómena*), causa-lhe dano; ousando o homem sustentando-se pela razão, isso lhe traz proveito, levando-o à felicidade (*eudaiminían*).

Dentre as significações atribuídas à *psykhé*, há uma que a especifica enquanto “sede das paixões e da inteligência”⁸⁰ – daí a necessidade em afirmar que as coisas concernentes à alma ora são danosas, ora, proveitosas, uma vez que muitas de nossas paixões estão associadas às nossas concupiscências?⁸¹ Neste sentido, ao distinguir essas coisas, sobretudo as da alma, vemos que o interesse maior é saber o que há transversalmente a elas que seja capaz de torná-las proveitosas. Observamos, com isso, que as coisas referentes à alma, que se diferem da *epistémē*, para que possam se tornar proveitosas, têm de estar submetidas à *phronésis*⁸² – caso o contrário, elas proporcionam detrimento:

E com respeito às outras coisas – a riqueza e outras desse tipo – que dissemos ainda agora que são às vezes boas às vezes nocivas, não é verdade que, assim como a *phronésis*, guiando o resto da alma, torna, como vimos, proveitosas as coisas da alma, e a *aphrosúnē* guiando torna nocivas, assim também a alma, usando e guiando aquelas coisas corretamente, torna-as proveitosas, e usando e guiando não corretamente, torna-as nocivas? – MEN. Perfeitamente. – SO. E é corretamente que a alma racional conduz, e a irracional, erroneamente? Então, não é verdade que, com referência a todas as coisas, é possível dizer assim: que para o homem todas as outras coisas dependem da alma, enquanto que as coisas da própria alma dependem da *phronésis*, se devem ser boas? E por esse raciocínio, o proveitoso seria *phronésis*⁸³.

⁸⁰ Bailly, *Abrégé du dictionnaire – Grec-Français*, 1950, sv. “psykhé.”

⁸¹ Diferente da *philosophía*, que também nasce de uma paixão da alma, isto é, um desejo por conhecimento.

⁸² A tradução do *Mênon* que estamos trabalhando compreende os termos gregos *phronésis* e *aphrosúnē*, respectivamente, enquanto “compreensão” e “incompreensão”. Não discordamos que *phronésis* e *aphrosúnē* possam também receber esses significados. Contudo, optamos por não traduzi-los, visto que pensamos na possibilidade de o significado de *phronésis* (dada a sua possibilidade em significar outras coisas), nesse momento de problematização do *Mênon*, adquirir uma conotação que não “compreensão” – conforme argumentaremos posteriormente.

⁸³ καὶ μὲν δὴ καὶ τὰλλα ἃ νυνδὴ ἐλέγομεν, πλοῦτόν τε καὶ τὰ τοιαῦτα, τοτὲ μὲν ἀγαθὰ τοτὲ δὲ βλαβερὰ εἶναι, ἄρα οὐχ ὥσπερ τῇ ἄλλῃ ψυχῇ ἢ φρόνησις ἡγουμένη ὠφέλιμα τὰ τῆς ψυχῆς ἐποίει, ἢ δὲ ἀφροσύνη βλαβερὰ, οὕτως αὐκαὶ τοῦτοις ἢ ψυχῇ ὀρθῶς μὲν χρωμένη καὶ ἡγουμένη ὠφέλιμα αὐτὰ ποιεῖ, μὴ ὀρθῶς δὲ βλαβερὰ; - MEN. πάνυ γε. - ΣΩ. ὀρθῶς δέ γε ἢ ἔμφρων ἡγεῖται, ἡμαρτημένως δ' ἢ ἄφρων; - MEN. ἔστι

Mênon, diante das perguntas afirmativas de Sócrates, concorda com o argumento. Podemos perceber que Sócrates segue preparando a sua gleba, a fim de que possa cultivar um discurso capaz de persuadir o discípulo de Górgias. É como se Platão estivesse apontando para a existência de certa neutralidade em algumas das coisas concernentes à alma, uma vez que elas não são nem proveitosas nem nocivas - podendo se tornar uma coisa ou outra: se úteis, têm de estar submetidas à *phrónesis*; se nocivas, à *aphrosúne*. Mas quanto à virtude, por também ser uma coisa inerente à alma, também não é nem proveitosa nem nociva? A partir do que foi expandido, pensamos que a virtude seja algo diferente das outras coisas que também se referem à alma, de modo que ela é caracterizada no *Mênon* como necessariamente proveitosa. Sendo assim, a virtude é algo semelhante à *epísteme*? Em 87d-e, Sócrates e Mênon concordam que é devido à virtude que os homens se tornam bons – sendo, logo, proveitosos. Já em 88d-89a, o diálogo segue afirmando que algumas coisas concernentes à alma, uma vez que se tornam boas, estão sujeitas à *phronésis*. Assim, Sócrates e Mênon concluem provisoriamente que aquilo que é proveitoso seria designado enquanto *phronésis*. Portanto, ao aceitar a proposição de que a virtude seja impreterivelmente proveitosa e boa, a mesma, neste segmento do *Mênon*, é definida por *phrónesis*, como aponta o diálogo:

- SO. Logo, é *phrónesis* que afirmamos ser a virtude, seja o todo da *phrónesis* seja uma parte dela? – MEN. Parece-me bem dito o que foi dito, Sócrates. - SO. Se é assim, não é por natureza que os bons seriam bons, não é? - MEN. Parece-me que não.

SO. Com efeito, penso, dar-se-ia o seguinte: se os bons se tornassem bons por natureza, teríamos, penso, pessoas que reconheceriam, entre os jovens, aqueles que são bons por sua natureza, e, tendo-os, essas pessoas, designado, nós os tomaríamos e, tendo-os selado mais bem que o ouro, mantê-los-íamos sob guarda na acrópole, para que ninguém os corrompesse, mas sim, ao contrário, para que assim que atinjam a idade, se tornem úteis à cidade.

MEN. É bem provável, Sócrates.

SO. Então, já que não é por natureza que os bons se tornam bons, será que é pelo aprendizado?

MEN. Já me parece que é necessário que sim. E é evidente, Sócrates, que, segundo a hipótese, “se realmente a virtude é ciência”, ela é coisa que se ensina⁸⁴.

ταῦτα. ΣΩ. οὐκοῦν οὕτω δὴ κατὰ πάντων εἰπεῖν ἔστιν, τῷ ἀνθρώπῳ τὰ μὲν ἄλλα πάντα εἰς τὴν ψυχὴν ἀνηρτῆσθαι, τὰ δὲ τῆς ψυχῆς αὐτῆς εἰς φρόνησιν, εἰ μέλλει ἀγαθὰ εἶναι: καὶ τοῦτο τῷ λόγῳ φρόνησις ἂν εἴη τὸ ὠφέλιμον: *Mênon*, 88d-89a.

⁸⁴ ΣΩ. φρόνησιν ἄρα φαμὲν ἀρετὴν εἶναι, ἥτοι σύμπασαν ἢ μέρος τι; - MEN. δοκεῖ μοι καλῶς λέγεσθαι, ὃ Σώκρατες, τὰ λεγόμενα - ΣΩ. οὐκοῦν εἰ ταῦτα οὕτως ἔχει, οὐκ ἂν εἴεν φύσει οἱ ἀγαθοί. - MEN. οὐ μοι

A partir dessa discussão, a impressão que nos passa, sobretudo em relação ao raciocínio de Mênon, é a de que se a virtude se caracteriza enquanto *phrónesis*, implica dizer que os homens bons não são assim classificados por natureza; entendemos, com isso, que, sendo a virtude *phrónesis*, ela encontra-se no âmbito da *epistéme*, e aquilo que nesta esfera se encontra só pode ser contemplado pela humanidade através do aprendizado (*mathései*). E já foi dito anteriormente que é devido à virtude que os homens se tornam bons; daí a necessidade em dizer que os homens bons, assim o são, não por natureza, mas pelo aprendizado⁸⁵. De acordo com o raciocínio de Benson, há uma preocupação de Sócrates em estabelecer que a presença de ciência seja necessária para que as qualidades - sejam as da alma, sejam as da propriedade física do homem – se tornem boas⁸⁶.

Todavia, se voltarmos um pouco e analisarmos bem o que foi dito por Sócrates em 88b, poderíamos pensar essa passagem por outro viés. É que Sócrates, apenas e tão somente, diz que há certas qualidades da alma que são distintas da *epistéme*. Essas qualidades, como vimos, às vezes nos causam danos, às vezes, trazem-nos proveito. Para que ocorra este último caso, as qualidades têm de estar submetidas à *phrónesis*. Em momento algum, afirma Sócrates que essas qualidades, para que se tornem proveitosas, é necessário que elas tenham de estar submetidas à *epistéme*; reiterando, Sócrates apenas afirma que essas qualidades têm de estar submetidas à *phrónesis*. Entendemos que estar uma qualidade da alma submetida à *phrónesis*, não quer dizer que essa qualidade esteja submetida ou deixe de ser distinta da *epistéme*. Sabemos que este termo, de modo sumário, era utilizado pelos gregos antigos para designar “arte”, “habilidade profissional”; *epistéme* também pode significar “ciência”, “compreensão”, bem como “conhecimento” obtidos através da aplicação da alma em suas investigações⁸⁷. Isto é, *epistéme* pode designar “compreensão”, e essa compreensão epistêmica se dá através de um processo investigativo executado pela alma.

δοκεῖ. ΣΩ. καὶ γὰρ ἄν που καὶ τόδ' ἦν: εἰ φύσει οἱ ἀγαθοὶ ἐγίνοντο, ἥσάν που ἄν ἡμῖν οἱ ἐγίνωσκον τῶν νέων τοὺς ἀγαθοὺς τὰς φύσεις, οὓς ἡμεῖς ἄν παραλαβόντες ἐκείνων ἀποφηνάντων ἐφυλάττομεν ἄν ἐν ἀκροπόλει, κατασημνήμενοι πολὺ μᾶλλον ἢ τὸ χρυσίον, ἵνα μηδεὶς αὐτοὺς διέφθειρεν, ἀλλ' ἐπειδὴ ἀφίκοιντο εἰς τὴν ἡλικίαν, χρήσιμοι γίνονται ταῖς πόλεσι. ΜΕΝ. εἰκός γέ τοι, ὦ Σώκρατες. ΣΩ. ἄρ' οὖν ἐπειδὴ οὐ φύσει οἱ ἀγαθοὶ ἀγαθοὶ γίνονται, ἀρα μαθήσει; ΜΕΝ. δοκεῖ μοι ἤδη ἀναγκαῖον εἶναι: καὶ δῆλον, ὦ Σώκρατες, κατὰ τὴν ὑπόθεσιν, εἶπερ ἐπιστήμη ἐστὶν ἀρετὴ, ὅτι διδακτόν ἐστιν. *Mênon*, 89a-b. Grigo nosso.

⁸⁵ Bem, e antes de se tornarem bons, esses homens são passíveis de quais características? Seriam considerados ruins? Ou seriam impassíveis a quaisquer qualificações, vindo a se tornarem bons ou ruins a partir das circunstâncias pelas quais fossem afetados e envolvidos?

⁸⁶ Benson, *op. cit.*, 2015, pág. 163.

⁸⁷ Bailly, *Abrégé du dictionnaire – Grec-Français*, 1950, sv. “*epistéme*”.

Entretanto, a recíproca não nos demonstra ser verdadeira ao Platão ter-se apropriado da palavra *phrónesis* para designar a virtude, visto que *phrónesis*, em sua etimologia, pode também ser algo que não esteja associado somente ao aprendizado. *Phrónesis*, em linhas gerais, pode significar, “ação de pensar”, “pensamento”, “percepção por inteligência”, “razão”, “inteligência racional”, “sabedoria” e, dentre outros significados, *phrónesis* pode estar associada à “inteligência ou sabedoria divina”⁸⁸. Dadas essas acepções, vemos que *phrónesis* é algo que pode ser apreendido não somente através da atividade epistêmica. Neste sentido, ao definir virtude enquanto *phrónesis* nesse momento do *Mênon*, não estaria Platão aqui nos apontando justamente que a virtude quiçá seja um bem distinto da *epistême*? Afinal, ao dizer que a virtude é *phrónesis* e que, por isso, os bons não seriam bons por natureza, não implica dizer que os homens se tornam bons pelo aprendizado, tampouco que a virtude é *epistême*.

Se pararmos para analisar, vemos que Platão põe - e continua - em dúvida, nessa passagem, a possibilidade de a virtude se encontrar no campo epistêmico, jamais ele coloca em dúvida ou nega o fato de a virtude ser *phrónesis*. Estando a virtude no campo da *epistême*, entendemos que o seu saber se daria através da prática ou habilidade no estudo, o que ocorreria pelo aprendizado; já pensando na possibilidade de a virtude se caracterizar, neste momento do *Mênon*, enquanto *phrónesis*, isso nos leva a entender que a virtude seria certa sabedoria que, se a prática e habilidade no estudo se encontram intrínseca à mesma, elas estão acompanhadas de alguma coisa, cuja qual ainda não conseguimos compreender do que se trata. Sendo assim, a definição de *phrónesis* se manifestaria a partir da junção da *epistême* com essa coisa que não sabemos o que é?

Não obstante isso, entendemos que, afirmar ao momento que a virtude é *phrónesis* parece ser apenas mais uma etapa do processo de investigação, para que Sócrates e Mênon possam, quiçá, chegar à conclusão de que a virtude pode ou não ser ensinada. Após essa afirmação, vemos que a hipótese de que a virtude pode ser abrangida pela *epistême*, e de que a mesma é atribuída aos homens pelo aprendizado, não é sustentada por ora como algo verdadeiro - uma vez que Sócrates ainda se encontra em dúvida em relação a essa questão. Ele, ao suspeitar que a virtude possa ser incidida aos homens pelo aprendizado, recua e, não estando convencido disso, alega à possibilidade em ter admitido essa posição de maneira equivocada. Assim, embora Sócrates tenha desconfiado anteriormente que a virtude se encontra no âmbito da *epistême*, compreendemos que qualquer admissão sobre

⁸⁸ Bailly, *Abrégé du dictionnaire – Grec-Français*, 1950, sv. “*phrónesis*”.

determinada coisa, para que se sustente enquanto certa, tem de ser um reconhecimento que tenha como amparo um discurso capaz de perpassar ao tempo, não podendo esse discurso ser passível de dúvida. Isto é, observamos que o dizer acertadamente tem de assim se preservar, seja no transato, no presente ou no futuro⁸⁹.

Afinal, embora afirme em 89a que a virtude é *phrónesis*, essa colocação de Sócrates ainda não nos aparenta ser uma conclusão em relação ao seu entendimento sobre a virtude; pois, se observarmos bem a citação anterior, Sócrates, em certo momento, na verdade, indaga a Mênon meio que forçando-o a afirmar que a virtude é *phrónesis* (Logo, é *phrónesis* que afirmamos ser a virtude, seja o todo da *phrónesis* seja uma parte dela?⁹⁰); logo após, ele estabelecer a condicional de que, se a virtude é *phrónesis*, os homens bons não são bons por natureza. Sócrates parece estar agindo assim, com o intuito em fazer com que Mênon seja induzido ao erro, de modo que o discípulo de Górgias pensa - nesse momento que Sócrates classifica a virtude enquanto *phrónesis* - que a virtude é ciência e que, por isso, pode ser ensinada. O mestre de Platão nos demonstra estar elaborando outros argumentos capazes de apontar que a virtude pode ser outra coisa que não a *epistémē*? Tudo indica que sim, porque, após embasar a investigação nessas hipóteses anteriores, Sócrates já transita o seu pensamento em outra hipótese, naquela que talvez poderá chegar à conclusão sobre a possível ensinabilidade da virtude.

⁸⁹ *Mênon*, 89c.

⁹⁰ φρόνησιν ἄρα φαμὲν ἀρετὴν εἶναι, ἥτοι σύμπασαν ἢ μέρος τι; *Mênon*, 89a.

CAPÍTULO 2: A *orthè dóxa* em relação sinonímica com uma *hypóthesis*

2.1 *Orthè dóxa* e *Epistéme*: a diferença nos semelhantes

Constatamos que, entre os excertos 89c e 96c do *Mênon*, imaginar a possibilidade de a virtude não ser ensinada, ocorre simplesmente pelo fato de Sócrates ter procurado professores e alunos da virtude e não os ter encontrado - porquanto, aqui, as coisas passíveis de ensinamento têm seus mestres e seus discípulos. Para que essa ausência de ensino da virtude possa ser identificada, Sócrates apresenta, através de uma inquirição, a seguinte hipótese: “Se uma coisa qualquer, não somente a virtude, é coisa que se ensina, não é necessário que haja dela mestres e discípulos?”⁹¹ Coisa que Mênon concorda sem nenhuma hesitação. Do contrário – segue o raciocínio: “E, por outro lado, inversamente, aquilo de que não haja nem mestres nem discípulos, não faríamos bem em conjecturar que não é coisa que se ensina?”⁹² Todavia, ao putativo fato de a virtude não ter nem mestres nem discípulos, deveríamos dizer que ela não é suscetível de ensinamento?

Apesar de essa condicional ser duramente criticada por muitos que estudam o *Mênon*, a mesma, para Benson, não é tão inadmissível quanto parece. Se alguém afirmasse, por exemplo, que determinada habilidade é ensinável, não seria implausível confirmar tal afirmação buscando exemplos, ou seja, procurar por professores e alunos dessa habilidade. Aos serem encontrados, essa afirmação certamente se sustentaria e, possivelmente, seria confirmada. Do contrário, se, através da procura, não fossem encontrados nem professores nem alunos, seria justo questionar a veracidade da afirmação. É certo que, não encontrar professores e alunos de determinada habilidade, não significa que essa habilidade não seja passível de ensinamento; mas essa ausência proporciona a dúvida àquele que está procurando. É exatamente o que acontece com Sócrates; ele duvida da existência de professores e alunos da virtude, uma vez que os

⁹¹ τόδε γάρ μοι εἶπέ: εἰ ἔστιν διδακτὸν ὅτιοῦν πρᾶγμα, μὴ μόνον ἀρετὴ, οὐκ ἀναγκαῖον αὐτοῦ καὶ διδασκάλους καὶ μαθητὰς εἶναι; *Mênon*, 89d.

⁹² οὐκοῦν τοῦναντίον αὖ, οὗ μῆτε διδάσκαλοι μῆτε μαθηταὶ εἶεν, καλῶς ἂν αὐτὸ εἰκάζοντες εἰκάζοιμεν μὴ διδακτὸν εἶναι; *Mênon*, 89e.

procurou e não os encontrou⁹³. Procurando-os e não os encontrando seria o suficiente para Sócrates continuar duvidando da ensinabilidade da virtude; não podendo ele afirmar ao momento, portanto, que a virtude seja algo abrangida pela ciência.

Diante dessa última hipótese, que direciona o exame à procura pela existência de mestres e discípulos da virtude, o *Mênon* nos apresenta Ânito, personagem que é convidada a participar da investigação. Assim, Sócrates lhe mostra o tema da mesma e, doravante, envolve-o à questão problematizada. Ou seja, com o intuito em querer resolver o problema concernente à virtude, Sócrates o expõe ao seu novo interlocutor, dizendo que Mênon gostaria de ter “[...] essa sabedoria e virtude por meio da qual os homens administram bem suas casas e suas cidades, bem como cuidam de seus pais, e sabem receber concidadãos e estrangeiros e deles despedir-se de maneira digna de um homem de bem”⁹⁴.

De postura aparentemente irônica, Sócrates alega que Mênon, uma vez que pretende ter ensinamentos sobre a virtude, deve ser encaminhado aos sofistas – porquanto, estes, além de estarem à disposição para ensinar, afirmam que são mestres da virtude. Ânito, entretanto, refuta-o e diz que os sofistas, diferente de serem professores de virtude, embusteiavam e proporcionam a desonra àqueles que se submetem aos seus ensinamentos. Mas, apesar de Ânito falar com tamanha propriedade sobre as principais características atribuídas aos sofistas, estes nunca o fizeram algum mal, posto que aquele jamais teve algum contato sequer com os sofistas. Sobre isso, indaga Sócrates: “Como então, ó bem-aventurado, saberias, a propósito dessa questão, se tem em si algo bom ou ruim aquilo de que és totalmente desprovido de experiência?”⁹⁵

Quando julga que os sofistas são danosos ao homem, embora Ânito seja totalmente desprovido de experiência com os mesmos, isso nos dá permissão para que reflitamos sobre a seguinte questão: é possível a alguém expressar qualquer julgamento verdadeiro sobre determinada coisa, seja dizendo que esta coisa é algo bom, seja dizendo que é algo ruim, sendo que este alguém não tem conhecimento ou experiência alguma no que respeita à coisa em questão? O que chama a atenção, é que Sócrates nos passa a

⁹³ Benson, *op. cit.*, 2015, pág. 168.

⁹⁴ [...] τῆς σοφίας καὶ ἀρετῆς ἧ οἱ ἄνθρωποι τὰς τε οἰκίας καὶ τὰς πόλεις καλῶς διοικοῦσι, καὶ τοὺς γονέας τοὺς αὐτῶν θεραπεύουσι, καὶ πολίτας καὶ ξένους ὑποδέξασθαι τε καὶ ἀποπέμψαι ἐπίστανται ἀξίως ἀνδρὸς ἀγαθοῦ. *Mênon*, 91a.

⁹⁵ πῶς οὖν ἄν, ὃ δαιμόνιε, εἰδείης περὶ τούτου τοῦ πράγματος, εἴτε τι ἀγαθὸν ἔχει ἐν αὐτῷ εἴτε φλαῦρον, οὗ παντάπασιν ἄπειρος εἶης; *Mênon*, 92c.

impressão de que esse posicionamento de Ânito, de querer falar sobre aquilo que não possui experiência alguma, é algo que acontece de maneira corriqueira entre os indivíduos – ou ao menos entre a maioria dos indivíduos. Ele, sem espanto algum, apenas atribui a Ânito a característica de adivinho: “És talvez adivinho, Ânito. Já que de outra forma espantar-me-ia como sabes sobre eles (os sofistas), pelo que tu me dizes”⁹⁶; e Sócrates não nos aparenta, aqui, estar se apropriando de uma de suas principais características: a ironia. Para reforçar ainda mais esta questão, Sócrates também afirma que Ânito provavelmente tenha razão ao dizer que os sofistas não são professores de virtude. Deste modo, se Sócrates chama Ânito de adivinho, isso, de certa forma, é um reconhecimento e também nos leva a entender que aquele certamente tem noção de que os sofistas, no que diz respeito ao *Mênon*, jamais foram ou são mestres de virtude - posto que quem adivinha sobre dada característica de alguma coisa, assim o faz acertadamente.

Não demonstrando interesse em se aprofundar no assunto, Sócrates, com certo desdém, desiste em procurar saber se os sofistas são capazes de ensinar a virtude a Mênon. Como continuidade à investigação, ele solicita de Ânito que seja dito o nome de alguém ao qual Mênon, a fim de saber sobre a virtude, deva ser encaminhado. Segundo o filho de Antemíon, não há a necessidade em dizer o nome de alguém, basta que Mênon seja enviado àqueles atenienses considerados homens de bem. Mas o interessante é que Ânito diz que Mênon, para que ele possa aprender algo sobre a virtude com esses homens de bem, antes, tem de demonstrar intenção em acreditar nas coisas ditas por esses homens. “Pois encontre ele (Mênon) quem quer que seja dos atenienses, entre os que são homens de bem – não há nenhum que não o fará melhor do que os sofistas o fariam, contanto que ele esteja disposto a aceitar o que eles (os homens de bem) dizem”⁹⁷. Mesmo se aquilo que eles dizem não esteja condizente com a virtude e, por isso, seja passível de objeção? O modo como Ânito aqui se expressa faz com que imaginemos que os discursos têm o poder em estabelecer a verdade sobre as coisas.

Para a busca dos professores de virtude entre aqueles que são considerados homens de bem, Sócrates parte do pressuposto de que Temístocles, Aristides, Péricles e Tucídides – uma vez que são homens de bem – pudessem ter sido professores de virtude. No entanto, Sócrates conclui que eles não foram mestres de virtude, visto que os mesmos

⁹⁶ μάντις εἶ ἴσως, ὃ Ἄνυτε: ἐπεὶ ὅπως γε ἄλλως οἶσθα τούτων πέρι, ἐξ ὧν αὐτὸς λέγεις θαυμάζοιμι ἄν. *Ibid.* Grifo nosso.

⁹⁷ ὅτι γὰρ ἂν ἐντύχη Ἀθηναίων τῶν καλῶν κάγαθῶν, οὐδεὶς ἔστιν ὃς οὐ βελτίω αὐτὸν ποιήσει ἢ οἱ σοφισταί, εἴανπερ ἐθέλη πείθεσθαι. *Mênon*, 92e. Grifo nosso.

sequer souberam ensinar a virtude aos seus próprios filhos. Ao que tudo indica, Platão nos aponta, segundo descreve Benson, uma divergência entre a consequência da hipótese de que a virtude é conhecimento (se há professores de virtude, esta pode ser ensinada) e o que Benson chama de “fatos concretos” (não há professores e alunos de virtude) – ou seja, uma divergência entre uma consequência da hipótese e o mundo. Como podemos notar, essa divergência se caracteriza por representar o aspecto empírico existente nessa passagem do *Mênon*⁹⁸.

Vemos que os homens bons, aqui, enquadram-se na categoria daqueles que são versados na questão política (*politiké*), não a um cidadão qualquer. Pelo que podemos perceber, são os próprios políticos que se autointitulam como homens de bem; o que põe em dúvida se eles são mestres da virtude, fazendo-nos duvidar, até, se de fato eles são homens de bem. O motivo de eles se autoconsiderarem homens de bem, implica dizer que esses homens conhecem e sabem ensinar a virtude? No que respeita a esta questão, eles mesmos se contradizem, porque às vezes afirmam que a virtude é coisa que se ensina, às vezes afirmam que não⁹⁹. Aquele que se contradiz sobre alguma coisa, poderia ser mestre desta coisa? Em se tratando dos sofistas, embora afirmem ser mestres da virtude, vemos que jamais foram reconhecidos como professores da virtude¹⁰⁰, bem como enquanto conhecedores da mesma. Ao contrário, em relação a esse assunto, eles, segundo o *Mênon*, têm a fama de serem inábeis.¹⁰¹

Como podemos observar, tanto aqueles que se consideram homens de bem quanto os sofistas, no que diz respeito à possibilidade de eles serem os mestres da virtude, são, na verdade, pessoas com uma posição um tanto quanto confusa em relação a essa matéria. Neste sentido, a presunção de os sofistas e os homens de bem serem mestres de virtude é então descartada – e certamente não há outros que a ensine. A partir disso, Sócrates e Mênon concluem que não há mestres de virtude e, visto que não há mestres, tampouco há

⁹⁸ Benson, Hugh H., *op. cit.*, 2015, pág. 170.

⁹⁹ *Mênon*, 95c.

¹⁰⁰ Sobre isto, é preciso estarmos cientes que se refere à argumentação que Platão deseja suscitar. Em partes, sabemos que os sofistas foram, sim, professores de virtude. Temos, como bom exemplo, Protágoras. Este alegava saber argumentar a favor de A e de não-A de modo demasiado eficaz, mostrando a capacidade antilógica do discurso.

¹⁰¹ Sobre este ponto, Ferrari nos informa que “tanto Ânito quanto Mênon assumem de modo acrítico uma noção tradicional de virtude, que consiste substancialmente na adequação aos valores compartilhados pela *polis*.” 2014, p. 79.

alunos. Ao momento, eles concordam que a virtude não é coisa que se ensina e, sendo assim, ela não pode se encontrar no âmbito da ciência¹⁰².

Além de os sofistas e os homens de bem, Sócrates, com tamanha discrição, parece ter a crença de que os poetas são também potenciais mestres de virtude – porquanto ele cita timidamente o poeta Teógnis. No entanto, observamos que Sócrates descarta tão brevemente essa possibilidade, visto que o mestre de Platão nos mostra que os argumentos desse poeta em relação à investigação sobre o ensinamento da virtude são um tanto quanto paradoxais. Ao que tudo indica, o exame feito por Sócrates e Mênon, na obra homônima a este, sobre os potenciais professores de virtude não se estende às outras pessoas, limitando-se somente aos sofistas e aos considerados homens de bem – os políticos. Podemos perceber quão nítida é a menor preocupação de Platão em querer saber se de fato houve ou há homens bons - isto parece ser algo alheio à alma daquele que busca se tornar bom, virtuoso. Não obstante, Platão parece querer nos mostrar que o tempero lógico, para aquele que se interessa em saber qual a maneira em se tornar uma pessoa boa, virtuosa, pode predicar exatamente daqueles homens que foram ou que são bons.

Quanto a um cidadão qualquer - mencionado anteriormente -, um sapateiro, por exemplo, embora não fosse mestre de virtude, não poderia também ser considerado um homem bom? Perguntamos isso pois, uma vez que um cidadão comum pudesse também ser considerado bom, evidentemente que ele seria bom em alguma matéria distinta da virtude política. Em sendo assim, podemos entender que essa virtude cuja qual Mênon gostaria de aprender estaria se referindo a uma virtude particular - de maneira semelhante às outras virtudes atribuídas às demais pessoas (não-políticos) -, e não à virtude como um todo. Subentendemos, pois, que Platão - como parte da investigação que tem como pressuposto uma hipótese cujo problema é a pergunta de Mênon em querer saber se a virtude pode ser ensinada ou não - deixa, aparentemente, de procurar a natureza da virtude e passa a procurar a virtude em uma de suas qualidades.

Nesta perspectiva, podemos então indagar se há certa mudança no que tange à pesquisa platônica sobre a natureza da virtude, ou se esse posicionamento apenas diz respeito ao procedimento de seu método. Na verdade, a mudança ocorreria mesmo, se Mênon, antes de querer saber se a virtude pode ser ensinada, aceitasse a proposta de Sócrates – ao este perguntar “o que é a virtude?” -, e passasse a investigar a possibilidade de a virtude admitir uma natureza. Como Mênon não aceitou em prosseguir com tal

¹⁰² *Mênon*, 96c.

proposta, o diálogo segue com a investigação tendo como pressuposto as suas perguntas originárias.

Consoante a isso, podemos notar que estão implícitas, nas principais hipóteses que tecem a investigação do *Mênon*, ao Platão procurar saber se a virtude pode ser ensinada, as seguintes perguntas: “A virtude é ciência?”; “A virtude é um bem?”; “Há mestres e discípulos da virtude?”¹⁰³ Observamos que todas elas têm certa semelhança com a primeira pergunta de Mênon, isto é, quando ele indaga a Sócrates, lá no início diálogo, se a virtude pode ser ensinada. Essa semelhança entre as perguntas citadas e a primeira pergunta feita por Mênon não nos parece ser mera coincidência, de modo que essas inquirições, da maneira como são formuladas, dão-nos a entender e suspeitar que são perguntas que implicam uma investigação cujo ponto de partida seja uma hipótese que se direciona já para uma conclusão, e não para um princípio. Se Mênon aceitasse a proposta de Sócrates em querer saber o que é a virtude, quiçá o exame primeiramente tomaria rumos que não em direção à conclusão, e sim ao princípio.

Vemos que os homens bons, no *Mênon*, são aqueles considerados proveitosos aos interesses em comum. Essa utilidade humana implica, digamos assim, no correto exercício administrativo da cidade. Em conformidade com isso, notamos que a convergência, existente na discussão entre Sócrates e Mênon, dá a entender que seria exclusividade da ciência guiar homens no que concerne à correção de suas ações. No entanto, agora, percebemos que Sócrates se encontra em dúvida em relação a essa exclusividade epistêmica, uma vez que o mestre de Platão, ao se perguntar sobre qual maneira os homens poderiam se tornar bons, reconhece que não somente a ciência é capaz de fazer com que isso aconteça. Ao não encontrarem mestres e alunos da virtude, Sócrates e Mênon são do entendimento de que a mesma não poderia ser coisa que se ensinasse. Isso faz com que Mênon indague pela existência de homens bons, bem como sobre qual modo esses homens se tornariam bons. Ao se deparar com essa perquirição, Sócrates põe em questionamento a maneira como eles dois foram educados, uma vez que ambos, em sua pesquisa sobre a virtude, negligenciaram ao não procurarem saber sobre qual maneira os homens se tornam bons; parece que as ações corretas dos homens não têm somente a ciência como guia¹⁰⁴.

¹⁰³ No *Mênon*, podemos refletir acerca da possível formulação dessas perguntas, em: 87c-d; 89d.

¹⁰⁴ *Mênon*, 96d-e.

Em outras palavras, o *Mênon* evidencia a necessidade de os homens bons serem proveitosos, sobretudo no que diz respeito a guiar corretamente os assuntos da *pólis*. E esse guiar corretamente, de acordo com a investigação de Sócrates e Mênon, estaria associado àquela pessoa que estivesse ciente sobre determinado assunto. De maneira contrária, eles imaginam que a pessoa que não fosse ciente em relação a determinada questão, não seria possível, a essa pessoa, guiar corretamente. Neste contexto, a sugestão de que a virtude pudesse ser um bem pertencente ao campo da *epistémē* se dá pelo motivo de a ciência ser responsável por guiar corretamente as ações humanas. A princípio, em se tratando dessas ações, parecia que só aquele que possuísse a ciência poderia guiar os outros homens corretamente. Mas isso é colocado em dúvida e, ao perceber a possível negligência cometida durante a investigação, Sócrates tenta mostrar que não somente a ciência guia corretamente, argumentando o seguinte:

Se alguém que sabe o caminho para Larissa, ou para onde quer que queiras, para lá partisse e guiasse outros, não os estaria guiando bem e corretamente?

MEN. Perfeitamente.

SO. Mas se alguém, tendo uma opinião correta sobre qual é o caminho, mas jamais o tendo percorrido nem tendo dele a ciência, partisse e guiasse outros, este também não guiaria corretamente?

MEN. Perfeitamente.

SO. E, penso, pelo menos enquanto tiver a opinião correta sobre as coisas de que o outro tem a ciência, acreditando com verdade embora não compreendendo, não será em nada um guia inferior àquele que compreende isso.

MEN. Em nada, com efeito.

SO. Logo, a opinião verdadeira, em relação à correção da ação, não será em nada um guia inferior à *phronéseos*. E isso é o que agora mesmo negligenciamos no exame sobre que tipo de coisa era a virtude, dizendo que somente a *phronesis* dirige o agir corretamente, ao passo que, vejo agora, também a opinião verdadeira era assim¹⁰⁵.

Alguém saber o caminho para Larissa, e guiar outras pessoas até lá, é inquestionável que o transcurso deste guiar deva ocorrer de maneira correta; mas dizer que alguém tem uma opinião correta sobre o caminho até Larissa sem nunca o ter percorrido ou dele não ter ciência alguma, é um discurso que nos soa um tanto quanto estranho. Como chamarmos determinada opinião sobre algo de correta, sem nunca termos contato ou experiência alguma com este algo? A opinião sobre o caminho até Larissa, por

¹⁰⁵ ΣΩ. ἐγὼ ἐρῶ. εἰ εἰδὼς τὴν ὁδὸν τὴν εἰς Λάρισσαν ἢ ὅποι βούλει ἄλλοσε βαδίξοι καὶ ἄλλοις ἡγοῖτο, ἄλλο τι ὀρθῶς ἂν καὶ εὖ ἡγοῖτο; ΜΕ. πάνυ γε. ΣΩ. τί δ' εἰ τις ὀρθῶς μὲν δοξάζων ἦτις ἐστὶν ἡ ὁδός, ἐληλυθὼς δὲ μὴ μὴδ' ἐπιστάμενος, οὐ καὶ οὗτος ἂν ὀρθῶς ἡγοῖτο; ΜΕ. πάνυ γε. ΣΩ καὶ ἕως γ' ἂν που ὀρθὴν δόξαν ἔχη περὶ ὧν ὁ ἕτερος ἐπιστήμην, οὐδὲν χείρων ἡγεμῶν ἔσται, οἰόμενος μὲν ἀληθῆ, φρονῶν δὲ μὴ, τοῦ τοῦτο φρονούντος. ΜΕ. οὐδὲν γάρ. ΣΩ. δόξα ἄρα ἀληθῆς πρὸς ὀρθότητα πράξεως οὐδὲν χείρων ἡγεμῶν φρονήσεως: καὶ τοῦτό ἐστιν ὃ νυνδὴ παρελείπομεν ἐν τῇ περὶ τῆς ἀρετῆς σκέψει ὅποιόν τι εἶη, λέγοντες ὅτι φρόνησις μόνον ἡγεῖται τοῦ ὀρθῶς πράττειν: τὸ δὲ ἄρα καὶ δόξα ἦν ἀληθῆς. *Mênon*, 97a-c. Grifo nosso.

exemplo, para que pudesse ser considerada uma opinião correta, defendemos a ideia de que a pessoa teria, primeiro, de ter percorrido e acertado o caminho, para, somente depois, tê-la chamado de opinião correta. Antes desse percurso, a opinião teria de ser considerada apenas como mera opinião, e não como uma opinião correta.

Analisemos bem: se essa pessoa acertou o caminho até Larissa somente a partir de seu julgamento, ela tem, no mínimo, duas opiniões verdadeiras, uma vez que a mesma também opinou em não seguir por caminhos que não a levassem até Larissa. Se, em sua opinião, tal pessoa dissesse que tais caminhos não a levariam até Larissa e, em dito isto, ela não os seguisse, esta outra opinião também seria correta; logo, a mesma seria também uma opinião verdadeira. Mas não podemos nos esquecer que o pensamento de Platão carrega em si inúmeras façanhas, o que não ocorreria de maneira diferente em relação ao argumento em passagem. Platão não parece, aqui, estar preocupado com toda e qualquer opinião verdadeira; o filósofo de Atenas, como bem explicita o excerto, preocupa-se com a opinião verdadeira pertinente à justeza de uma ação, isto é, à ação correta.

Diante disto, temos a impressão de que iremos ficar no mais perfeito remanso em relação à nossa compreensão sobre os argumentos platônicos. Apesar dessa aparência de calma que a sistematização do pensamento de Platão nos proporciona, sabemos que sua construção também se nos apresenta como algo de característica fluida; é no instante mesmo que achamos que “agarramos” o raciocínio de Platão sobre determinada coisa, esse mesmo raciocínio parece que escapa, digamos assim, pelos sulcos presentes em nosso processo de reflexão; e, quando tentamos agarrá-lo novamente, tal raciocínio já nos proporciona reflexões outras.

Neste sentido, compreendemos que, se alguém é ciente sobre o caminho que o leva até Larissa, é óbvio e comprovadamente que Larissa de fato existe; mas se outro indivíduo apenas tem uma opinião correta sobre o caminho que o conduz até Larissa, esse indivíduo soube, certamente através do discurso de outra pessoa, da real existência de Larissa; é..., talvez Larissa pudesse ser descortinada a alguém de maneira fortuita. Mas vemos que isto, no *Mênon*, é algo que não pode ser cogitado, porquanto Platão está lidando com as ações humanas no interesse em melhor gerir as pessoas; há um objetivo a ser alcançado por aquele indivíduo que, não ciente, somente possui consigo uma opinião correta. Baseando-se em sua opinião, esse indivíduo percorre determinado caminho acreditando - por ouvir alguém falar, quiçá - que irá chegar em Larissa. Esta não é algo que pertence à sua mera opinião; a mesma é uma cidade que de fato existe, como dissemos anteriormente. Já que Larissa existe, entendemos que tal existência tenha sido ao menos

justificada por alguém, visto que este alguém sabe o caminho – ou os possíveis caminhos – que o leva até Larissa. Portanto, a pessoa que não tem ciência sobre o caminho que a leva até Larissa - baseando-se apenas em opiniões sobre o transcurso deste caminho -, certamente tenha se deparado com justificativas de alguém que sabe da existência de Larissa e que comungou tal existência com essa pessoa.

Uma situação semelhante ao que estamos defendendo e que podemos comparar aqui, é quando os juízes, no diálogo *Teeteto*, emitem uma opinião verdadeira ao serem persuadidos por uma pessoa que presencia determinada infringência. Embora os juízes tenham dado o veredito de maneira justa e correta, eles assim o fizeram desprovidos de saber¹⁰⁶. A opinião deles só é correta, porque os mesmos ouviram e acreditaram em alguém que de fato viu o delito, isto é, eles foram persuadidos por alguém que conhece; discurso do qual estamos nos apropriando ao dizermos sobre o porquê de alguém emitir uma opinião correta sobre o caminho para Larissa.

Não obstante isso, quando pensamos que iremos transparecer a situação daquele que caminha até Larissa somente se baseando em uma opinião correta, vemos que na verdade estamos diante de um problema. Se os juízes opinaram corretamente a partir de alguém que viu tal delito, esses juízes jamais deixarão a sua condição de meras pessoas que opinam – posto que a ocasião presenciada pela testemunha é algo que se encontra no passado, não sendo passível de acontecer novamente. Sendo assim, poderíamos dizer que há coisas que não seriam passíveis de conhecimento, e que sobre elas nada mais poderíamos fazer senão opinar?

Mas, diferente dos juízes do *Teeteto*, vemos que, no *Mênon*, o julgamento daquele que possui a opinião correta sobre o caminho para Larissa é algo que não se limita às justificativas de quem é ciente, visto que a posse de tal opinião nos parece transcender aos limites deste indivíduo que sabe. A opinião correta sobre esse caminho é, pois, uma crença que talvez só deva ser demonstrada no âmbito da ação humana. Concernente a este ponto, Bluck entende que a analogia envolvendo o caminho até Larissa é uma pretensão em mostrar o aspecto semelhante de ciência e opinião correta; isto é, ambas, no que respeita à sua utilidade prática, são iguais¹⁰⁷. Ainda em relação a essa questão, Scott nos diz que o caso de Larissa não deve ser considerado um exemplo de “conhecimento” no sentido estrito deste termo; essa analogia é usada por Sócrates, a fim de mostrar, de modo

¹⁰⁶ Conf. *Teeteto*, 201b-c. Trad. Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri, 2001.

¹⁰⁷ Bluck, R. S. *Plato's Meno*, 1961, pág. 32.

prático e intuitivo, que a opinião correta, no que concerne à ação humana, é tão útil quanto à ciência¹⁰⁸.

Haja vista que estamos falando sobre a correção da ação humana, ao final do excerto em análise, vemos que nos deparamos novamente com a questão da *phrónesis*¹⁰⁹. Esta, anteriormente, fizera com que suspendêssemos o juízo, de modo que não ousamos em atribuir à mesma qualquer designação. Contudo, após essa última citação do *Mênon* ora em análise, decidimos nos atrever, por termos a convicção de que encontramos justificativas que certamente possam expressar o desígnio de Platão, ao deixar subentendido, através do discurso da personagem Sócrates, que *phrónesis* é a virtude. Parece-nos que, ser *phrónesis* a virtude, implica dizer que aquela seria o percurso da ação humana acompanhado de saber; o que implica dizer, também, que tal ação seria classificada, sempre, enquanto uma ação correta. Por outras palavras, podemos dizer que *phrónesis* seria o saber cuja investigação da alma se dá não somente através do uso da *epistémē*; tal saber se constitui a partir do uso da *epistémē* em concomitância com a ação humana – isto é, há uma coexistência de ambas, a fim de que *phrónesis* seja designada. Afinal, tendo em vista que, no *Mênon*, *phrónesis* encontra-se associada à ação política, parece-nos, assim, que a constituição de *phrónesis* se dá a partir da relação entre o aprendizado e a experiência de vida; ou seja *phrónesis* seria, digamos assim, um “saber-fazer”. Daí a necessidade em Sócrates e *Mênon* entrarem no consenso de que *phrónesis* seria - no seu todo ou em uma sua parte - a virtude.

Entretanto, entendemos que esse consenso seja uma uniformidade que não se estende além das opiniões de Sócrates e *Mênon* e, quiçá, seja este o motivo de Platão ter inserido *Ânito* ao diálogo. Percebemos que é através do discurso desta última personagem que se dá a polifonia capaz de fazer com que Sócrates introduza a dúvida em suas opiniões no que concerne à *phrónesis* ser a virtude cuja qual eles tanto buscam encontrar. Ademais, é também a partir da inserção de *Ânito* ao diálogo, que podemos notar que, talvez,

¹⁰⁸ Scott, Dominic. *Plato's Menon*, 2005, pág. 184

¹⁰⁹ É importante enfatizarmos que há traduções do *Mênon* na Língua Inglesa (conferir, por exemplo, a tradução inglesa de Robin Waterfield, 2005) que melhor se aproximam do nosso entendimento em relação ao termo *phrónesis*, visto que esta palavra é traduzida como “Knowledge”; este termo, no que respeita à sua etimologia, origina-se a partir da palavra “Knouleche”, do Inglês medieval. “Knouleche” vem de “knowen” (que significa “saber”) em junção com a palavra “Leche” (termo inerente a algo que expressa praticidade ou ação. Porém, as traduções do *Mênon* que nos referimos utilizam a palavra “Knowledge” para expressar também o termo grego *epistémē* – coisa da qual nossa interpretação não comunga. Sendo assim, preferimos continuar utilizando o termo *phrónesis* mesmo, tendo em vista que não encontramos alguma palavra que expresse a nossa interpretação sobre ele.

phrónesis seja um saber cuja definição só se manifesta através da transversalidade entre a sistematização teórica e a praticidade humana.

Como vimos anteriormente, é ao buscar por mestres e alunos da virtude, que Sócrates, juntamente com Ânito, consegue apresentar a Mênon a consistência do caráter empírico presente na concepção do termo *phrónesis*. Quanto ao aparecimento da dúvida de Sócrates em relação à afirmação de *phrónesis* ser a virtude, Ânito também é uma personalidade de fundamental importância. É colocando em evidência a falta de experiência de Ânito para com os sofistas, que Sócrates questiona a opinião do filho de Antemión em relação a essa casta. Embora Ânito nunca tenha tido contato algum com os sofistas, sua opinião sobre os mesmos parece ser um julgamento correto, visto que Sócrates - após aquele dizer que os sofistas não são professores de virtude - chama Ânito de adivinho, concedendo-lhe, discretamente, a razão. Em suma, descrevemos a participação de Ânito no diálogo, porque entendemos que essa personagem nos serve para reforçar a nossa compreensão sobre *phrónesis*, bem como para Platão fazer uma espécie de ensaio, a fim de introduzir a *orthè dóxa* nas investigações do *Mênon* enquanto um bem pertencente à *psykhé* humana - com características semelhantes à *epistéme* e nada inferior à mesma, em se tratando da correção de uma ação.

Não obstante isso, opinião correta e ciência podem até ter aquilo que é o mesmo, mas ao alguém falar de ambas, não quer dizer que este alguém esteja falando sobre a mesma coisa. No decurso dessa investigação, ao Platão mostrar que a opinião correta não é em nada um guia inferior à ciência no que respeita à ação humana, ele nos apresenta a discussão que certamente pode nos apontar a diferença existente nesses semelhantes. Não é no campo das ações humanas que encontraremos essa diferença entre opinião correta e ciência, visto que aquele cuja ação tiver como base, seja a opinião correta, seja a ciência, sempre será bem-sucedido. Essa diferença é feita após Mênon ser estimulado a exercitar o pensamento reflexivo, de modo que ele se pergunta, com espanto, sobre o porquê de “a ciência *ser* muito mais valorizada que a opinião correta e em que uma é diferente da outra¹¹⁰.”

Deste modo, pergunta Sócrates:

Sabes porque te espantas, ou devo dizer-te?
MEN. Dize, decididamente!

¹¹⁰ τούτου οὕτως ἔχοντος, ὅτι δὴ ποτε πολὺ τιμιωτέρα ἢ ἐπιστήμη τῆς ὀρθῆς δόξης, καὶ δι' ὅτι τὸ μὲν ἕτερον, τὸ δὲ ἕτερόν ἐστιν αὐτῶν. *Mênon*, 97d. Grifo nosso.

SO. Porque não prestaste atenção às estátuas de Dédalo¹¹¹. Mas provavelmente nem as há em vossa terra.

MEN. Mas a propósito de que dizes isso?

SO. Porque também elas, se não forem encadeadas, escapolem e fogem, ao passo que, se encadeadas, permanecem no lugar.

E então?

SO. Possuir uma das obras desse escultor, que seja solta, não vale grande coisa, como possuir um escravo fujão; com efeito, ela não permanece no lugar. Encadeada porém vale muito, pois muito belas são as obras? Mas a que propósito digo essas coisas? Pois também as opiniões que são verdadeiras, por tanto tempo quanto permaneçam, são uma bela coisa e produzem todos os bens. Só que não se dispõem a ficar muito tempo, mas fogem da alma do homem, de modo que não são de muito valor, até que alguém as encadeie por um cálculo de causa. E isso, amigo Mênon, é a reminiscência, como foi acordado entre nós nas coisas ditas anteriormente. E quando são encadeadas, em primeiro lugar, tornam-se ciência, em segundo lugar, estáveis. E é por isso que a ciência é de mais valor que a opinião correta, e é pelo encadeamento que a ciência difere da opinião correta.

MEN. Por Zeus, Sócrates, isso se semelha a algo assim!

SO. E no entanto também eu falo como quem não sabe, e sim como quem conjectura. Mas que a opinião correta é algo de tipo diferente que a ciência, certamente não me parece que conjecture; antes, se há uma coisa que eu afirmaria saber – e são poucas as que eu afirmaria saber –, uma, de qualquer forma, esta justamente, eu colocaria entre as coisas que eu sei¹¹².

Ao Sócrates fazer esta comparação entre a característica fugidia das estátuas de Dédalo e o aspecto fugaz das opiniões verdadeiras, o que nos chama atenção é justamente o fato de ele, volta e meia, estar sempre alertando a Mênon a prestar atenção (*prosékho*) nas coisas que estão sendo investigadas. Notamos que, voltar a atenção às opiniões corretas que compõem o conjunto daquilo que estiver sendo investigado é um requisito peremptório para o encontro e apreensão do mesmo¹¹³. Neste sentido, entendemos que *prosékho* deva funcionar como uma seta de duas pontas, posto que a

111 Personagem que, de acordo com a mitologia grega, arquitetou e construiu as velas do navio, o nível, bem como o Labirinto de Minos. Suas estátuas designam um novo período da escultura grega, livre dos cânones das *xaônas* primitivas). Certamente, Sócrates faz menção a essas estátuas pelo fato de as mesmas, diferente das estátuas primitivas, denotarem uma atitude marchante. PLATÃO, *Diálogos* - conf. nota 32. Trad. Jorge Paleikat, 1996. Além do *Mênon*, Dédalo também é citado por Platão em *Éutifron* (11b-c; 15b-c) e em *O Primeiro Alcibíades* (121a).

¹¹² ΣΩ. οἴσθα οὖν δι' ὅτι θαυμάζεις, ἢ ἐγὼ σοι εἶπω; ΜΕΝ. πάνυ γ' εἶπέ. ΣΩ. ὅτι τοῖς Δαιδάλου ἀγάλμασιν οὐ προσέσχηκας τὸν νοῦν: ἴσως δὲ οὐδ' ἔστιν παρ' ὑμῖν. ΜΕΝ. πρὸς τί δὲ δὴ τοῦτο λέγεις; ΣΩ ὅτι καὶ ταῦτα, ἐὰν μὲν μὴ δεδεμένα ἦ, ἀποδιδράσκει καὶ δραπετεύει, ἐὰν δὲ δεδεμένα, παραμένει. ΜΕΝ. τί οὖν δὴ; ΣΩ. τῶν ἐκείνου ποιημάτων λελυμένον μὲν ἐκτῆσθαι οὐ πολλῆς τινοσ ἄξιόν ἐστι τιμῆς, ὥσπερ δραπέτην ἄνθρωπον—οὐ γὰρ παραμένει—δεδεμένον δὲ πολλοῦ ἄξιον: πάνυ γὰρ καλὰ τὰ ἔργα ἐστίν. πρὸς τί οὖν δὴ λέγω ταῦτα; πρὸς τὰς δόξας τὰς ἀληθεῖς. καὶ γὰρ αἱ δόξαι αἱ ἀληθεῖς, ὅσον μὲν ἂν χρόνον παραμένωσιν, καλὸν τὸ χρῆμα καὶ πάντ' ἀγαθὰ ἐργάζονται: πολλὸν δὲ χρόνον οὐκ ἐθέλουσι παραμένειν, ἀλλὰ δραπετεύουσιν ἐκ τῆς ψυχῆς τοῦ ἀνθρώπου, ὥστε οὐ πολλοῦ ἄξιαί εἰσιν, ἕως ἂν τις αὐτὰς δήσει αἰτίας λογισμῶ. τοῦτο δ' ἐστίν, ὃ Μένων ἐταῖρε, ἀνάμνησις, ὡς ἐν τοῖς πρόσθεν ἡμῖν ὁμολόγηται. ἐπειδὴν δὲ δεθῶσιν, πρῶτον μὲν ἐπιστήμαι γίνονται, ἔπειτα μόνιμοι: καὶ διὰ ταῦτα δὴ τιμιώτερον ἐπιστήμη ὀρθῆς δόξης ἐστίν, καὶ διαφέρει δεσμῶ ἐπιστήμη ὀρθῆς δόξης. ΜΕΝ. νῆ τὸν Δία, ὃ Σώκρατες, ἔοικεν τοιοῦτοφ τινί. ΣΩ. καὶ μὴν καὶ ἐγὼ ὡς οὐκ εἰδὼς λέγω, ἀλλὰ εἰκάζω: ὅτι δὲ ἐστίν τι ἄλλοιον ὀρθῆ δόξα καὶ ἐπιστήμη, οὐ πάνυ μοι δοκῶ τοῦτο εἰκάζειν, ἀλλ' εἶπερ τι ἄλλο φαίην ἂν εἰδέναι—ὀλίγα δ' ἂν φαίην—ἐν δ' οὖν καὶ τοῦτο ἐκείνων θεῖην ἂν ὧν οἶδα. Μένων, 97d-98b. *Mênon*, 97d-98b.

¹¹³ Em nosso caso, a virtude.

alma de quem investiga, ao prestar atenção às opiniões corretas, certamente esteja mais próxima daquilo que se busca encontrar; por outro lado, se quem investiga está atento às opiniões corretas sobre a coisa pela qual se busca, *prosékho* ocupa a seta em seu sentido contrário, passando a nos dá a entender que tal coisa encontra-se encadeada (*dedeménon*) à alma, bem como pela alma da pessoa que investiga e que presta atenção.

Esse encadeamento não se dá pelas pelos mesmos estorvos que prendem as estátuas de Dédalo; tal proeza, conforme especifica o *Mênon*, e que para Platão é a reminiscência (*anámnēsis*), sobrechega-se através de um raciocínio causal. Sobre este ponto, Bluck diz que o raciocínio causal equivale a ascender o objeto de cognição a partir de uma instância que envolva um processo que vai dos particulares às Formas, relacionando o efeito à causa. Qualquer opinião correta, que se converta em *epistéme*, tem de estar submetida a um raciocínio causal, cujo trabalho participativo é sempre um processo de recordação. Assim, quanto mais recordação a pessoa tiver sobre essa opinião, tanto mais a causa será trabalhada. Ou seja, para a obtenção da *ousía* de uma coisa a partir de uma crença verdadeira, é necessário que esse processo dependa da reminiscência; o que proporcionaria a ascensão da alma à convicção interior. Neste caso, a melhor maneira de Mênon lembrar a natureza da virtude seria se ele continuasse tentando defini-la. Platão associa, aqui, a busca socrática pela definição à sua própria teoria da *anámnēsis*¹¹⁴.

Segundo Scott, ao Sócrates recorrer às estátuas de Dédalo, a fim de compará-las ao aspecto fugaz das opiniões corretas, o mesmo está se apropriando de uma metáfora, de maneira que seja mostrado que alguém pode deixar de acreditar em uma opinião correta em favor de crenças falsas. Para que isso não ocorra, Sócrates pensa que podemos alcançar a estabilidade ao encontrarmos a explicação para uma crença, que por sua vez envolve o processo de recordação. Mas como esses diferentes pontos – estabilidade, explicação e recordação – se encaixariam? Ao Sócrates se dirigir à noção de explicação, ele faz com que o discernimento entre opinião verdadeira e conhecimento gire em volta da diferença entre compreender o que é algo e o porquê de este algo ser assim¹¹⁵. É bem provável que Scott esteja formulando esses seus argumentos tendo como fundamentação a discussão entre Sócrates e Teeteto ocorrida no diálogo homônimo a essa última personagem; mais precisamente, no trecho em que Teeteto imagina “que o *conhecimento*

¹¹⁴ Bluck, *Plato's Meno*, 1961, págs. 31-32; 34; 44.

¹¹⁵ Scott, *Plato's Meno*, 2005, pág. 179.

é opinião verdadeira acompanhada de explicação e que opinião carente de explicação se encontra à margem do *conhecimento*”¹¹⁶.

Para Dixsaut, o raciocínio causal diz respeito à nossa reflexão sobre o motivo de termos dada opinião e não outra, bem como o porquê de essa opinião parecer verdadeira; ou seja, cessamos nossas afirmações, e passamos a questionar. Entretanto, no instante que conseguimos fundamentar uma opinião, somos capazes de compreender e fazer com que as pessoas entendam porque afirmamos o que afirmamos sobre determinada questão; aqui, não temos mais opinião sobre essa questão, e sim conhecimento. A alma, ainda conforme Dixsaut, ao fazer uma reflexão sobre as razões do discurso, faz com que essas razões derivem dela mesma, o que seria uma lembrança; neste caso, a reminiscência. Esta se encontra nos primórdios do conhecimento, não sendo a justificação de uma opinião correta¹¹⁷. Dixsaut certamente esteja associando o *Mênon* ao *Timeu*. Aqui, quando Timeu diferencia o gênero da intelecção do gênero da opinião verdadeira, ele afirma que “o primeiro é sempre acompanhado de uma justificação verdadeira, enquanto que o segundo é desprovido de justificação”¹¹⁸.

Em relação à tessitura desses três escólios, vemos que Bluck se posiciona de maneira mais restrita, porquanto ele se policia ao evitar emitir um juízo no que se refere à *epistémē* associada ao encadeamento das opiniões verdadeiras por um cálculo de causa – o que, para Platão, seria a reminiscência. Bluck apenas relaciona tal passagem à teoria das Formas, trabalhada nos diálogos platônicos certamente posteriores ao *Mênon*. Scott e Dixsaut ousam mais um pouco, de modo que ambos expressam o seu ponto de vista sobre o que possivelmente seja o conhecimento.

Mas, antes de irmos às nossas ponderações, é necessário que revisitemos e reiteremos o que os dois também disseram. Para Scott, a estabilidade – no caso, o conhecimento – se daria a partir do momento que encontrássemos explicação para uma crença, para uma opinião verdadeira, melhor dizendo; já Dixsaut, como dissemos, provavelmente esteja se ancorando ao *Timeu*. Para ela, a justificação de uma opinião verdadeira não é conhecimento – o que concordamos. No entanto, como ela diz que, a partir do momento que fundamentamos uma opinião, podemos compreender e fazer com que ou outros também compreendam o que afirmamos sobre dado assunto, Dixsaut - além

¹¹⁶ ἔφη δὲ τὴν μὲν μετὰ λόγου ἀληθῆ δόξαν ἐπιστήμην εἶναι, τὴν δὲ ἄλογον ἐκτὸς ἐπιστήμης. *Teeteto*, 201c-d. Trad. Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri. Grifo nosso.

¹¹⁷ Dixsaut, *Platon: Le désir de comprendre*, 2003, págs. 67-68.

¹¹⁸ 51e (καὶ τὸ μὲν αἰεὶ μετ’ ἀληθοῦς λόγου, τὸ δὲ ἄλογον).

do *Mênon* - que aparece a fórmula “conhecimento é uma opinião correta acompanhada de justificação” – deve estar se apropriando também do *Timeu*.

Como Bluck não estende o seu pensamento em relação à questão de o que seja o conhecimento em Platão, nossas observações serão direcionadas a Scott, bem como a Dixsaut. Os dois usam dois termos que nos chamam atenção, quais sejam: “explicação” e “justificação”. Seja a afirmação de que o conhecimento é explicação de uma opinião verdadeira, seja a afirmação de que o conhecimento é a manifestação sobre algo acompanhada de justificação verdadeira, à Sócrates, também faremos a seguinte pergunta: “será que conseguimos neste momento e neste dia aquilo de que, há tempo, muitos sábios andavam à procura e envelheceram sem ter descoberto?”¹¹⁹ O conhecimento, à *Timeu*, pode até ser o melhor dos remédios para a alma¹²⁰; mas o conhecimento não vem acompanhado de bula, semelhante ao que acontece com os remédios (para o corpo) de hoje em dia.

Não delongando muito com a ironia socrática, confessamos que tais argumentos não nos convencem. Justificação (do grego *dikaíosis*) e explicação (do latim *explicatio - onis*) são termos que se assemelham e que certamente se constituem somente através da linguagem, do discurso, por assim dizer. Se conhecimento fosse o que Dixsaut ou o que Scott afirma, o mesmo nada mais poderia ser do que outra opinião. E, para mostrar que o conhecimento não é essas coisas, é conveniente que recorramos ao próprio *Timeu*, bem como ao *Teeteto*. Neste, quando Sócrates aceita provisoriamente a inferência de Teeteto de que conhecimento seria opinião verdadeira acompanhada de explicação, entendemos que essa aceitação faça parte do exercício dialético, a fim de fazer com que, quem afirma – neste caso, Teeteto –, seja refutado posteriormente. E é exatamente o que Sócrates faz, após mostrar a Teeteto que todas as possibilidades de o conhecimento ser isso, que ele imagina que seria, foram findadas. Assim, Sócrates conclui o diálogo afirmando que “o conhecimento não será opinião verdadeira acompanhada de explicação”¹²¹.

Quanto à segunda objeção, pensamos da seguinte forma. Se, no *Timeu*, voltarmos somente um pouco em relação ao trecho desse diálogo que citamos há pouco - quando suspeitamos que Dixsaut estaria se apropriando dele, veremos que *Timeu* propõe aos seus

¹¹⁹ νῦν οὕτω τῆδε τῇ ἡμέρᾳ εἰλήφραμεν ὁ πάλαι καὶ πολλοὶ τῶν σοφῶν ζητοῦντες πρὶν εὐρεῖν κατεγύρασαν; *Teeteto*, 202d. Trad. Adriana Manuela Nogueira e Marcelo Boeri, 2001.

¹²⁰ Conf. *Crítias*, 106b. Trad. Rodolfo Lopes 2011.

¹²¹ ἀληθοῦς δόξης λόγος προσγιγνώμενος ἐπιστήμη ἂν εἴη. *Ibid.*, 210b.

interlocutores que seja que estipulado um limite, a fim de que seus discursos não se postergassem, bem como para que eles pudessem se concentrar apenas em aspectos decisivos. Assim, ao discorrer sobre os três gêneros – inteligível, *khóra* e sensível - que compõem o universo, o limite do qual Timeu propõe se refere a uma hipótese, posto que, em consequência, segue Timeu¹²²: “Se a inteligência e a opinião verdadeira são dois gêneros [...]”¹²³. E, para completar o nosso raciocínio, ele continua: Mas se, como a alguns parece, a opinião verdadeira não difere em nada da inteligência [...]”¹²⁴. Mais abaixo, é que Timeu afirma que o inteligível é sempre acompanhado de justificção verdadeira, coisa que não acontece com o sensível (a opinião verdadeira). Como vemos, o que Timeu afirma vem envolvido pela formulação de uma hipótese, bem como não define coisa alguma. Tal afirmação apenas serve tão somente para Timeu tentar mostrar que há diferença entre o inteligível e o sensível; distinguir uma coisa de outra, não implica dizer que se conhece tais coisas.

Mas se poderia, ainda assim, insistir e dizer que a afirmação, apesar de estar logo após a hipótese de Timeu, encontra-se desgarrada dessa hipótese; e, com isso, poderíamos repensar em relação ao que disse Dixsaut. Contudo, se voltarmos um pouco mais ao diálogo, veremos que o discurso de Timeu, sobretudo no que diz respeito à sua afirmação sobre o inteligível, tem seu sustento no campo das hipóteses. Assim, diz Timeu: “[...] E no que respeita aos deuses, seja esta a nossa invocação. No que nos toca, convém que os invoquemos para que vocês aprendam com facilidade e que eu exponha da melhor forma possível o que penso (*dianooumai*) sobre o assunto”¹²⁵. Como podemos observar, esse modo de pensar de Timeu, conforme o nosso primeiro capítulo - mais precisamente, na seção em que trabalhamos com *A República* -, encontra-se no âmbito da terceira seção da linha, isto é, na *diánoia*.

Em suma, essa ponderação que fizemos serve-nos para mostrar que, ao Sócrates abordar no *Mênnon* que as ciências se originariam na alma a partir de um raciocínio causal, ele não está dando margem para que pudéssemos pensar que ele estivesse definindo a *epistémē*; Sócrates apenas nos mostra a maneira pela qual se poderia estabelecer a distinção entre os semelhantes, isto é, entre a opinião verdadeira e a ciência.

¹²² Não citaremos todo o trecho, visto que o que queremos abordar, aqui, é que Timeu - ao propor um limite aos discursos - se apropria de uma hipótese.

¹²³ εἰ μὲν νοῦς καὶ δόξα ἀληθείης ἔστων δύο γένη [...]. *Timeu*, 50d.

¹²⁴ εἰ δ', ὡς τισιν φαίνεται, δόξα ἀληθείης νοῦ διαφέρει τὸ μηδέν [...]. *Ibd.*

¹²⁵ δὲ ἡμῖν εἰπεῖν. καὶ τὰ μὲν περὶ θεῶν ταύτη παρακεκλήσθω: τὸ δ' ἡμέτερον παρακλητέον, ἧ ῥᾶστ' ἂν ὑμεῖς μὲν μάθοιτε, ἐγὼ δὲ ἧ διανοοῦμαι μάλιστ' ἂν περὶ τῶν προκειμένων ἐνδειξαίμην. *Timeu*, 27d.

Diante de toda essa discussão, afinal, pudemos observar que, embora Sócrates tenha aparentemente se rendido aos comandos de Mênon, aquele nos dá indícios de que Platão, em sua sutileza, jamais abandona o seu método. É por meio de toda esse estratégia que Sócrates vai encurralando Mênon, a fim de fazer com que as contradições sejam proscritas de seu raciocínio. Imaginamos que este exercício seja um mecanismo, cujo objetivo é fazer com que determinada opinião correta se torne um pensamento de característica universal. A partir daí, poderíamos, no que respeita à virtude, defini-la; e, como isso, poderíamos aplicar tal definição a todas as outras coisas que com a virtude se assemelham.

Na parte última do trecho do *Mênon* ora em evidência, confessamos que o nosso raciocínio se encontra, digamos assim, truncado. Platão pode até estar fazendo com que as contradições de Mênon sejam eliminadas, mas as nossas incongruências ainda insistem em ir de encontro ao princípio pelo qual tentamos ser conduzidos. O motivo disto, é que o *Mênon* nos mostra que as opiniões corretas se tornam (*gígnontai*) ciências, bem como estáveis a partir do momento que são encadeadas. O que nos desassossega é a questão de o “tornar-se” da opinião correta estar atrelado à constituição da *epistéme*. Esse verbo nos passa impressão de movimento, além de nos passar a ideia de que “aquilo que se torna” seja passível de corrupção.

Apesar de nossa inquietação e desses questionamentos, sabemos que Platão não seria leviano, ao ponto de a sistematização de seu pensamento se mostrar inconsistente exatamente no que diz respeito à *epistéme* - além de já estarmos chegando ao final do *Mênon*. Se Sócrates citou as estátuas de Dédalo, quiçá seja retornando a elas, é que poderíamos nos desvencilhar desse embaraço. Essas estátuas, quando soltas, são comparadas a um escravo fujão. Ao que tudo indica, este mesmo escravo, uma vez encadeado, não perderia, no que concerne ao conceito do termo, o caráter “escravo”; o que comprometeria, neste caso, seria a qualidade deste escravo, de modo que ele se tornaria, agora, um escravo encadeado.

De maneira semelhante, isso também acontece com a “opinião correta”. Uma fugidia “opinião correta”, que fosse encadeada à alma humana, jamais deixaria de ser uma “opinião correta”; ela apenas mudaria a sua qualidade e passaria a ser uma “opinião correta” encadeada. Mas o termo “correta” já não seria uma qualidade da opinião? Daí as aspas amarrando ambas as palavras, uma vez que entedemos que, neste caso, “opinião” e “correta” são termos que - talvez devido a uma atividade de aglutinação e justaposição – coexistem, a fim de que seja formada uma ideia, enfim, um conceito. Poderíamos citar,

como exemplo, alguns substantivos compostos, presentes na Língua Portuguesa; eles, embora sejam provenientes de dois ou mais radicais, especificam apenas um único conceito.

Segundo Dixdsaut, se acaso houver a perda de uma opinião verdadeira, isso provavelmente aconteça de modo involuntário, uma vez que ninguém consente em ser privado daquilo que é bom. Não concordamos por completo com Dixsaut; o fato de não consentir em abster-se do que é bom, tudo bem; no entanto, privar-se alguém da opinião verdadeira de forma involuntária é algo que dissentimos. Alguém pode, muito bem, voluntariamente, privar-se da opinião verdadeira por simplesmente desconhecer a verdade e a correção de tal opinião, isto é, por ignorância. Klein entende que a instabilidade relacionada às opiniões corretas se dá pelo motivo de as opiniões das pessoas mudarem¹²⁶. De maneira diferente, entendemos que não é a opinião correta que muda, deixando de ser correta e passando a se tornar uma opinião não-correta, por exemplo; se há uma mudança, a mesma ocorre no imo da alma humana, de modo que são as pessoas que podem mudar de opinião. Afinal, ao Sócrates dizer que as opiniões corretas, quando encadeadas, tornam-se ciências, não há um comprometimento capaz de fazer com que haja certa mudança nessas opiniões.

Sendo assim, a questão de valor, levantada em relação à opinião correta e à ciência, não coloca uma sobreposição desta em detrimento daquela. Essa questão serve para fazer com que enxerguemos a diferença existente nos semelhantes – neste caso, ciência e opinião correta. As duas certamente se assemelham pelo fato de, no que concerne à ação humana, possuírem um mesmo caráter: ambas proporcionam o bem. Desse modo, entendemos que essa desvantagem que a opinião correta possui para com a ciência em relação à sua valorização, provavelmente se dê por um motivo pragmático. Apesar de elas serem equitativamente úteis e proveitosas, seria bem mais sensato, para alguém que quisesse praticar determinada ação correta, que este alguém seguisse por caminhos que tivessem a ciência como guia. Além do que, conforme dissemos em relação ao livro V de *A República*, Platão estabelece a diferença entre a opinião e o conhecimento, qual seja: aquele que se apropria do conhecimento, tem por objeto conhecer o ser; quanto à opinião, trata-se de um *dýnamis* que julga pelas aparências, e tem por objeto as múltiplas coisas, isto é, algo que se encontra entre o ser e o não ser¹²⁷. O primeiro, de acordo com

¹²⁶ Klein, *A commentary on Plato's Meno*, 1965, pág. 248.

¹²⁷ Conf. *A República*, 476c-480a.

o *Timeu*, “é gerado em nós através da aprendizagem”, enquanto que a opinião verdadeira “é-o pela persuasão”¹²⁸.

Muitos poderiam questionar, aqui, se a opinião verdadeira não poderia ter um valor maior em relação às meras opiniões. Mas parece que não é isso que se encontra em questão, e sim a forma como as opiniões em nossa alma são geradas – sejam essas opiniões verdadeiras ou não. Se a alma não tiver uma reflexão voltada para aquilo que *é* acerca das coisas que sobre as quais emitimos opiniões, essa alma certamente sempre se direcionará para a multiplicidade. Assim, tendo uma opinião verdadeira sobre alguma coisa, a alma, por estar voltada às múltiplas coisas, é quase que certeza que mudará de opinião; e a opinião verdadeira, ao que parece, se afugentará ao esquecimento.

De modo geral, Sócrates afirma saber que há uma diferença nesses dois bens (ciência e opinião correta). Entretanto, ao Sócrates apontar, em seu discurso, que essa diferença se caracteriza pelo motivo de as opiniões verdadeiras serem encadeadas na alma humana – tornando-se, com isso, ciências e estáveis -, parece-nos ser uma opinião que, ao momento, permeia a alma do mestre de Platão tendo como fundamento não a ciência - o saber -, mas, sim, o campo hipotético. Estaria Sócrates nos apontando o método que deveríamos seguir, a fim de capturarmos a virtude e, sendo assim, lidarmos com a mesma no campo epistêmico? Mas quais seriam as opiniões corretas sobre essa virtude? O melhor caminho, a fim de que fosse encontrada uma definição para a virtude, seria, então, começarmos por estabelecer a diferença entre a coisa cuja qual procuramos e as demais coisas que com tal coisa se assemelham?

No primeiro capítulo deste trabalho, ao afirmarmos que a pessoa que conduz uma investigação partindo de uma *hypóthesis* - e caminhando, não para o princípio, mas para a conclusão -, dissemos que a alma dessa pessoa raciocina através de ciências distintas da dialética; em razão disso, também afirmamos que essa alma, flertando com a *dóxa*, ainda se serve de poucas opiniões. Perguntamos, portanto, quais poucas opiniões seriam essas. Agora, como resposta, suspeitamos que essas opiniões são as opiniões corretas, cujas quais Platão nos afirma que, se encadeadas, tornam-se ciências e, conseqüentemente, estáveis. Não obstante essa nossa resposta, deparamo-nos com o desdobramento de nossa

¹²⁸ (τὸ μὲν γὰρ αὐτῶν διὰ διδασκῆς, τὸ δ' ὑπὸ πειθοῦς ἡμῖν ἐγγίγνεται). *Timeu* ainda diz “que todos os homens tomam parte” na opinião verdadeira, enquanto que “na inteligência só tomam parte os deuses e um reduzido número de homens” (καὶ τοῦ μὲν πάντα ἄνδρα μετέχειν φατέον, νοῦ δὲ θεοῦς, ἀνθρώπων δὲ γένος βραχὺ τι.), 51e. Certamente, esta pouca parcela de homens se trata dos filósofos. No que respeita à persuasão, imaginamos se tratar da persuasão patética, e não da persuasão didática, como iremos defender mais adiante.

inquirição anterior, de modo que agora perguntamos quais seriam as opiniões corretas, a fim de que pudéssemos capturar a natureza da virtude.

Talvez não sejamos capazes de, neste trabalho, fazer com que a virtude seja abrangida pela *epistémē*. No entanto, podemos afirmar que Platão, ao falar das opiniões corretas, o mesmo certamente está dizendo que essas opiniões se encontram numa posição que tem como encargo servir como fundamento de determinado raciocínio. Neste sentido, podemos dizer que, quando a alma lida, em seu raciocínio, com as opiniões corretas, a mesma está lidando com *hypóthesis*. Para melhor sustentarmos essa nossa afirmação, utilizamos como recurso um pequeno trecho do *Êutifron*, porquanto neste diálogo, ao Sócrates insistir para que a personagem Êutifron tenha disposição em dizer o que é a piedade (*ósion*), este prossegue da seguinte maneira:

Mas Sócrates, eu não sei como dizer-te o que penso. Pois o que propusemos como que sempre anda à nossa volta e não quer ficar parado num lugar em que possamos assentá-lo.

Sócrates – O que dizes, Êutifron, parece ser dito pelo meu antepassado, Dédalo¹²⁹. Se eu dissesse e sustentasse essas mesmas coisas, farias talvez pouco de mim, pois, pelo parentesco com ele, as minhas obras em palavras põem-se em fuga e não querem ficar no lugar em que alguém as ponha. Mas essa graça não se aplica aqui, porque as hipóteses são tuas, e não querem ficar quietas, como a ti mesmo parece¹³⁰.

De antemão, é preciso que deixemos explicado que Êutifron, antes de afirmar para Sócrates que não sabe mais o que pensar – visto que o que ele pensa em relação ao que foi proposto estar sempre em devir -, havia manifestado várias opiniões, a fim de conseguir definir a piedade. Parece que tais opiniões são certas, em relação à sua semelhança com a piedade; o que compromete o raciocínio de Êutifron, é que ele fica transitando em círculo, isto é, de opinião para opinião e, precipitada e equivocadamente, tenta pôr fim ao seu raciocínio, acreditando que já tenha definido a piedade. Sócrates, semelhante ao que fez no *Mênon*, recorre ao escultor Dédalo, de maneira que seja

¹²⁹ Em *O Primeiro Alcibíades* (120e-121a), Sócrates, a fim de mostrar que a sua ascendência e a de Alcibíades, diferentemente dos lacedemônios e do rei dos persas, não originam genuinamente a partir de Zeus, diz que eles são descendentes de Dédalo, que por intermédio com Hefesto (que é filho de Zeus), chega a Zeus; havendo aí, portanto, uma interrupção entre eles e Zeus.

¹³⁰ Εὐθύφρων - ἀλλ', ὃ Σώκρατες, οὐκ ἔχω ἔγωγε ὅπως σοι εἶπω ὁ νοῦ: περιέρχεται γάρ πως ἡμῖν αἰεὶ ὃ ἂν προθώμεθα καὶ οὐκ ἐθέλει μένειν ὅπου ἂν ἰδρυσώμεθα αὐτό. Σωκράτης - τοῦ ἡμετέρου προγόνου, ὃ Εὐθύφρων, ἔοικεν εἶναι Δαιδάλου τὰ ὑπὸ σοῦ λεγόμενα. καὶ εἰ μὲν αὐτὰ ἐγὼ ἔλεγον καὶ ἐτιθέμην, ἴσως ἂν με ἐπέσκωπτες ὡς ἄρα καὶ ἐμοὶ κατὰ τὴν ἐκείνου συγγένειαν τὰ ἐν τοῖς λόγοις ἔργα ἀποδιδράσκει καὶ οὐκ ἐθέλει μένειν ὅπου ἂν τις αὐτὰ θῆ: νῦν δὲ σαὶ γὰρ αἱ ὑποθέσεις εἰσὶν. ἄλλου δὲ τίνοσ δεῖ σκώμματος: οὐ γὰρ ἐθέλουσι σοὶ μένειν, ὡς καὶ αὐτῷ σοι δοκεῖ. Platão, *Êutifron*, 11b-c. Tradução de José Trindade Santos, 1993.

ênfatisado o aspecto fugaz das opiniões de Êútifron. Contudo, ao dizer que as opiniões (sobre a piedade) que não querem ficar quietas são de Êútifron, e não dele, Sócrates chama essas opiniões de hipóteses.

Se voltarmos nossa atenção ao que foi trabalhado durante nossa investigação sobre o livro VI de *A República*, vemos que Êútifron, por raciocinar a partir de hipóteses, ascende o seu grau de cognoscibilidade até o entendimento. Este, como sabemos, já se encontra no âmbito inteligível. No entanto, pelo fato de o raciocínio de Êútifron ainda se encontrar no entendimento, e não na inteligência, ele ainda se serve de algumas opiniões, que acreditamos serem as opiniões certas (ou ao menos a maioria delas) que, por seu turno, são hipóteses. É aqui que também se encontra o problema. Êútifron comete o mesmo equívoco ora cometido por aqueles – os geômetras, por exemplo – que raciocinam através de ciências que não a dialética, visto que ele, a partir de hipóteses, caminha para a conclusão de seu raciocínio; quando, na verdade, deveria dirigir o seu raciocínio para o princípio, de modo que o que se busca é definir a piedade. O fato de Êútifron se comportar assim, justifica a sua caminhada em círculo; logo, o que ele vir a concluir nada mais é do que mais uma de suas hipóteses.

Afinal, voltemos, porém, ao principal motivo de termos recorrido ao *Êútifron*. Assim o fizemos, de modo que pudéssemos reforçar a nossa compreensão de que Platão, no *Mênnon*, certamente esteja se referindo a *hypóthesis*, quando ele aborda a sua reflexão sobre a *orthè dóxa*. Sobre esta, Sócrates, em um consenso juntamente com Mênon, chega à conclusão de que a mesma, bem como a ciência fazem com que determinada pessoa guie corretamente as outras pessoas.

2.2 *Theía moíra*: a resposta de Sócrates à pergunta original de Mênon

Embora Sócrates e Mênon tenham levado a discussão à conclusão de que a ciência e a opinião correta são guias capazes de fazer com que alguém oriente corretamente as pessoas, o diálogo também nos mostra, ao menos interinamente, que a virtude “não é coisa que se ensina”; e, como vimos anteriormente, ela não é um bem abrangido pelo campo epistémico. “Logo, das duas coisas que são boas e proveitosas, uma delas é

descartada, e não haveria na ação política a ciência como guia”¹³¹. Apesar disto, somos do entendimento que, se os homens citados por Ânito - Temístocles, por exemplo –, em algum momento, guiam ou guiaram corretamente as cidades - e isso não se deve à ciência, mas antes a uma opinião correta -, é bem provável que este guiar corretamente não perdure por toda a administração desses homens, bem como não se estenda além de seus governos; porquanto o *Mênon* nos mostra que é somente através da ciência que tais governantes poderiam fazer com que outras pessoas aprendessem também a guiar corretamente as cidades. “Logo, não é por causa de uma sabedoria, nem por terem sido sábios, que tais homens guiaram as cidades [...]”¹³².

Enfim, ao ver que esses homens adquiriram sua virtude tendo como causa não a ciência, prossegue Sócrates:

Se não é graças à ciência, então, resta que é graças a uma feliz opinião? Servindo-se delas os políticos administram retamente as cidades, não sendo eles em nada diferentes, em relação ao compreender, dos pronunciadores de oráculos e dos adivinhos inspirados. Pois também estes, quando os deuses estão neles, falam com verdade, e mesmo muitas coisas, mas não sabem nada das coisas que dizem.

MEN. Há o risco de que seja assim.

SO. Não é verdade, Mênon, que é justo chamar divino esses homens, esses que, não tendo disso a inteligência, realizam com sucesso muitas e importantes coisas, entre as que fazem e as que dizem?

MEN. Perfeitamente.

SO. Logo, chamaríamos corretamente divinos tanto aqueles que ainda agora mencionamos, pronunciadores de oráculos e adivinhos inspirados, quanto todos, sem exceção, do gênero poético. E os políticos, não diríamos menos do que desses que são divinos e que os deuses estão neles, inspirados que são e possuídos pelo deus, quando, pela palavra, realizam com sucesso muitas e importantes coisas, sem nada saber das coisas que dizem¹³³.

Como vemos nesta citação, bem como na que a antecede, embora Sócrates esteja finalizando o diálogo dando uma resposta entusiástica e satisfatória a Mênon, notamos o tom irônico daquele transparecendo sobre seus argumentos. Assim, ele responde à

¹³¹ δυοῖν ἄρα ὄντων ἀγαθῶν καὶ ὠφελίμων τὸ μὲν ἕτερον ἀπολέλυται, καὶ οὐκ ἂν εἶη ἐν πολιτικῇ πράξει ἐπιστήμη ἡγεμών. *Mênon*, 99b.

¹³² οὐκ ἄρα σοφία τινὶ οὐδὲ σοφοὶ ὄντες οἱ τοιοῦτοι ἄνδρες ἡγοῦντο ταῖς πόλεσιν [...]. *Mênon*, 99b.

¹³³ οὐκοῦν εἰ μὴ ἐπιστήμη, εὐδοξία δὴ τὸ λοιπὸν γίγνεται: ἢ οἱ πολιτικοὶ ἄνδρες χρώμενοι τὰς πόλεις ὀρθοῦσιν, οὐδὲν διαφερόντως ἔχοντες πρὸς τὸ φρονεῖν ἢ οἱ χρησμοδοῖ τε καὶ οἱ θεομάντιες: καὶ γὰρ οὗτοι ἐνθουσιῶντες λέγουσιν μὲν ἀληθῆ καὶ πολλά, ἴσασι δὲ οὐδὲν ὧν λέγουσιν. MEN. κινδυνεύει οὕτως ἔχειν. ΣΩ. οὐκοῦν, ὦ Μένων, ἄξιον τούτους θεῖους καλεῖν τοὺς ἄνδρας, οἵτινες νοῦν μὴ ἔχοντες πολλὰ καὶ μεγάλα κατορθοῦσιν ὧν πράττουσι καὶ λέγουσι; MEN. πάνυ γε. ΣΩ. ὀρθῶς ἄρ' ἂν καλοῖμεν θεῖους τε οὓς νυνδὴ ἐλέγομεν χρησμοδοῦς καὶ μάντιες καὶ τοὺς ποιητικοὺς ἅπαντας: καὶ τοὺς πολιτικοὺς οὐχ ἥκιστα τούτων φαίμεν ἂν θεῖους τε εἶναι καὶ ἐνθουσιάζειν, ἐπίπνους ὄντας καὶ κατεχομένους ἐκ τοῦ θεοῦ, ὅταν κατορθῶσι λέγοντες πολλὰ καὶ μεγάλα πράγματα, μηδὲν εἰδότες ὧν λέγουσιν. *Mênon*, 99b-d.

pergunta inicial do *Mênon* à maneira que melhor aprazível seja ao discípulo de Górgias; mas vemos que Sócrates insiste em não abrir mão de procurar, através e nas coisas que com a virtude se assemelham, aquilo que é o mesmo. Prova disto, talvez seja a substituição do termo *epistéme*, ora por *sophía*, ora por *noûn*. Apesar de serem termos diferentes, certamente é buscando através deles que encontraremos o caráter essencial capaz de nos possibilitar o encadeamento da opinião correta sobre a definição da virtude. Ora, se a ciência é um saber e, como podemos notar, o *Mênon* de certa forma nos convida a fazermos uma análise sobre a mesma, podemos afirmar que o pensamento platônico, aqui, ocupa uma posição elevada em relação à ciência? Desse modo, podemos também asseverar que há a reflexão do saber sobre um saber e, com isso, é-nos permitido dizer que no pensamento de Platão existe algo que poderíamos chamar de “meta-saber”?

Sócrates compara os políticos que administram com justiça as cidades aos pronunciadores de oráculos, aos adivinhos inspirados e àqueles do gênero poético, alegando que, todos eles, embora falem com verdade, não possuem o saber sobre o que fazem e o que dizem; ou seja, esses indivíduos, sem o uso da inteligência, mas tendo a palavra como mecanismo principal, são bem-sucedidos em relação às coisas que dizem e ao que fazem. Estamos nos atentando a isto, por quê? Porque, mais uma vez, observamos que Sócrates é fiel ao método investigativo que propôs a *Mênon* à busca da virtude, visto que podemos classificar essas pessoas em um único gênero: o da persuasão. Não possuindo o saber sobre as coisas, é pela palavra que esses indivíduos persuadem e convencem as pessoas de cujas quais eles são guias.

Refletindo a partir Milhaud, podemos entender que aquele que acredita e segue uma opinião verdadeira, tem essa postura de maneira impensada e por mera persuasão - as coisas não vão a ele por demonstração¹³⁴. É preciso que façamos, todavia, uma observação, a fim de justificarmos sobre que tipo de persuasão estamos nos referindo. Para tanto, faremos uma alusão ao *Górgias*¹³⁵, já que Platão, nesta obra, faz uma distinção entre dois tipos de persuasão, quais sejam: a persuasão didática e a persuasão cuja ferramenta é a oratória. No que se refere à primeira, é um tipo de persuasão que tem a sua origem na ciência. Assim, o indivíduo que pela persuasão didática é envolvido, carrega consigo o saber, ou seja, é uma pessoa que sabe – ou ao menos busca encontrar o saber; quanto à oratória, a mesma é uma espécie de persuasão que, sem o saber, tem como

¹³⁴ *Les Philosophes-Géomètres de La Grèce*, 1976, pág. 233.

¹³⁵ 453e-454e. Trad. Jaime Bruna 1989.

fundamento a crença. Esta carrega em sua natureza uma dualidade que, a depender, pode ser nóxica; existe uma crença verdadeira, bem como uma crença falsa.

Nesta perspectiva, se acaso determinada pessoa, em sua ação, basear-se por uma crença verdadeira, tudo bem, ela será bem-sucedida nesta ação; do contrário, ao ter como base uma crença não-verdadeira sobre alguma coisa, sua ação será sinônimo de malogro e, como isso, as consequências certamente não serão das melhores. Coisa que não acontece com a ciência, porquanto a mesma sempre é verdadeira. Afinal, aquele que se apropria da persuasão didática, assim o faz apropriando-se e exercitando o intelecto; já a pessoa que conduz ou se deixa ser conduzida pela persuasão da oratória, apenas desperta, pela palavra, o estado enternecedor da alma¹³⁶.

Muitos poderiam aqui nos questionar e dizer que estamos equivocados, posto que eles podem ter o entendimento de que a persuasão seja simplesmente uma técnica voltada à comunicação que implica na aplicação de mecanismos capazes de estimular o sistema emocional das pessoas e, com isso, não proporcionaria inteligência àquele que por ora fosse persuadido. Antes que exerçam tal julgamento, pedimos, contudo, para que atentem ao final do *Mênon*, no instante que Sócrates pede para que Mênon, persuadido, persuade Ânito também: “tu, porém, destas coisas de que estás persuadido, persuade também este teu anfitrião, Ânito, para que fique mais calmo. Pois, se o persuadires, terás prestado um serviço também aos atenienses”¹³⁷. Bem, não podemos dizer ao certo que Sócrates tenha de fato persuadido Mênon; mas que ele tentou persuadi-lo, sobre isto, temos a certeza de que tentou. E o Sócrates do *Mênon* não parece ser um indivíduo cuja personalidade fosse desprovida de inteligência. Logo, se Sócrates tentou ou de fato persuadiu Mênon, ele assim o fez se apropriando da persuasão didática.

Quanto a Ânito, embora não apareça diretamente mais à discussão, o mesmo, provavelmente, continua com os ouvidos bem atentos à interlocução de Sócrates. Aquele, conforme as palavras de Mênon – “E bem parece, Sócrates, que falam corretamente. Entretanto, talvez Ânito aqui esteja se molestando com o que dizes”¹³⁸ –, parece ter sido

¹³⁶ Podemos recorrer, novamente, ao próprio *Timeu* (47e-48a), a fim de mostrar que há, sim, persuasão didática. Neste diálogo, a personagem homônima ao mesmo, ao descrever para Sócrates como o universo foi gerado, diz que tal geração se deu a partir de “uma mistura engendrada por uma combinação de Necessidade Intelecto” (μεμειγμένη γὰρ οὖν ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη:). Este, como domina a Necessidade, tem como função persuadi-la, de modo que ela oriente ao “melhor” (βέλτιστον) as coisas que devêm. Afinal, segundo o *Timeu*, o universo se constituiu porque a Necessidade se rendeu a uma “persuasão racional”. Não ostante, não nos aprofundaremos em relação esse tema, visto que recorreremos ao *Timeu* somente para reforçar a nossa defesa sobre a persuasão ditática.

¹³⁷ σὺ δὲ ταῦτά ταῦτα ἄπερ αὐτὸς πέπεισαι πείθε καὶ τὸν ζένον τόνδε Ἄνυτον, ἵνα πράοτερος ᾖ: ὡς ἐὰν πείσῃς τοῦτον, ἔστιν ὅτι καὶ Ἀθηναίους ὀνήσεις. *Mênon*, 100b.

¹³⁸ καὶ φαίνονταί γε, ὃ Σώκρατες, ὀρθῶς λέγειν. καίτοι ἴσως Ἄνυτος ὄδε σοι ἄχθεται λέγοντι. *Mênon*, 99e.

afetado pela misofonia e, com isso, talvez não tenha gostado de ouvir Sócrates dizer que as mulheres e os lacedemônios assemelham os políticos (considerados bons) a homens divinos, bem como não ter gostado de ouvir de Sócrates que tais homens (os políticos) não possuem inteligência no que respeita às suas ações para com a *pólis*.

Scott, ao questionar se Sócrates está sendo sincero ou irônico para com os políticos, diz que o motivo da raiva de Ânito, é que talvez Sócrates não esteja tecendo nenhum elogio aos políticos - que Ânito tanto admira, e que acredita também ser um deles. Mas isso não significa que Sócrates esteja negando um possível sucesso obtido por esses políticos; quiçá Ânito tenha se sentido ofendido pelo motivo de Sócrates dizer que tais políticos não possuem inteligência. Não obstante isso, para Scott, ao Sócrates afirmar que os políticos atenienses guiaram de maneira correta suas cidades através de uma crença verdadeira, isso é uma alegação fundamental à estrutura lógica da conclusão do *Mênon*; sem essa alegação, boa parte das últimas dez páginas do diálogo seria redundante. Sócrates estabelece o problema de que os políticos, no que respeita à virtude, foram bem-sucedidos, mas não conseguiram transmiti-la a ninguém. É a esse problema, que Sócrates introduz como solução a distinção entre opinião correta e ciência. Neste sentido, Scott sustenta que, apesar de a conclusão do *Mênon* parecer ser algo provisório, ele não vê nisto motivos para afirmar que o final do diálogo – só porque especifica que a virtude pertence aos políticos devido a uma concessão divina – seja irônico ¹³⁹.

Sobre este ponto, Bluck entende que Platão trabalha com seriedade, ao sugerir haver uma espécie de virtude humana que tenha como base a opinião correta. Platão certamente esteja pensando na possibilidade de a virtude ser ensinada ou produzida de outra maneira; semelhante ao que ele propõe em *A República*¹⁴⁰, ao supor que os guardiões seriam capazes em fundir seus cidadãos. De forma contrária ao que pensa Scott, segundo Bluck, é claro que há ironia quando Platão conclui o *Mênon*. E Bluck aponta três razões para isto: a afirmação de que os estadistas atenienses não possuem inteligência é uma conclusão capaz de abespinhar qualquer pessoa que faça parte da moralidade convencional - sobretudo os políticos que, assim como Ânito, consideram, como exemplo de retidão os heróis do glorioso passado de Atenas. Comparar os políticos aos adivinhos inspirados e aos poetas é algo que denota a ideia de que esses políticos são ultrajantes; o segundo motivo é, que, em um trecho anterior, Ânito afirma que Sócrates está sendo calunioso – “Sócrates, parece-me que levemente falas mal das pessoas. Em realidade,

¹³⁹ Scott, *Plato's Meno*, 2005, págs. 189-193.

¹⁴⁰ 500d.

eu te aconselharia, se te dispõe a dar-me ouvidos, que tenhas cuidado”¹⁴¹ -; o terceiro motivo - de que a conclusão de Sócrates no *Mênon* está sendo irônica - e não menos interessante, encontra-se no *Górgias*¹⁴², quando Sócrates mostra para Cálicles – e este concorda – vários dos estadistas que são tidos como responsáveis por muitos males causados aos cidadãos atenienses¹⁴³. Dentre os estadistas citados por Sócrates no *Górgias*, temos Temístocles que, sendo submetido ao ostracismo, foi banido da vida política por pelo menos dez anos. Esse político, é o mesmo Temístocles citado no *Mênon* durante a discussão ocorrida entre Sócrates e Ânito, a fim de saber se os políticos, tidos como insignes homens bons, souberam transmitir a virtude aos seus sucessores – sobretudo aos seus filhos.

Se, no *Mênon*, o estadista Temístocles é afamado como homem bom, enquanto que no *Górgias*, esse mesmo político é considerado uma ignomínia aos seus concidadãos, estaremos, aqui, diante de uma contradição cometida por Platão - a não ser que o filósofo ateniense, ao citar o estadista Temístocles em ambas as obras, esteja se apropriando da ironia socrática em pelo menos uma delas. E tudo indica que Platão se apodera da ironia não no *Górgias*, mas ao abordar Temístocles nas passagens do *Mênon*. À vista disso, diferente do que pensa Scott, preferimos concordar com Bluck, uma vez que também entendemos que há fortes indícios de que Sócrates esteja sendo irônico, quando afirma que os políticos que são considerados bons têm a virtude devido a uma concessão divina.

De todo modo, parece também haver uma provocação socrática – semelhante à anterior provocação de Sócrates, ao este dizer a Ânito que os sofistas são os possíveis mestres de virtude -, quando são introduzidos os discursos das mulheres - e, de maneira geral, dos lacedemônios -, como forma de referenciar elogios a um homem bom. A provocação irônica parece ter colocado a sofística de *Mênon* e a política de Ânito sob o julgamento das mulheres da cidade adversária de Atenas, isto é, das mulheres espartanas. Isto pode ser justificado a partir de *O Primeiro Alcibíades*, quando Sócrates afirma que a personagem Alcibíades convive com a pior categoria de ignorância – uma vez que o jovem moço se atira à política antes mesmo de receber qualquer instrução.

Desse modo, Sócrates faz uma comparação entre os atenienses e os lacedemônios (como, também, os persas), a fim de mostrar a superioridade destes em detrimento

¹⁴¹ ὃ Σώκρατες, ῥαδίως μοι δοκεῖς κακῶς λέγειν ἀνθρώπους. ἐγὼ μὲν οὖν ἂν σοι συμβουλεύσαιμι, εἰ ἐθέλεις ἐμοὶ πείθεσθαι, εὐλαβεῖσθαι: *Mênon*, 94d.

¹⁴² 515d-516e.

¹⁴³ Bluck, *Plato's Meno*, 1961, pág. 38-39.

daqueles, em tudo se falando – sobretudo no que diz respeito à educação política. Afinal, parece que Sócrates recorre à imagem das mulheres espartanas, de modo que seja mostrada excelência paidêutica mesmas – coisa da qual Mênon e Ânito, semelhantes ao jovem Alcibíades, certamente são bem carentes. Assim, no que concerne à virtude política, as mulheres espartanas têm mais acerto sobre a indicação de seu caminho do que Mênon e Ânito juntos – o que parece ser bem humilhante para ambos, mormente para o político ateniense Ânito. Portanto, a falta de instrução política é um mal que não se limita ao jovem Alcibíades; ela parece se estender e atingir, também, essas duas personalidades do *Mênon*¹⁴⁴.

Neste sentido, guiar-se pelas opiniões que têm a crença como origem, e sempre ser bem-sucedido em seus discursos e em suas ações, é justo dizer que determinado político dispõe de um deus dentro de si. Ainda assim, diferente daquele que tem a opinião correta (sem o saber) sobre o caminho que o conduz até Larissa, preferimos lançar mão da inteligência e, deixando a divindade àqueles que se baseiam apenas pelos princípios da crença, envolvermo-nos pela persuasão didática. Deste modo, tendo em vista que Larissa é uma cidade, a opinião correta sobre o caminho que conduz determinada pessoa até tal cidade é uma construção de julgamentos entrelaçada ao âmbito sensível.

Consoante a isso, Dixsaut pensa que a verdade de uma opinião tem sua origem na percepção, no acaso ou na crença. A opinião correta, portanto, pode até ter algo bom no que se refere às suas consequências; contudo, nenhuma opinião, independente de que seja verdadeira ou não, tem valor em si mesma. A verdade de uma opinião, para Dixsaut, não é intrínseca à mesma. Sendo assim, aquilo que é verdadeiro na opinião é antagônico a um predicado lógico. Uma vez que as expressões de nossas opiniões são verdadeiras, sua verdade tem uma origem ilógica¹⁴⁵.

Emitir uma opinião, portanto, sobre o possível caminho que nos conduzirá até a virtude, não nos mostra ser uma apreciação que tem as percepções sensíveis como esteio. Imaginar o caminho capaz de nos levar à virtude parece ser algo que, se não nos tira por completo desse campo sensível, ao menos nos distancia do mesmo, bem como nos dissuade de imaginarmos que o caminho para a virtude possua as mesmas características (sensíveis) do caminho para Larissa.

¹⁴⁴ Sobre este diálogo platônico mencionado, conferir *O Primeiro Alcibíades*, 118b-124a. Tradução de Carlos Alberto Nunes, 1975.

¹⁴⁵ Dixsaut, *Op. cit.*, 2003, pág. 68.

Sócrates, ao final do *Mênon*, não define a virtude; ele discorre sobre a maneira como este bem se origina na alma daquele que não possui inteligência; isto se dá pelo uso da opinião correta, que lhe é proporcionada através de uma benesse divina - e não por natureza ou muito menos ensinada.

Deste modo, segue o raciocínio de Sócrates:

Mas se nós, agora, em toda essa discussão, pesquisamos e discorremos acertadamente, a virtude não seria nem por natureza nem coisa que se ensina, mas sim por concessão divina, que advém sem inteligência àqueles aos quais advenha. A não ser que, entre os políticos, algum houvesse tal que fosse capaz de tornar outrem político. E, se o houvesse, quase que se poderia dizer ser ele entre os vivos tal como disse Homero ser Tirésias entre os mortos, dizendo sobre ele que *é como sábio entre os que estão no Hades, os outros são como sombras que se agitam*. Da mesma maneira, também aqui, um tal homem, por assim dizer, seria como uma coisa verdadeira ao lado de sombras, no que se refere à virtude¹⁴⁶.

Sócrates, sendo fiel ao discípulo de Górgias, apenas responde à primeira pergunta feita por Mênon - de que maneira a virtude se produz na alma humana. Melhor dizendo, ele responde sobre de que modo a virtude se produz na alma daquelas pessoas que - no que respeita às ações humanas - têm como guia a opinião correta, e não a ciência. Entrementes, essa resposta, longe de ser uma asseveração cujo sustento é a verdade, parece ser apenas mais uma hipótese feita por Sócrates; hipótese esta, que tem como contrapeso o argumento de haver, entre os políticos, alguém com a possibilidade de ensinar a virtude.

Com essa hipótese final, Sócrates parece ter nos mostrado as duas pernas pelas quais a democracia helênica é conduzida. A primeira é um esteio pertencente à maioria dos políticos que, com toda a sua demagogia e persuasão patética, apascenta aos seus concidadãos; a outra perna, notavelmente menor, aponta-nos à possibilidade de o político - tendo como égide o saber - melhor conduzir as pessoas. Platão certamente esteja se referindo ao próprio Sócrates como o possível mestre da virtude política. Isto pode ser melhor constatado no *Górgias*, quando Sócrates acredita ser um dos poucos atenienses, senão o único, “a cultivar a verdadeira arte política”¹⁴⁷. Não obstante isso, é devido a essa

¹⁴⁶ οὐδὲν μέλει ἔμοιγε. τούτῳ μὲν, ὃ Μένων, καὶ αὐτὸς διαλεξόμεθα: εἰ δὲ νῦν ἡμεῖς ἐν παντὶ τῷ λόγῳ τούτῳ καλῶς ἐζητήσαμεν τε καὶ ἐλέγομεν, ἀρετὴ ἂν εἴη οὔτε φύσει οὔτε διδακτὸν, ἀλλὰ θεῖα μοῖρα παραγινομένη ἄνευ νοῦ οἷς ἂν παραγίγηται, εἰ μὴ τις εἴη τοιοῦτος τῶν πολιτικῶν ἀνδρῶν οἷος καὶ ἄλλον ποιῆσαι πολιτικόν. εἰ δὲ εἴη, σχεδὸν ἂν τι οὗτος λέγοιτο τοιοῦτος ἐν τοῖς ζῶσιν οἷον ἔφη Ὅμηρος ἐν τοῖς τεθνεῶσιν τὸν Τειρεσίαν εἶναι, λέγων περὶ αὐτοῦ, ὅτι οἷος πέπνυται τῶν ἐν Ἅιδου, τοὶ δὲ σκίαι ἀίσσουσι. ταῦτόν ἂν καὶ ἐνθάδε ὁ τοιοῦτος ὡσπερ παρὰ σκιάς ἀληθὲς ἂν πρᾶγμα εἴη πρὸς ἀρετήν. *Mênon*, 99e-100a. Grifo da tradutora.

¹⁴⁷ οἶμαι μετ’ ὀλίγων Ἀθηναίων, ἵνα μὴ εἶπω μόνος, ἐπιχειρεῖν τῇ ὡς ἀληθῶς πολιτικῇ τέχνῃ. *Górgias*, 512d.

desproporção em ambas as pernas, que podemos perceber o aspecto claudicante em que caminha a democracia.

Diante disto, podemos observar que Platão é um filósofo que certamente se encontra um passo à frente de seu tempo. Parece que ele, através do *Mênon*, está fazendo uma crítica à *politiké* de sua época, tendo em vista que a ação desta pode até abranger a todos os cidadãos, mas não engloba a todas as pessoas. E, ao mesmo tempo que Platão levanta a sua crítica, ele também parece propor um modelo político cujo fundamento fosse estabelecido de maneira sólida, e não algo que se baseasse em opiniões corretas que, devido ao seu estado desertor, certamente proporcionam instabilidade à administração da *pólis*. Isto é, Platão aparenta estar tentando colocar, diante de nós, leitores do *Mênon*, um ideal político que tivesse como âmago a *epistéme*. Sobre esta, Platão desenvolve, aqui no *Mênon*, um pensamento bem compendioso. Mas esse aspecto conciso do pensamento platônico não aparenta ser ausência de compreensão amadurecida sobre a *epistéme*. Ao que tudo indica, Platão certamente se apropria dessa obra, de modo que nos seja mostrado que ele encontra nas opiniões corretas o contraponto perfeito à costura de seu possível posterior ponto de vista sobre a *epistéme*¹⁴⁸.

Neste sentido, Platão não estaria negando a ciência ao afirmar que a mesma, ao momento, ausenta-se da ação política. Ao falar que os políticos são bem-sucedidos por causa da opinião correta, quiçá ele esteja reforçando o fracasso da democracia em seu período coetâneo - um político pode até ser sempre bem-sucedido em suas ações ao possuir uma opinião correta sobre as mesmas, mas nem sempre esse mesmo político possuirá opiniões corretas acerca suas ações. Iria Platão, após o *Mênon*, propor uma epistemologia política, de modo que o governante melhor pudesse guiar as ações humanas?

Em linhas gerais, entendemos que Platão, ao procurar saber se a virtude é coisa que se ensina, apresenta para os leitores do *Mênon* o aspecto empírico da investigação. De acordo com o discutido, podemos afirmar que Platão tenta nos mostrar que, procurar saber se a virtude é passível ou não de ensinamento meramente a partir da formulação de uma hipótese sem prosseguir ao princípio – e tomemos aqui a hipótese formulada por Sócrates e *Mênon* -, é fazer do entendimento, e não a inteligência, o guia de uma investigação que procura encontrar aquilo que é. Agir assim, é mergulhar-se no equívoco

¹⁴⁸ Possivelmente, em *A República*.

de tomar aquilo que se assemelha à virtude, não por aquilo que de fato se assemelha, mas antes pela própria virtude.

Diante disso, estaria Sócrates, semelhante aos geômetras descritos em *A República*, desviando-se do âmbito inteligível e conduzindo sua investigação ao campo sensível? É que, ao momento, parece que Sócrates e Mênon não somente tomaram de empréstimo o método de hipótese responsável por guiar as investigações de um geômetra; eles se comportaram enquanto tal. Estaria Sócrates, também, equivocando-se ao propor o exame sobre a virtude a partir de uma hipótese dos geômetras, ou este procedimento serviria apenas para guiar e fazer com que Mênon ascendesse o seu pensamento àquilo que é, no que respeita à virtude?

Não obstante isso, voltemos ao começo deste nosso trabalho, quando suspeitamos de que Platão, tão logo inicia o *Mênon*, estivesse nos emprazando a inquirir, bem como a investigar algo que, possivelmente, fosse anterior ao próprio diálogo. De fato, existe algo que o antecede. Trata-se da própria pergunta; isto é, antes do questionamento primário de Mênon – que consiste sobretudo em querer saber se a virtude é coisa que se ensina -, há aquilo que o sobrepuja, qual seja: “O que é a virtude?” Assim, como bem conclui o diálogo, o certo é que teremos de, primeiro, conhecer a virtude, para, posteriormente, procurar saber se a virtude pode ou não ser ensinada¹⁴⁹. Neste intuito, o que nos cabe ao momento é, portanto, aprofundarmo-nos ainda mais em nossa investigação, de maneira que não percamos de vista o que o *Mênon* tem de melhor a nos passar sobre a busca pela virtude.

¹⁴⁹ τὸ δὲ σαφὲς περὶ αὐτοῦ εἰσόμεθα τότε, ὅταν πρὶν ᾧτινι τρόπῳ τοῖς ἀνθρώποις παραγίγνεται ἀρετή, πρότερον ἐπιχειρήσωμεν αὐτὸ καθ’ αὐτὸ ζητεῖν τί ποτ’ ἔστιν ἀρετή. *Mênon*, 100b.

CONCLUSÃO (uma hipótese)

No bojo deste trabalho, propusemos uma leitura do *Mênon*, mas cuja investigação fosse concentrada somente a partir de 86e, visto que gostaríamos de fazer eco aos anseios de Mênon para que, desse modo, pudéssemos analisar a sugestão de Sócrates em investigar, a partir de uma *hypóthesis* dos geômetras, a possibilidade de a virtude ser ensinada. De todo modo, tendo em vista que o problema se desdobra para a questão da *orthè dóxa*, propusemos, também, tentar compreender, no *Mênon*, a relação entre *phrónesis*, *epistéme*, *hypóthesis* e *orthè dóxa*.

No que se refere à investigação a partir de uma hipótese dos geômetras – a fim de saber se a virtude pode ser ensinada –, buscamos estabelecer a compreensão platônica sobre *hypóthesis* fazendo uma associação entre o *Mênon* e o livro VI de *A República*. Além disso, como Platão – ao abordar a proposta em, a partir de uma hipótese, investigar a possibilidade de a virtude ser ensinada – também se apropria do termo *Khórion*, fizemos uma relação entre o *Mênon* e o *Timeu*, visto que *khórion* é um morfema cuja raiz é congênere à do termo *khóra*, que é abordado no *Timeu*. Fizemos essa viabilidade entre o *Mênon* e outros diálogos platônicos também; todavia, por entendermos que, no momento, o *Timeu* e *A República* são de fundamental importância para o perfazimento de nossa compreensão, enfatizamos agora somente essas duas obras.

Mas iremos por partes. De modo sumário, em se tratando de *phrónesis*, bem como da sua relação com *epistéme*, pudemos, a partir deste trabalho, tecer algumas considerações. Suspeitamos o fato de termo *phrónesis* ser interpretado, conforme a tradução do *Mênon* que utilizamos, enquanto “Compreensão”. Deste modo, preferimos, ao citarmos esse termo, grafá-lo simplesmente de maneira transliterada; isto é, *phrónesis*. Assim, fomos em busca em tentar compreender qual o sentido de *phrónesis* ao Platão utilizá-lo, uma vez que também questionamos e objetamos o fato de muitos interpretarem *phrónesis* enquanto sinônimo de *epistéme*. Compreendemos, todavia, que são termos que, embora se assemelhem, não possuem uma relação sinonímica. Neste sentido, enfatizamos a importância da inserção de *Ânito* ao diálogo para que pudéssemos compreender o sentido de *phrónesis* ao esse termo ser utilizado por Platão no *Mênon* – visto que *Ânito* representa o caráter empírico da investigação. E, como pudemos notar, a utilização de *phrónesis* no *Mênon* encontra-se associada à ação política; portanto, se temos de dar um significado ao termo *phrónesis* utilizado no diálogo, dizemos que *phrónesis* diz respeito a um saber que tem a sua constituição a partir do uso da *epistéme* em coexistência com a

ação humana; *phrónesis* seria, digamos assim, a junção do saber teórico (a *epistémē*, por que não?) com o saber prático; *phrónesis* seria um “saber-fazer”. Neste caso, *phrónesis* estaria mais associada à inteligência (*noesis*) - conforme aparece no final do diálogo -, do que com a própria *epistémē*.

Outro imbróglio do qual tentamos nos desvencilhar, diz respeito à relação entre *epistémē* e *orthè dóxa*. A princípio, vimos que a inclusão de Ânito ao diálogo é importante também para que Platão possa caminhar o seu raciocínio para a compreensão de *orthè dóxa* enquanto um bem da alma humana - no que refere à correção da ação - semelhante à *epistémē*. Embora possuam aquilo que é o mesmo, entendemos que, ao falarmos de ciência e de opinião correta, isso não quer dizer, todavia, que estejamos falando da mesma coisa. Desse modo, vimos que Sócrates supõe que a diferença entre ambas (e somente a diferença, uma vez que Sócrates não define a *epistémē* no *Mênon*, como muitos pensam) se dá a partir do momento que encadeamos as opiniões corretas através de um raciocínio causa. Essas opiniões, doravante, tornam-se ciências, bem como estáveis. Neste sentido, dissemos que o indivíduo que pela opinião correta é orientado, deixa-se ser levado pela persuasão patética, cuja origem se dá na crença; já aquele que tem como base a *epistémē*, é orientado pela persuasão didática; ou seja, é uma pessoa que sabe. Assim, defendemos que muitas pessoas valorizam a ciência em detrimento da opinião correta, devido a uma questão pragmática; é mais confiável e útil seguir aquele que possui o saber, do que seguir o que carrega consigo somente uma opinião correta.

A outra situação, não menos importante e também não muito fácil em compreendermos, trata-se da relação entre *hypóthese* e *orthè dóxa*. No entanto, antes de expressarmos aqui o que compreendemos no que diz respeito a essa relação, é necessário que falemos, primeiro, sobre o que pudemos entender, quando Platão recorre a uma hipótese geométrica no *Mênon*. É no livro VI de *A República*, que encontramos suporte para termos a noção sobre o que Platão tenta nos passar ao propor que a investigação sobre a virtude no *Mênon* continue a partir de uma hipótese. Desse modo, o nosso entendimento sobre “hipótese” tem como base a analogia da linha e se constitui da seguinte maneira.

As hipóteses, na alma humana, concentram-se junto ao grau de cognoscibilidade chamado entendimento (*diánoia*). A opinião e a ciência são poderes que versam, cada uma, sobre seus distintos objetos. Assim, visto que o entendimento é também um *dynamis*, o mesmo também versa sobre algum objeto; desse modo, o entendimento só pode ter por objeto versar sobre as hipóteses. Neste sentido, podemos dizer que, se as

hipóteses se concentram na alma daqueles que possuem entendimento, elas também estão em uma posição intermediária, ou seja, entre a opinião e a inteligência. As hipóteses, assim como o entendimento, são afetadas pela participação, de modo que participam, ao mesmo tempo, da opinião e da inteligência. Sendo assim, as hipóteses, se têm incumbência de exercer alguma função na alma humana, elas só podem funcionar como uma espécie de filtro para o raciocínio, posto que sejam absorvidas somente as opiniões corretas.

Afinal, aquele que raciocina a partir de uma hipótese rumo à conclusão, assim o faz através de ciências que não a dialética. Sua alma, embora já esteja na seção do inteligível, ainda flerta com a *dóxa*; mas, o que nos parece é, que, pelo motivo de essa alma já se encontrar no inteligível, a mesma só pode ter um atenuante: ela se serve de poucas opiniões, mas essas opiniões são opiniões corretas. Logo, essas opiniões corretas, uma vez utilizadas pelas pessoas cuja alma se encontra na *diánoia*, devem ser assentadas em alguma região de acolhimento (*hypodokhê*) presente em seu raciocínio, e essa região de acolhimento só pode ser uma *hypóthesis*.

Agora, podemos ir ao *Timeu*. Vimos, ao fazermos uma relação entre o termo *khórion* – utilizado no *Mênon* durante a hipótese proposta por Sócrates para saber se a virtude pode ser ensinada - e o termo *khóra* – problematizado no *Timeu* -, que *khóra* se caracteriza sobretudo por ser o lugar das coisas devenientes. Vimos, no entanto, que, embora *khóra* seja o receptáculo de tudo aquilo que devém, ela é um gênero eterno. Neste sentido, apesar de *khóra* flertar com o sensível, ela participa, também, do inteligível. *Khóra* é, portanto, o limite intermediário entre o sensível e o inteligível. Como podemos perceber, se fôssemos aqui traçar a alma do *kósmos* – discutida no também no *Timeu* -, poderíamos dizer que *hypóthesis* está para a alma humana, assim como *khóra* está para a alma do *kósmos*. Se na alma do *kósmos*, *khóra* - ocupando uma posição intermediária entre o sensível e o inteligível - tem a função de, mesmo sendo eterna, servir-se de receptáculo para as coisas devenientes, *hypóthesis*, na alma humana, também, mesmo estando na seção do inteligível, serve de lugar para assentar as (coisas sensíveis) opiniões corretas.

Afinal, se *khóra* é a ama das coisas que devém, *hypóthesis* é a ama daquilo que se nos apresenta como correto (as opiniões corretas), mas que não nos vem através da inteligência. *Hypóthesis*, pelo que podemos discernir, é tão imperscrutável quanto *khóra*. Alguém pode até conduzir uma investigação sobre determinada coisa a partir de uma *hypóthesis*, mas esta *hypóthesis* jamais poderá ser objeto de uma investigação – visto que

o que poderá ser investigado é a coisa cuja qual a *hypóthesis* deste alguém serviu de base para a sua resposta. Neste sentido, o que podemos arriscar aqui é dizer que uma hipótese não possui forma, de modo que ela passa a se assemelhar com qualquer opinião correta que nela entre; e, encontrando-se a opinião correta na região hipotética, essa opinião e a hipótese acabam tendo, ambas, um só corpo homogêneo. Deste modo, uma *hypóthesis* dos geômetras só pode ser a forma pela qual a opinião correta (sensível) se constrói e se manifesta na alma da pessoa que raciocina através de ciências que não a dialética.

Sócrates - semelhante a Timeu – só pode ter sugerido uma hipótese racional a Mênon, de modo que fosse estabelecido um limite, não alongando, assim, o diálogo - já que Mênon desiste em procurar saber a natureza da virtude. Sócrates entende que, em se tratando de Mênon, “talvez o mais dialético seja não só responder a verdade, mas também por meio de coisas que aquele que é interrogado admita que sabe”¹⁵⁰. Assim, Sócrates recorre a uma hipótese geométrica, de maneira que a mesma possa ser um subterfúgio capaz de ajustar Mênon ao caminho certo sobre a procura pela virtude. Ele só pode estar fazendo isto, porque as hipóteses, distanciando um pouco mais da multiplicidade, parece comportar poucas opiniões, e essas poucas opiniões certamente são as opiniões corretas no que concerne à busca pela natureza da virtude.

Neste sentido, podemos perceber que a alma de Mênon, semelhante à alma dos geômetras, encontra-se aquém da alma do dialético e além da alma daquele que somente ajuíza uma opinião correta – como, por exemplo, a pessoa que emitiu uma opinião correta sobre o caminho até Larissa. Essa pessoa, embora tenha opinado corretamente, parece que seguiu tal caminho somente por ouvir alguém falar (sentidos) que o caminho até Larissa se daria por tal percurso. Parece-nos que a mesma, em momento algum, estabeleceu o seu raciocínio a partir de uma hipótese geométrica, por exemplo. Como notamos, a crítica de Platão para com os políticos é bem dura, porquanto, se formos olhar pela a linha do livro VI de *A República*, Platão parece ter colocado o grau de cognoscibilidade da alma dos políticos aquém da terceira seção da linha, isto é, abaixo da primeira seção do inteligível. Afinal, se o *Mênon* é considerado um diálogo aporético, isto certamente se deva ao fato de Sócrates e Mênon, a partir de uma hipótese geométrica, tentarem concluir a sua investigação. Como consequência, estão caminhando em círculo, uma vez que partiram de uma hipótese e o que concluíram resulta também em uma hipótese.

¹⁵⁰ ἔστι δὲ ἴσως τὸ διαλεκτικότερον μὴ μόνον τὰ ληθῆ ἀποκρίνεσθαι, ἀλλὰ καὶ δι' ἐκείνων ὧν ἂν προσομολογῆ εἰδέναι ὁ ἐρωτώμενος. *Mênon*, 75d.

Em linhas gerais, percebemos que Platão confecciona as suas obras em forma de diálogo para que, a partir de suas personagens (que, na maioria das vezes são pessoas históricas de sua época), ele possa tecer suas críticas – sejam elas construtivas ou não – aos seus coetâneos. De todo modo, percebemos que Platão, ao mesmo tempo que contextualiza a história de sua época, consegue harmonizar a multiplicidade em um único diálogo – posto que ele também se dispõe a ir estruturando a sistematização de seu pensamento. Neste sentido, sobre os trechos do *Mênon* analisados neste trabalho, entendemos que Platão, além de estabelecer duras críticas à política de sua época, exerce, também, a sua função filosófica. Assim, podemos perceber que Platão, pelo menos neste diálogo em análise, não tem um interesse direto em definir a virtude. Ao momento, compreendemos que, se Platão, em seu exercício dialético, recorre à geometria, é porque talvez ele tenha encontrado nessa ciência (geometria) um subterfúgio capaz de fazer com que fosse estabelecida na alma humana uma representação imagética que limitasse e encadeasse a virtude ao campo da definição. E, se tem uma figura geométrica da qual Platão pudesse e quisesse se apropriar – a fim de tentar fazer com que a virtude fosse limitada ao campo definição -, esta figura certamente seria o seu tetraedro que, em forma de pirâmide, parece comportar e conduzir a multiplicidade para a unidade.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia primária:

PLATÃO. *A República*. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 9. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

PLATÃO. *Diálogos*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém, PA: Universidade Federal do Pará, 1975 (Coleção Amazônica).

PLATÃO. *Diálogos*. Trad. Jorge Paleikat. Porto Alegre, RS: Ediouro, 1996.

PLATÃO. *Êutifron, Apologia de Sócrates, Críton*. Trad. José Trindade Santos. 4.ed. 1993.

PLATÃO. *Górgias*. Tradução e notas de Jaime Bruna. Rio de Janeiro, RJ: Bertrand Brasil, 1989.

PLATÃO. *Mênon*. Trad. Maura Iglésias. Rio de Janeiro, RJ: Editora PUC-Rio; Loyola, 2001.

PLATÃO. *Teeteto*. Trad. Adriana Manuela Nogueira & Marcelo Boeri, 3. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

PLATÃO. *Timeu-Crítias*. Trad. Rodolfo Lopes. Coimbra: Coimbra, 2011.

PLATO. *Meno and Other Dialogues (Charmides, Laches, Lysis, Meno)*. Translated with an Introduction and Notes by Robin Waterfield. New York: Oxford University Press, 2005.

Bibliografia secundária:

ALEXANDRE, C. *Dictionnaire grec-français* – Composé sur un nouveau plan. França, 1850.

BAILLY, A. *Abregé du Dictionnaire Grec-Français*. França: Hachette, 1950.

BENSON, H. H. *The method de hypothesis: Socrates at work in the Meno*, 2015.

BLUCK, R. S. *Plato's Meno*. Cambridge, 1961.

BOLTING, R. *Dicionário Grego-Português*. Fac-símile da Edição de 1941. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, Instituto Nacional do Livro, 1953.

BUTCHER, S. H. "The geometrical problem of the *Meno* (p. 86e-87a)". *The Journal of Philology*, 7, (1888), p. 219-55.

CORNFORD, F. C. Mathematics and Dialectic in the Republic VI-VII. *Mind*. New Series, Vol. 41, nº161. (Jan, 1932), 37-52.

DERRIDA, J. *Khôra*. Trad. Nícia Adan Bonatti São Paulo: Papyrus, 1995.

- DIXSAUT, Monique. *Platon: Le désir de comprendre*. Paris: J. Vrin, 2003.
- DIXSAUT, M. República (Livros VI e VII). Trad. A. Maia da Rocha. Lisboa: Didática, 2009.
- EBREY, D. “A New Philosophical Tool in the *Meno*: 86e-87c”. *Ancient Philosophy* 33 (2013), p. 75-96.
- FERRARI, Franco. “Conhecimento e virtude no Mênon de Platão”. In: *Archai* 12 - Revista de Estudos Sobre as Origens do Pensamento Ocidental. Brasília, (2014), p. 81-87, jan.-jun. 2014.
- FARQUHARSON, A. S. L. “Socrates’ Diagram in the *Meno* of Plato 86e-87a”. *Classical Quarterly* 17, (1923) p. 21-6.
- HEIJBOER, A. “Plato *Meno* 86e-87°”. In: *Mnemosyne* 8, (1955), p. 89-122.
- KLEIN, Jacob. *A commentary on Plato’s Meno*. North Carolina, 1965.
- LIDDELL and SCOTT. *Greek-english Lexicon*. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- MILHAUD, Gaston. *Les Philosophes-Géomètres de La Grèce*. New York, 1976.
- RICOEUR, Paul. *Ser, Essência e Substância em Platão e Aristóteles*. Trad. Rosemary Costhek Abilio. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2014.
- SANTOS, J. G. T. *Para Ler Platão: A ontoepistemologia dos diálogos socráticos – Tomo I*. São Paulo, SP: Edições Loyola, 2008.
- SANTOS, J. G. T. “Por que não há no *Timeu* um conceito de “matéria”: *TI*. 48a-53b”. *Kléos – Revista de Filosofia Antiga*, (2009), p. 45-71.
- SCOTT, Dominic. *Plato’s Menon*, Cambridge, 2005.
- SEDLEY, D. & LONG, A. *Plato. Meno and Phaedo*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- STERNFELD, R. & ZYSKIND, H. *Plato’s Meno: 86e-87a: “The Geometrical illustration on the argument hypothesis”*. *Phronesis* 22, (1977), p. 206-11.
- WOLFSDORF, D. “The Method ἐξ ὑποθέσεως at *Meno* 86e1-87d8”. *Phronesis* 53 (2008), p. 35-64