

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE FILOSOFIA ANTIGA**

**A QUESTÃO DA UNIDADE E DO ENSINO
DAS VIRTUDES EM PLATÃO**

Zoraida Maria Lopes Feitosa

**São Paulo
2006**

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA ANTIGA**

**A QUESTÃO DA UNIDADE E DO ENSINO DAS
VIRTUDES EM PLATÃO**

Zoraida Maria Lopes Feitosa

Tese apresentada ao programa de Pós-graduação em Filosofia Antiga, do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, para obtenção do Título de Doutora em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marco Antonio Zingano

**São Paulo
2006**

Feitosa, Zoraida Maria Lopes

A questão da unidade e do ensino das virtudes em Platão /

Zoraida Maria Lopes

Feitosa; orientador Marco Antonio Zingano. -- São Paulo, 2006.

170 f.

Dissertação (Mestrado – Departamento de Filosofia. Área de
concentração: Filosofia Antiga) - Faculdade de Filosofia, Letras e
Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.

1. Filosofia antiga 2. Platão 3. Virtude 4. Ensino I. Título

CDD 184.1

*Aos meus pais, especialmente
pela compreensão e paciência
em todos os momentos de desafio.*

AGRADECIMENTOS

Agradeço a todos que colaboraram e me apoiaram para a construção desta tese, oferecendo-me o incentivo necessário sem o qual este trabalho não se realizaria.

Em especial, agradeço ao meu Orientador, Prof. Dr. Marco Zingano por ter tido paciência e dedicação em sua orientação; aos Professores Torrano e Bolzani que fizeram parte da banca de qualificação, por terem contribuído para o melhoramento da pesquisa.

Agradeço também a todos os meus amigos que se dispuseram a me ajudar no que fosse necessário. Em especial, cito dois deles que tiveram tolerância, paciência e muita generosidade ao me abrigarem em suas respectivas residências: muito obrigado Manoel Edson de Oliveira e Jorge Pinto, vocês deram brilho e muito humor para que eu pudesse superar todos os momentos difíceis que passei. Ao meu amigo Gustavo Ribeiro, agradeço por ter ficado sempre ao meu lado como um fiel escudeiro, também me apoiando e me ajudando em algumas dificuldades.

De uma maneira geral, à Universidade Federal do Piauí, ao Departamento de Filosofia, tanto pelo incentivo quanto pela compreensão e tolerância aos meus inúmeros pedidos. Em especial, ao Chefe do Departamento de Filosofia e meu amigo, Prof. Dr. Helder B. Aires de Carvalho pela dedicação, incentivo e paciência ao ouvir e opinar sobre as inúmeras dúvidas relacionadas à minha pesquisa. Mais uma vez, obrigado a todos!

RESUMO

O objetivo deste trabalho está relacionado à questão de saber qual a natureza da virtude em Platão; para tanto, procuramos demonstrar que a virtude na ética platônica possui diferentes fases. A primeira, trata da virtude a partir da visão socrática, considerada a fase de juventude de Platão; nesta fase, o conceito de virtude coincide com conhecimento, ou seja, todo princípio ético deve estar fundamentado pela razão, portanto o conhecimento é o princípio fundamental e unificador de todas as virtudes. Na segunda fase, o conhecimento continua sendo o princípio unificador, no entanto, o conceito de virtude se evidencia como uma unidade que se harmoniza pelo pressuposto das diferenças, isto é, Platão faz emergir a ação, o conflito, conseqüentemente isto leva à superação do intelectualismo socrático, no sentido de mostrar que o conhecimento é necessário, mas não suficiente para unificar as virtudes. E por último, temos a questão do ensino da virtude a partir do diálogo *Mênon*. Embora o citado diálogo negue a possibilidade do ensino da virtude, entretanto deixa em aberto a mesma possibilidade no que diz respeito à natureza da virtude ser ensinável.

ABSTRACT

The objective of this paper concerns the question of knowing what the nature of virtue in Plato is. In order to achieve it, we aim to demonstrate that the virtue in the platonic ethics has different phases. The first one deals with virtue from the socratic vision, known as the phase of Plato's youth; in which the concept of virtue coincides with knowledge, that is, all ethical principles must be based on reason, therefore knowledge is the basic and unifying principle of all virtues. In the second phase, in spite of the fact that knowledge is still regarded as the unifying principle, the concept of virtue is evidenced as a unit that is harmonized through the assumption of differences, that is, Plato makes the action and the conflict emerge, which consequently leads to the overcoming of the socratic intellectualism, in that it shows that `knowledge is necessary, but not enough to unify the virtues. Finally, there is the question of the teaching of virtue from the Menon dialogue. Although the aforementioned dialogue denies the possibility of the teaching of virtue, yhe same possibility concerning the nature of the teaching of virtue remains unresolved.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....1

CAP. I – A TEORIA DAS VIRTUDES NA VISÃO DE PLATÃO

1	–	Introdução	à	moral	socrática.....	4	
1.1	–	Conceito de <i>areté</i>	–	a questão da	virtude.....	7	
1.1.1	–	A	questão	do	método.....	11	
1.1.2	–	Os	diálogos	e	as	virtudes.....	16
1.1.3	–	A noção de virtude	no	<i>Protágoras</i>	e	<i>Laques</i>	16
2	–	A moral socrática	e	seus	paradoxos.....	34	
2.1	–	Autonomia e autodomínio	(e????te?)	da	alma.....	35	
3	–	Relação	entre	Virtude	e	Bem.....	43
4	–	Relação	entre	Virtude	e	Felicidade.....	45

CAP. II – A TEORIA DAS VIRTUDES NA VISÃO DE PLATÃO

1	–	A descida	(?at?βas?)	de	Sócrates.....	67	
2	–	Busca de uma definição	para	justiça	77	
3	–	As classes do Estado	com	suas respectivas	virtudes.....	86	
3.1	–	A tese da reciprocidade	e	unidade	das	virtudes.....	96

4	-	As várias formas de justiça	98
5	-	A natureza do filósofo e a questão do conhecimento	101
6	-	A alegoria da caverna (representação do bem)	107

CAP.III – A POSSIBILIDADE DO ENSINO DAS VIRTUDES NO *MÊNON*

1	-	A questão da <i>Anamnese</i>	121
2	-	Saber e opinião	132
3	-	A questão do ensino da virtude	141

CONSIDERAÇÕES

FINAIS	151
--------	-----

REFERÊNCIA

BIBLIOGRÁFICA	161
---------------	-----

INTRODUÇÃO

A primeira parte deste trabalho tem como objetivo elucidar uma discussão a respeito da virtude a partir da visão socrática, que é considerada o ponto inicial de referência para as reflexões posteriores de Platão. As obras que examinam a tese socrática são aquelas consideradas da fase de juventude de Platão em que o filósofo se dedica ao problema da moral à luz dos preceitos socráticos. Estes preceitos demonstram que o princípio para a ação ética tem que estar fundamentado na razão, como veremos mais adiante. A razão é o parâmetro para as questões do homem; dentre elas o conhecimento da alma, que é em última instância o que define o homem. É necessário conhecer a alma porque ela é o *locus* da virtude e do seu oposto, o vício, por isso é preciso conduzi-la ao caminho da retidão por meio da educação que deve ser baseado no conhecimento. Esta retidão é o que podemos chamar de virtude e o conhecimento é o elemento que a define. O argumento é pautado no seguinte: a alma é a essência do homem; sendo ela inteligência, então a virtude é uma consequência desta inteligência, portanto a virtude é conhecimento, e, se virtude é conhecimento, ela se resume em uma só e única. Esta postura define que o conhecimento é o que unifica todas as virtudes, sendo esta posição a marca dos diálogos da primeira fase de Platão. Alguns destes diálogos serão citados neste trabalho, tais como: *Protágoras*, *Carmides*, *Laques* e outros que possuem o mesmo perfil de inquirição.

A segunda parte se refere à teoria das virtudes numa perspectiva diferente da visão socrática, pois Platão, ao longo de suas obras, vai paulatinamente modificando a noção de virtude. A *República* será o

diálogo que definirá que as virtudes possuem uma unidade, mas não como pensava Sócrates ao afirmar que o todo da virtude é o saber. Para Platão, como são mostradas na *República*, as virtudes são partes de um todo, mas são distintas umas das outras. Contudo, suas funções estão relacionadas à divisão da alma como também às classes da cidade ideal, no sentido de encaminharem a ação justa de cada parte à sua respectiva classe para que cada uma possa exercer aquilo que lhe foi destinada a executar. Cada classe tem uma tarefa própria a cumprir: a parte apetitiva, que produz os desejos básicos de cada ser, necessita da virtude temperança para que seus desejos não se tornem vícios e coloque em risco o projeto de justiça do Estado platônico. Assim também ocorre com a parte irascível, que produz os desejos de honra e política, além da ira. Esta parte deve ser controlada pela coragem.

Entretanto, todas elas devem ser controladas pela racional que tem como prioridade a busca do conhecimento; seu desejo é conhecer a verdade. É esta parte que promove, a partir do saber, o que as outras devem executar para o bem de si mesma e o todo. Quando isto acontece, então se evidencia a ação da justiça que propicia a disposição ordenada de todos. Com isto, procuramos mostrar que cada virtude possui um lugar próprio nas classes pertinentes a cada uma; no entanto, só a justiça não possui um lugar definido nas classes da cidade ideal. Isto significa que ela está em todos os lugares e ao mesmo tempo em nenhum de forma definitiva, pois é ela que demonstra ser a virtude da ordem em prol do bem comum. Portanto, este é o projeto platônico que tem por base a concepção da virtude como uma unidade que se harmoniza pelas diferenças. Com isso, Platão supera o intelectualismo socrático, típico da primeira fase, dando vazão ao conflito e à ação numa perspectiva moral em que o conhecimento passa a ser condição necessária, mas não suficiente na teoria da unidade das virtudes.

Em seguida, teremos a última parte deste trabalho que se refere à questão do ensino da virtude ou mais precisamente à possibilidade do ensino das virtudes. Nesta etapa, tomamos como referência o diálogo *Mênon*, por ser uma obra que se ocupa especialmente desta questão. Na primeira parte do diálogo, há uma busca pela definição do que seja a virtude antes dos interlocutores se dedicarem à questão do ensino, mesmo porque a busca da definição é importante para a segunda parte do diálogo em que mostra o conhecimento relacionado às virtudes. Contudo, as respostas de Mênon são todas inadequadas em relação aos propósitos de Sócrates, ao ponto que o diálogo, em determinada parte, parece ser interrompido. Porém, Sócrates o retoma para demonstrar que não há possibilidade de se ensinar a virtude, exceto se aparecer algum sábio que possa defini-la antes do ensinamento, o que até então não existiu. É pouco provável para Sócrates que se possa ensinar alguma coisa que esteja relacionado à alma humana. O que se pode concluir disto é que o diálogo termina por negar o fato da possibilidade do ensino da virtude, embora deixe em aberto a mesma possibilidade no que tange à própria natureza da virtude ser ensinável. Estas são questões que só serão fundamentadas em outras obras. Contudo, o *Mênon* se aprofunda e repõe as questões que foram discutidas de forma transitória na *República*, tais como a diferença entre saber e opinião e a importância que cada conceito tem para a teoria da ação.

A TEORIA DAS VIRTUDES NA VISÃO DE SÓCRATES

1) Introdução à moral socrática

Sócrates, ao iniciar uma discussão sobre o princípio para o agir ético, possui como meta fazer despertar nos homens de seu tempo um saber que tem por objeto a *práxis* humana fundamentada pela razão. Neste primeiro momento, examinaremos a tese socrática a partir de algumas obras da fase de juventude de Platão. Nos primeiros diálogos, também chamados diálogos socráticos, o filósofo se mostra preocupado com o problema moral, passando a deslocar as questões de caráter cosmológico para antropológico¹.

Ao tratar dos problemas do homem, Sócrates também inova quanto aos ensinamentos dos sofistas, pois, segundo sua visão, os sofistas falavam do homem, mas de forma relativista, sem procurar buscar compreender de fato

¹ Sócrates relata no *Fédon* que em sua juventude tentou se dedicar ao estudo naturalista como fizeram os pré-socráticos, contudo teve de abandonar seus objetivos pelo motivo de não se satisfazer com as explicações dadas por nenhum deles. Segundo a descrição do *Fédon*, podemos perceber o filósofo bastante cético em relação à possibilidade de conhecimento das coisas da natureza; para ele, as teses se mostravam inconsistentes, porque todas elas careciam de um princípio ordenador que pudesse formar o mundo tendo como referência o bem. Os naturalistas, segundo Sócrates ficaram presos ao conhecimento sensível, por conseguinte, nenhum deles se referiu à real essência das coisas. O que buscava Sócrates era um princípio moralizador para o mundo como revela o seguinte trecho: “... durante minha juventude sentia um desejo irresistível de aprender esse gênero de sabedoria que chama exame da natureza (...) e acabei por adquirir a convicção em face dessas pesquisas, de que eu era de uma inaptidão notável!(...) Decidi adotar outro sistema porque aquele não me satisfazia (...) Pareceu-me admirável que a inteligência fosse a causa de todas as coisas, porque pensava que a inteligência, tendo ordenado todas as coisas, as havia disposto da melhor forma (...) essa força, ninguém a procura; e nem pensam que ela deva ser uma potência divina. Acreditam, ao contrário, haver descoberto um Atlas mais forte, mais imortal e mais garantidor da existência do universo do que esse espírito; recusam-se a aceitar que efetivamente o bom e o conveniente formem e conservem todas as coisas...” (96 a – 102 a, Col. Diálogos, P. 151 a 157). Embora o *Fédon* não faça parte dos diálogos considerados de juventude, o exemplo relatado serve apenas para ilustrar o desinteresse de Sócrates por questões que não estivessem vinculadas diretamente ao homem.

a sua natureza². Mas qual seria sua definição de “homem” e por que isto seria

importante para sua teoria moral? A idéia de “homem” inspira em Sócrates uma busca incessante de encontrar o bem mais valioso que existe: o conhecimento da alma. Para tanto, é necessário voltar-se para si mesmo, deslocar os interesses por coisas exteriores e tentar desvendar o que é mais enigmático no homem: a sua própria alma³. O tema sobre a alma em Platão geralmente mantém o dualismo pitagórico corpo/alma, que perpassa vários diálogos. No *Górgias*, por exemplo, em que se encontram as reflexões preliminares sobre a alma, podemos observar visivelmente a marca do dualismo, de tal forma que reflete uma oposição entre as duas dimensões. O corpo é visto como o *locus* do mal, e a alma deve ser a instância encarregada de dominar os possíveis males e conflitos que o corpo requer⁴. Além desta perspectiva dualista, em que o corpo é ruim e a alma boa, há também no *Górgias* uma tendência em mostrar a alma como portadora

² GUTHRIE, W. K. C. *Os Sofistas*, P. 157 e 173 - 174 – O relativismo dos sofistas se baseava em teorias subjetivistas relacionadas a valores de cunho moral, ontológico e epistemológico. A principal assertiva diz que: os conceitos “bom” e “mau” só podem ser aplicados de forma relativa e não absoluta, porque o que é bom para “x” pode ser mau para “y”, ou seja, cada ser reage de forma diferente diante do mesmo objeto ou fenômeno. Se os acontecimentos da natureza parecem bons ou ruins de acordo com a circunstância, a mesma coisa acontece no discurso, a palavra pode persuadir, induzir a se pensar contra ou a favor de fatos em determinadas situações, por isso o que parece a cada um é o que é de fato a realidade. Baseado nisso, Protágoras proclama sua tese : “ *o homem é a medida de todas as coisas, das que são o que são e das que não são o que não são*”. Esta frase significa que somente o homem pode conhecer, perceber e valorar o mundo. A idéia de medida advém dos critérios que são colocados num determinado momento através dos sentimentos e convicções que cada um tem para delimitar a natureza das coisas.

³ A palavra alma pelas suas origens na história do espírito, tem sempre para nós uma conotação de valor ético ou religioso.(...) Mas é nas prédicas protrépticas de Sócrates que a palavra adquire pela primeira vez o alto significado de “cuidado”. A alma, assim como o corpo, faz parte do *cosmos*, no entanto, esse *cosmos* está sujeito à forma e a ordem. Os gregos assimilam por *areté* a similitude da alma com o corpo, por isso as virtudes que os gregos associam à alma são: o saber, a bravura, moderação, a justiça, a piedade (excelências da alma), no mesmo sentido que a saúde, força e a beleza são virtudes do corpo. Cf. *Paidéia*, P. 367 – 370 . Em Homero a palavra significa hálito, respiração, e o *Hades* é o local onde habitam após o último expirar, momento tal em que se dá a separação entre corpo e alma., Cf. KELSEN, H. *A ilusão da justiça*, P.335.

⁴ PLATÃO, *Górgias*, 465 d-e – “...De fato, se a alma não estivesse sobreposta ao corpo e este se governasse a si mesmo, e se aquela não tivesse discernimento e não separasse da medicina a culinária, e apenas o corpo tivesse de julgar de acordo com os prazeres que pudesse auferir de cada uma delas, predominaria, meu caro Polo, aquilo de Anaxágoras – isto é matéria de teu conhecimento – a saber: todas as coisas se confundiriam, sem que fosse possível distinguir a medicina, a saúde e a culinária”. A comparação que Sócrates faz entre as artes tais como a medicina e a culinária que estão relacionadas ao corpo, assim como o sofista e o orador que são corruptelas da arte política. A separação denota que existe uma ordem hierárquica em que as artes corpóreas devam ser subjugadas pela alma.

tanto da virtude quanto do vício e, em algumas passagens⁵, há uma dificuldade em relacionar ao corpo ou à alma as sensações de prazer e desprazer. Estas ponderações mostradas no referido diálogo sustentam que há uma oposição entre corpo e alma para que seja demonstrada a supremacia desta em relação ao corpo. Quanto à discussão segundo a qual a alma se mostra como residência tanto da virtude quanto do vício, serve para evidenciar que o diálogo faz uma reflexão sobre o tema da alma, sendo de fato aprofundada somente nos diálogos posteriores e de transição, como a *República*⁶.

O lema da doutrina socrática é: “conhece-te a ti mesmo”. Esta célebre frase traduz a necessidade que o homem deve ter em fazer um exame interior de si mesmo. O exame tem como objetivo a aquisição do conhecimento da própria alma. Ora, se a alma é portadora do vício e da virtude, significa que ela precisa ser conduzida à retidão; contudo, esta é uma tarefa processual e educativa produzida pelo saber. Portanto, os homens devem estar vigilantes para aprender e poder ensinar aos outros a conhecer e cuidar da própria alma, como é demonstrado na *Apologia*⁷. Somente assim é que se adquire a virtude, pois ao tentarem superar a ignorância, os homens poderão, então, construir uma verdadeira vivência política.

O humanismo socrático pressupõe a fundação de novos valores com base sólida na racionalidade. A grande assertiva é a necessidade de conhecer-se a si próprio. O saber, portanto, faz-se indispensável na

⁵ Ibid. 496 e – “.... E não percebes a conclusão que se nos impõe, ao afirmares que bebemos quando temos sede, isto é, que o prazer e a dor são simultâneos? Ou isso não acontece no mesmo lugar e ao mesmo tempo, na alma ou no corpo, como queiras? Para mim, não há diferença. Não é isso mesmo?”. Na citada passagem, a sede e o prazer de beber são consideradas sensações que nem Cálicles ou mesmo Sócrates são capazes de identificar se são de origem corporal ou da alma. Col. Diálogos, P. 201.

⁶ KELSEN, H. *A ilusão da justiça*, P. 337-338

⁷ PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, 29 d – 30 b – “...Outra coisa, na verdade não faço com esse meu andar por aí, senão persuadir-vos, jovens e velhos, de que não deveis cuidar do corpo e das riquezas, nem de nenhuma outra coisa, antes e mais que da alma, para que ela se torne ótima e virtuosíssima; e que não é das riquezas que nasce a virtude, mas da virtude nascem as riquezas e todas as outras coisas que são bens para os homens, tanto para os cidadãos individualmente, como para o Estado”.

perspectiva de transformação interior do homem, tornando possível a efetivação da virtude. Por tudo isto, é necessário que a alma seja forte o suficiente para reprimir os impulsos corpóreos através do autodomínio.

Para Sócrates, a moral não pode ter uma base consolidada somente nos costumes; é necessário que todos os valores passem pelo crivo da razão. Ser virtuoso é, antes de tudo, ter conhecimento, já que o saber é o único meio de o homem fundar uma verdadeira moral.

1.1 – Conceito de “areté” - a questão da virtude

A concepção de virtude ou excelência, que é um dos pilares de sustentação da relação entre ética e política, está imbuída da noção de bem para ser exercida na *práxis* do cidadão. No entanto, se nos reportarmos a períodos anteriores ao século V, em que viveu Sócrates, a palavra terá outras conotações: sua etimologia tem a mesma raiz da palavra *aristos* (ἀριστος – o que é nobre, nobreza); em Homero, o vocábulo tem múltiplo significado, mas no geral representa aquilo que é característico de cada ser ou aquilo que melhor caracteriza cada ser. Vale lembrar que esse ‘melhor’ enfatiza sempre a superioridade de cada um. A *areté* homérica se refere tanto aos homens, quanto aos deuses e também aos animais; influenciou o pensamento grego, mostrando em sua epopéia os feitos heróicos vinculados à nobreza, em que o herói era valente, corajoso, tinha força e, tanto na guerra como na vida particular, regia-se por normas certas de conduta, alheias ao comum dos homens⁸.

Na cultura grega, a *areté* mostra-se numa vastidão de qualidades, tais como: a valentia, a beleza, a fortaleza e outras tantas. Os homens que

⁸ JAEGER, W. *Paidéia*, P. 20

possuísem tais qualidades ou que se sobressaíssem em algumas delas eram venerados, o que favorecia o fato de se tornarem naturalmente líderes na comunidade a que pertenciam. A palavra, então, podia ser utilizada tanto em determinadas práticas dos cidadãos, como por exemplo, a agilidade na arte da guerra no que se refere às lutas, ou na artimanha do seu planejamento, além de poder também se referir às qualidades morais. A herança homérica, que passou séculos posteriores, tinha a crença de que as virtudes são dadas como um dom divino, a alguns homens, os quais passariam a ser vistos como heróis. Os mais jovens devem imitar os mais velhos, possuidores de virtudes que foram passadas pela cultura homérica, estes servirão de exemplos aos futuros homens de valor, desencadeando, assim, um processo naturalmente passado de pai para filho, numa linhagem nobre que os denominava de “bem nascidos”. Posteriormente, a idéia de conceber a virtude como ensinável é algo completamente novo, reprovável, estranho aos antigos valores gregos.

O choque entre os valores antigos e novos, especialmente no Séc.V a.C, favoreceu o aparecimento do movimento sofista. O principal objetivo dos sofistas era o ensino da(s) virtude(s) para os cidadãos da época. A palavra “virtude” passa, então, a ter um caráter funcionalista, ou seja, se manifesta de acordo com os interesses políticos do cidadão; geralmente era almejada a obtenção de lideranças que antes era algo posto naturalmente e neste contexto, passa a ser artificialmente construída através do ensino.

O argumento dos sofistas é pautado na visão relativista dos valores, bem exemplificado na célebre frase de Protágoras: “o homem é a medida de todas as coisas”, contrariando a visão naturalista em que a *areté* dos homens valorosos (heróis) era dada naturalmente pelos deuses e, por mais que alguém pudesse suscitar essa dádiva divina, jamais conseguiria reproduzi-la nem internalizá-la.

Em consequência desse relativismo, os sofistas mostram uma multiplicidade de virtudes acreditando que todas elas podem ser ensinadas. Os diálogos *Mênon* e *Górgias* discutem muito bem esta temática do ensino. No *Górgias*, embora não haja uma discussão mais aprofundada sobre a questão da unidade e multiplicidade das virtudes, há uma evidência de que as virtudes promovem o bem com a finalidade de beneficiar o homem racional, pois o homem comum relaciona geralmente o bem final com os prazeres. Contudo, aquele que busca pela razão um fim que vá contra a ordem dos próprios desejos, possui uma alma sadia, portanto, justa (479 a-c). A concepção de virtude no *Górgias* parte da discussão de duas delas em especial: justiça e temperança. O diálogo associa uma alma sadia ao equilíbrio propiciado pelas virtudes que são bens próprios da alma, assim como os bens do corpo: saúde, força, beleza. Essa junção corpo e alma em equilíbrio é a efetivação da justiça. No diálogo, vemos basicamente dois conceitos de justiça: a) justiça por natureza; b) justiça por convenção (lei) 483 b-e.

A noção de justiça por natureza é defendida por Cálicles com o seguinte argumento: a justiça se concentra no plano da satisfação dos desejos, ou seja, a realização dos apetites físicos, assim como os prazeres do poder, da admiração, todos eles conduzem à felicidade, todavia, essa noção de justiça não condiz com o que concebe Sócrates, pois virtude está necessariamente direcionada para o social, e Cálicles a concebe como uma prática do agente particular (484 a). No entanto, a concepção de Cálicles se associa à idéia de justiça natural que pressupõe a idéia de igualdade. Se todos são iguais, todos devem usufruir igualmente os apetites. Ora, usufruir os apetites é querer sempre ter mais, porém aquele que tem mais é o que se sobressai em relação ao outro por se considerar mais forte, portanto é contraditório o argumento de Cálicles no que tange à justiça natural. Na realidade, no âmbito político, a justiça convencional é uma extensão da

justiça natural, as quais coincidem quando a lei, que é feita por poucos ou por um, é feita em favor de poucos ou em favor de um só. Este é o pensamento de Cálicles sobre a questão da justiça que, evidentemente, não é compartilhado com Sócrates. O melhor governante, segundo o filósofo, é aquele que, a partir de si mesmo, sabe agir com temperança e justiça, é saber senhorear sua própria alma dos apetites e paixões (491).

No *Mênon*, o conceito de virtude, no início do diálogo, é exigido por meio da inquirição tipicamente elêntica, em que Mênon é incitado a dar o conceito de virtude. Contudo, a prioridade de Sócrates é conduzir seu interlocutor a uma definição que demonstre o todo da virtude, e não exemplos de comportamentos virtuosos, que é o que Mênon oferece em sua resposta, pois sua concepção de virtude está relacionada à “excelência”, similar a Homero, em que cada ser exerce e realiza o que há de melhor para um determinado fim⁹. A resposta de Mênon concentra-se numa diversidade de virtudes condizentes a homens, mulheres, crianças, animais, objetos, mas não satisfaz a Sócrates, que deseja somente uma definição relacionada à natureza humana. Na realidade, o que Sócrates quer de fato é saber se existe uma unidade nessa ampla multiplicidade que os sofistas pregavam a respeito do que concebiam

por *arete*. Se era possível encontrar uma essência das diversas virtudes, já que havia um nome para denominar a todas elas, ou seja, ao perguntar sobre “o que é x”, espera-se uma definição do que seja “x”; mas se este alguém não conhece o que é “x”, ele não pode conhecer alguma coisa sobre “x”.

Sócrates, ao investigar o que é x, demonstra ao interlocutor que busca a essência, mas Mênon confunde (o que é – essência) com qualidade (como é), por isso está sempre preocupado em identificar as qualidades do objeto procurado, enquanto para Sócrates a busca pela essência é anterior à da

⁹ PLATÃO, *Mênon*, 72 a-b.

qualidade. Para Mênon, a noção de essência passa pela identificação dessas qualidades, por isso não consegue compreender o que realmente Sócrates deseja alcançar¹⁰. Na realidade, a pergunta socrática o que é ‘x’ nem sempre significa a assimilação mesma da essência procurada, pois se torna vaga, tendo como resultado desse ‘x’ a apreensão de uma identificação que não significa necessariamente a essência. Muitas vezes o ‘x’ buscado parece requerer uma identificação no âmbito do particular; em outros, uma definição verbal e ainda a apreensão do *eidós*.

1.1.1 – A questão do método

No *Laques* ou no *Eutífron*, quando Sócrates pergunta o que é coragem, piedade, ou, de um modo geral, o que é “x”, não está preocupado em saber o significado da palavra em questão, isto é, não é a caça ao conceito a inquietação primeira para o desvelamento do problema, mas, ao perguntar o que é a coragem ou piedade, Sócrates está em busca de saber o que faz homens bravos ou pios serem como tais, numa perspectiva de poder ter um conhecimento melhor da alma humana¹¹. Esse “melhor” pressupõe um conhecimento moral, de tal forma que, no *Laques*, ao se constatar a coragem como o conhecimento do bem e do mal no que diz respeito à arte da guerra, pressupõe-se que aquele que vai guerrear saiba o porquê e quando deve ser pertinente uma guerra. No entanto, esse conhecimento da alma é desdobrado no método em algumas alternativas que elucidam a motivação socrática com intuito de: a) testar os que possuem alguma reputação de sábio, pois Sócrates quer identificar aqueles que realmente

¹⁰ SPROESSER, S. R., *Platão: estudo e tradução*, P.11 – Para Mênon, se for possível se chegar à essência, esta poderia ser identificada com a reunião de várias qualidades que se harmonizam e definem o objeto; Mênon parece duvidar da busca socrática de uma essencialidade para as virtudes.

¹¹ PENNER, T. *The Unity of Virtue*, P.82 – A técnica de desvendar a pergunta, tem como consequência várias metas a serem atingidas, uma delas é propiciar reflexões a respeito de valores morais daqueles que dialogam, fazendo com que o interlocutor possa modificar suas crenças. Outra meta é poder conduzir o outro ao caminho da retidão moral pela forma do *elencos*.

têm um cuidado com o saber e a verdade¹²; b) Ao examinar os outros, Sócrates concomitantemente examina a si mesmo¹³; c) Exortação para a filosofia, o que significa dizer que o método deve conduzir o outro ao caminho da filosofia¹⁴.

Como vimos acima, não é de interesse de Sócrates buscar uma definição nominal. O ‘x’ que Sócrates procurava definir era geralmente com palavras já conhecidas e sempre repetidas cujo significado o senso comum já sabia, mas Sócrates dizia não saber de fato o que era. Porém, muitas vezes, vemos o filósofo se referir à fórmula o que é “x” como uma busca à essência das coisas; em outros momentos, não há referência a isto. Cada uma destas perspectivas que resultam da questão o que é “x” reflete um momento típico dos primeiros diálogos, nos quais se percebe um Sócrates indefinido, mesmo se sua intenção última é o alcance da forma, pois sua indefinição reflete a não clareza de suas intenções.

Contudo, todo o processo de busca ao conhecimento se dá pela inquirição no decurso do método elêntico que consistia em examinar o outro por meio de perguntas sobre um tema em questão, preferencialmente ético. O método se inicia com uma questão primária que será introduzida, para, num segundo momento, após uma resposta, se formularem outras questões. As perguntas secundárias diferem da primeira, pois refletem propriamente uma dúvida que o interlocutor geralmente responde afirmativa ou negativamente de acordo com o desenlace da pergunta e, se o respondente disser alguma coisa desconexa, segundo a perspectiva socrática, então a estratégia comumente é bem sucedida, como consta no *Protágoras* (332 d) em que Sócrates chama seu interlocutor para recapitularem tudo o que foi de comum acordo até então, de uma maneira

¹² PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, 29d – 30b

¹³ *Ibid.* 28 e

¹⁴ *Ibid.* 29d, 30b

tal que leva o outro a se contradizer em função da primeira resposta¹⁵. A este procedimento de inquirição dá-se o nome de “elenchos” (??e???? - refutação), e, de fato, não significa que a intenção de Sócrates seja somente desarticular e fazer o outro atestar sua ignorância como numa disputa erística. O *elenchos* tem o propósito de construir ou propiciar uma reflexão que gere o progresso moral, pois provoca naquele que não conhece o desejo de conhecer, porém exige daqueles que dialogam alguns requisitos, tal como tornar claro que é necessário lidar com uma noção do conhecimento como algo distinto da opinião, porque o saber exige um processo sofisticado de ascensão às idéias, enquanto a opinião, em razão de sua própria condição de falível por estar dependente do sensível, pode ser depurada e convertida em saber, ou seja, o *elenchos* busca o conhecer, daí porque converge numa perspectiva de educação moral¹⁶.

No entanto, o método utiliza-se da *maieutica*¹⁷, que consiste em retirar idéias que o interlocutor possui, embora não as tenha conscientemente, e da ironia, que muitas vezes torna o método odiado, mas, na realidade, Sócrates é o odiado de fato, pois com sua ironia causa raiva aos interlocutores, embora a raiva seja considerada como um choque necessário, para, de alguma forma, sacudir aquele que é ignorante e pensa que sabe. Se num primeiro momento o interpelado sente raiva, em seguida, sente vergonha e começa a refletir sobre sua própria ignorância. Este é o salto qualitativo que o método provoca em seus partícipes¹⁸.

O aspecto acima citado da postura socrática em provocar o outro ironicamente é relevante para a afirmação do não-saber que o próprio

¹⁵ ROBINSON, R. *Plato's Earlier Dialectic*, P. 7 – As questões primárias ou fundamentais são as propostas em termos de importância como o principal problema, como já foi explicitado. Geralmente de cunho ético, se evidencia pela fórmula: “o que é x?”, enquanto as questões secundárias são dadas em função de uma resposta já estabelecida e consta de uma variedade delas ao longo da conversa.

¹⁶ Posteriormente distinguiremos de forma mais aprofundada, conhecimento e opinião.

¹⁷ PLATÃO, *Teeteto*, 150 c – 151 a-c. Neste trecho Sócrates mostra a Teeteto que seu método é análogo à arte obstétrica realizada pelas parteiras com a diferença de que ao invés de partejar corpos, Sócrates parteja as almas dos homens que estão na iminência de conceber o que é verdadeiro.

¹⁸ ROBINSON, R. *Plato's Earlier Dialectic*, P. 18

Sócrates postula em forma indireta de denúncia, relacionado ao saber proclamado pelos homens de sua época, sejam eles políticos, poetas, sofistas e outros que, em nome de uma arte, divulgam conhecimentos superficiais de um determinado problema¹⁹.

O método socrático tem o comprometimento de guiar o outro ao conhecimento e conhecer significa limpar das falsas opiniões aquilo que se diz conhecer. No *elenchos*, quem dirige o diálogo tende a levar o interlocutor à contradição, até o limite de uma conscientização de sua ignorância, pois o objetivo do método é conduzir aquele que deverá responder às questões a negar suas antigas opiniões. Toda esta condução à falsidade se dá por argumentos indiretos²⁰, mas necessários para a purificação do argumento que levará, por sua vez, ao alcance da verdade ou ao alcance da consciência de que não se detém essa verdade.

Para Sócrates, virtude é igual a conhecimento, já o contrário é vício (*kakia*), isto é, falta de conhecimento, provocado pela ausência do saber, o mesmo que ignorância. O argumento de Sócrates se baseia na seguinte afirmação: se a essência do homem é sua alma e sendo a alma inteligência, então a virtude é uma consequente realização desta inteligência, logo, “a virtude é conhecimento”. Sendo assim, podemos inferir que a virtude se resume em uma só e única (coragem = sabedoria = temperança = justiça = virtude = conhecimento). Em algumas obras há diferenciações no que diz respeito à unidade das virtudes, como é o exemplo do *Protágoras* ou do *Laques*; na primeira, a postura socrática mostra o conhecimento como o

¹⁹ PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, 21b – 22e

²⁰ ROBINSON, R. *Plato's Earlier Dialectic* – Por argumentos indiretos o autor afirma que são argumentos que deduzem a falsidade de uma tese a partir de uma contradição e mostram a falsidade da contradição porque ela acarreta uma consequência intolerável. Por exemplo: Se todo ‘X’ fosse ‘A’ e ‘P’ sendo um ‘X’, ‘P’ deveria ser ‘A’; mas, ‘P’ é não-A, então é falso que todo ‘X’ seja ‘A’. O argumento assim posto difere de uma simples negativa porque há necessidade de uma premissa extra “P” para demonstrar uma negativa instância da tese de que todo X é A. Estes são considerados argumentos indiretos e todos eles são reduções para a falsidade. Ex: todos os homens são imortais; disto se segue que todos os homens maus são imortais; então Bonzo é imortal. Ora, mas não segue necessariamente que Bonzo seja imortal a menos que se coloque uma premissa extra para mostrar que Bonzo é um homem. P. 21-27.

todo da virtude, embora a coragem seja vista como uma parte diferenciada do todo. No *Laques*, virtude é o conhecimento do bem e do mal, portanto, coragem é a ciência de todos os bens e males, como veremos adiante.

Podemos perceber essa definição nos diálogos da primeira fase de Platão, chamados de socráticos ou menores. Esses diálogos manifestam e marcam a posição de que o conhecimento é a essência das virtudes e, por conseguinte, todas as virtudes têm uma e a mesma definição. O *Protágoras* é um dos diálogos que exemplifica o que foi colocado acima, pois nele Sócrates introduz a questão da unidade das virtudes no sentido de reduzi-las de suas particularidades a conhecimento, numa discussão com o sofista Protágoras.

1.1.2 - Os diálogos e as virtudes

Embora o tema “virtude” perpassasse quase toda a obra platônica, vemos, de um lado, o *Górgias* e o *Protágoras* tratarem do assunto de um modo geral, mostrando o todo da questão. No entanto, a discussão é vista de forma mais específica nos diálogos considerados socráticos, em que as quatro²¹ virtudes cardinais são mais profundamente discutidas, são eles: *Cármides*, no qual é discutida a questão da temperança; *Laques* – a coragem; no *Eutífron* – a piedade. Este grupo de diálogos possui o mesmo perfil, ou seja, são diálogos de inquirição. No que diz respeito às outras virtudes (justiça e saber), estas não possuem diálogos específicos para examiná-las ou ao menos que apresentem o mesmo perfil dos três acima

²¹ Nos diálogos de juventude, as virtudes são em número de cinco (saber, justiça, coragem, temperança e piedade) como pode ser visto no *Protágoras*. Mas nos diálogos de transição, as virtudes de excelência são apenas quatro, porque piedade passa a não ser considerada uma virtude distinta, mas uma extensão da justiça, como está demonstrado na *República*.

citados. Podemos ver a discussão da justiça e do saber na *República*, no *Mênon* ou diluída em obras posteriores à fase socrática.

Se analisarmos o conjunto dos diálogos socráticos, veremos que são inconclusivos com um estilo de inquirição negativa, aparentando reflexões que ainda não estão devidamente prontas. Deter-nos-emos a princípio na análise desta primeira fase platônica para averiguarmos qual é a noção de virtude proposta.

1.1.3 - A noção de virtude no *Protágoras* e *Laques*

No *Protágoras*, em 329 a-d, cada um dos dialogantes toma partido de uma tese diferente. Protágoras acredita que cada virtude (temperança, justiça e as demais) é uma parte diferente da outra; possuem qualidades e definições próprias, mas compõem um todo. Sócrates discorda dessa tese ao afirmar que as virtudes se dispõem de tal forma que resultam em nomes de uma mesma coisa. No entanto, ambos, Sócrates e Protágoras, concebem que as virtudes são partes da Virtude, mas discordam no que tange à noção de “parte”. Para Protágoras, ‘parte’ significa diferenciações, ou seja, as virtudes se relacionam e se harmonizam como as partes do rosto, mas cada uma é distinta das outras. Sócrates não concorda com a visão protagórica, pois sua visão de parte não é algo que dissocia, mas que une, assim como algumas virtudes que não somente se assemelham, mas possuem a mesma natureza, são similares, é o caso da piedade e da justiça. O que Sócrates quer provar é que não se pode pensar as virtudes como partes distintas, como o exemplo do rosto, em que cada parte está para si mesma, embora se relacione e se harmonize com as demais. Sócrates pensa a piedade e a justiça como partes similares, já dito acima, pois, se piedade é similar à justiça, significa dizer que tudo que é piedoso é justo, embora o contrário não seja necessariamente verdadeiro (a justiça não se confunde com a

piedade, possui um significado mais amplo). Piedade (*hosion*) se refere ao aspecto religioso, ou mais precisamente, à relação dos homens com os deuses, e justiça (*dikaion*) se refere às relações entre os homens e estes com o sagrado. Ambas objetivam o agir bem, tanto do ponto de vista dos deuses quanto dos homens²².

A relação entre piedade e justiça é também o principal tema do *Eutífron*. Nesse diálogo, a conversa a respeito da semelhança entre justiça e piedade não é bem sucedida entre Sócrates e seu interlocutor, como é típico dos diálogos socráticos. Para Eutífron, piedade é proferir palavras e praticar atos que agradem aos deuses, tais como: rezar e fazer sacrifícios; o contrário disto é ímpio (14b). Esta concepção não é compartilhada com Sócrates porque Eutífron equipara o conceito de piedade meramente ao rito quando separa os atos religiosos dos profanos. A relação entre homens e deuses não pode ter por base uma troca tipicamente comercial, pois isto se configura como uma situação em que ambos os lados possuem algum tipo de necessidade, o que não é comum aos deuses. Ora, a resolução apontada por Sócrates no que diz respeito à relação entre piedade e justiça é: a) a piedade não pode ser separada da justiça; b) o rito não possui nenhum valor a não ser nesta relação íntima e a partir disto transformar-se numa homenagem a uma justiça superior. Isto mostra que, na concepção socrática, a religião deve ser essencialmente moral, sem espaço para qualquer digressão contraditória e contrária às “leis eternas da humanidade”²³.

²² MÉRON, E. *Les idées morales des interlocuteurs de Socrate dans les dialogues platoniciens de jeunesse*. P. 189. – A passagem se refere ao contexto do *Eutífron* quanto à noção de justiça e piedade ou mais precisamente, à diferença do que pensa Sócrates em relação ao personagem Eutífron, seu interlocutor no que diz respeito aos dois conceitos. Eutífron distingue aquilo que é destinado aos deuses (implica uma relação com o divino através de gestos religiosos, tais como: sacrifícios e preces, reduzindo piedade ao domínio restrito do ritual) e aquilo que é específico dos homens. Para Sócrates, ao contrário, é necessário superar esta dicotomia, devendo considerar-se de forma mais ampla possível a significação dos gestos religiosos que se reduz à seguinte frase: “fazer o que convém” tanto no que se refere aos deuses quanto aos homens.

²³ CROISSET, M. *Introdução ao Eutífron, (notice)*, in: PLATON, *Euthyphon*, tome I, P.183. – De fato a palavra “piedade” sugere controvérsias, pois significa tanto a ação que é feita para agradar e merecer a

Após a tentativa de demonstração de que a piedade é uma parte da justiça, embora não tenha sido tão simples e evidente esta concepção no *Eutífron*, continuaremos no *Protágoras* com a mesma determinação anterior a partir dos exemplos já citados.

Sócrates quer demonstrar, quando utiliza o primeiro argumento no *Protágoras* (semelhança da piedade e justiça), que as virtudes são a mesma forma de conhecimento, mas, diante da resposta de Protágoras ao proferir que as virtudes não se assemelham entre si, introduz uma falácia, estabelecendo uma contradição na relação dos termos “justo” e “injusto”, “piedoso” e “ímpio”, quando se refere à “piedade como não igual ao justo, logo igual ao não justo, e portanto, injusta” (331 a). As palavras estão dispostas no argumento como pares contraditórios identificados pelo termo “não-justo” e não como contrários. O termo “não-justo” significa uma contradição com a idéia de justiça, especialmente porque o contexto trata da disposição de caráter, ou seja, uma pessoa justa não pode ser ao mesmo tempo não-justa ou injusta. Poderíamos conceber também que o termo não-justo é necessariamente injusto? O termo “não-justo” é um intermediário entre a justiça e a injustiça. Se exemplificarmos um ato de não confronto com o perigo como um ato não bravo, poderíamos, então, classificá-lo como um ato de covardia?²⁴ Sócrates não quer levar em conta os intermediários porque isto se configura como uma tentativa de convencer Protágoras a aceitar a similaridade da piedade com a justiça.

atenção dos deuses, quanto aquela que é feita com propósitos morais, porque, para os gregos arcaicos, piedade consistia em vários atos de adoração para assegurar a boa vontade dos deuses. Estes atos eram constituídos de ritos de adoração e sacrifícios que eram passados de geração a geração como sagrada tradição e geralmente passada pelos homens mais velhos da família. A noção de piedade também incluía o bom relacionamento com a família; cada família cultuava um deus no qual seus ancestrais por linhagem estavam ligados. Portanto, a essência da piedade fundava-se na execução de ritos baseados nas sagradas leis ancestrais. Isto explica a impossibilidade de Eutífron definir *hosion* aos moldes socráticos, pois está ligado à tradição homérica que tem uma estrutura politeísta e conflituosa. Eutífron fica num impasse, sem saber realmente definir aquilo que considerava saber.

²⁴ VLASTOS, G. *Platonic Studies*, P. 249– 251.

No que tange à relação entre saber e moderação, Sócrates quer comprovar também que são semelhantes (332a–333b). Este é o segundo argumento em que Sócrates se utiliza de um argumento grego antigo ao demonstrar esta similaridade quando afirma que cada conceito só pode ter um oposto, ou seja, no que trata do saber e da temperança, tanto uma quanto a outra só pode ter uma palavra que lhes faça oposição. Porém Protágoras indica dois opostos para cada uma, segundo a visão socrática. No entanto, o argumento socrático quer mostrar que tanto a moderação quanto a sabedoria contêm o mesmo oposto: a ignorância; portanto, são a mesma coisa, possuem o mesmo significado. Mas o argumento se torna falacioso quando é utilizada a oposição em dois sentidos diferentes, ao se referir à exemplificação da loucura ou insensatez, opondo-se à moderação e ao mesmo tempo à sabedoria, deixando o argumento contraditório. Este tipo de falácia é chamada de “falácia de equivocação”²⁵.

As virtudes são partes similares do conhecimento. O saber é o fio condutor que perpassa não somente todas as virtudes, mas também possibilita a aproximação, o relacionamento e a semelhança entre elas, como é o exemplo da coragem, que é, não como diz Protágoras²⁶, uma parte diferente das demais virtudes, mas enquanto virtude, uma parte do conhecimento do que deve ser temido, do que é perigoso e do que não é – o oposto é covardia, logo, o saber é o referencial para que um ato possa ser considerado virtuoso. Este é o terceiro argumento de Sócrates como uma tentativa de demonstrar que as virtudes são partes similares do conhecimento, contestando a assertiva de seu interlocutor, após uma longa discussão em que o sofista admite que a virtude possui partes e quatro delas

²⁵ TAYLOR, *Plato, Protágoras*, P. 129.

²⁶ PLATÃO, *Protágoras*, 349 - 352 a – e. Protágoras afirma que a virtude possui partes e quatro delas são mais ou menos semelhantes entre si, porém uma é diferente das outras: a coragem. Segundo Protágoras, a coragem não se assemelha às demais virtudes, pois um homem pode ser ímpio, injusto, imprudente e ignorante, mas dotado de coragem. Evidentemente Sócrates discorda desta visão, para ele, o saber é o que propicia semelhanças entre as virtudes.

são mais ou menos semelhantes entre si, porém uma é diferente das outras: a coragem (349d). A definição de coragem revela a noção do conhecimento daquilo que deve ser temido e no que se deve confiar, o que significa conhecimento do bem e do mal; logo, conhecimento do bem e do mal é conhecimento do todo da virtude²⁷. O que está sendo colocado é provado em algumas passagens do *Laques* (198 a) em que, na lista das virtudes, o saber nem é citado como uma delas, ou seja, o saber é o fio condutor da unidade das virtudes e evidenciado não como uma parte, mas como o todo da virtude (199 b-e); isto é encontrado no *Laques* de uma forma bem mais explícita do que no *Protágoras*²⁸.

Portanto, o saber é considerado a essência das virtudes. Vários comentadores, dentre eles Vlastos, tentam fundamentar a posição socrática com teses que justifiquem a unidade das virtudes. Temos o exemplo das teses que as compreendem pela identidade ou pela bicondicionalidade. Por esta última, as virtudes são coextensivas entre si²⁹, ou seja, alguém que possui uma delas, possuirá o restante necessariamente. A forma simbólica se resume assim: $N(C \equiv J \equiv P \equiv T \equiv S)$, ou seja, necessariamente a classe dos corajosos é coextensiva à classe dos justos, que, por sua vez, é coextensiva à dos piedosos e assim sucessivamente³⁰. Conclui-se que, se alguém adquire qualquer uma delas, irá adquirir o restante de forma simultânea³¹.

²⁷ DEVEREUX, D. T. *The Unity of the Virtues*, P. 772.

²⁸ Ibid., P. 767 – Aqui o autor afirma que Platão mostra uma visão socrática mais intelectualista exatamente para de alguma forma reforçar e clarificar a posição do mestre.

²⁹ VLASTOS, G. *Platonics Studies*, P.243

³⁰ Ibid. P. 233-235 – Esta é uma tese defendida por Vlastos, nela é demonstrado que o conhecimento perpassa todas as virtudes, isto é, qualquer ato para ser considerado virtuoso é necessário que esteja condicionado ao saber, por exemplo: temperança = conhecimento de P; coragem = conhecimento de Q, e, assim por diante. No entanto, a principal proposição da tese de Vlastos é que todas as virtudes são interpredicáveis, ou seja, “se ‘B’ está na posição ou condição de um substantivo precedente e ‘A’ para um dos adjetivos cognatos, então B é A, isto é, A é predicado de B. Exemplo: justiça é sábia; justiça é moderada; justiça é corajosa; justiça é justa; justiça é piedosa; justiça é virtuosa”.

³¹ FERREJOHN, M. T. *The Unity of Virtue the Objects of Socratic Inquiry*, P.5 – Ferrejohn tece algumas críticas à teoria de Vlastos; uma delas trata da possibilidade de se possuir todas as virtudes. Diz o autor que embora as virtudes sejam coincidentes(349 d-e) e que a hipótese de Sócrates mostra a necessidade do conhecimento para se adquirir qualquer uma das virtudes, no final, é impossível alguém obter esse conhecimento em determinada área da moral, poder falhar em outras. No entanto, isto não significa que a

O fundamento da bicondicionalidade, segundo Vlastos, se dá pela assim chamada predicação paulina, ou seja, se considerarmos que as virtudes são nomes ou termos sinônimos, podemos inferir que todas as “pessoas justas são moderadas”, ou “todas as pessoas justas são sábias”, o mesmo acontecendo com a piedade, pois temperança e sabedoria são “nomes” da justiça. Nesse sentido, concluímos que, por este caminho, quem possuir alguma das virtudes possuirá todas elas.

É com base nesta interpretação que a análise entre piedade e justiça ou moderação e saber se dá pela via da identidade. Isto implica a possibilidade de se modificar os termos referenciais dentro de qualquer sentença sem comprometer seu valor de verdade. Diz Vlastos que isso é possível especialmente em contextos referenciais, que ele chama de “transparentes”³², os quais podem substituir uma expressão por outra sem comprometimento da veracidade do contexto.

Essa permuta é uma extensão da identidade, mas, segundo Vlastos, é a bicondicionalidade a tese mais adequada para se compreender os argumentos socráticos, já que a identidade não se sustenta no decorrer do diálogo. O próprio Sócrates não demonstra consistentemente esta tese, provavelmente porque, em sua argumentação, não aceitava a mesma definição para duas virtudes.

Para fundamentar a bicondicionalidade, Vlastos utiliza as predicções paulinas, no entanto obteve muitas críticas de seus

pessoa que adquiriu conhecimento em qualquer uma das virtudes possa de fato possuir todas elas concomitantemente, isto não é evidente nos textos de Platão.

³² VLASTOS, G. *Platonic Studies*, P. 227 – O autor se refere a contextos transparentes e opacos, a diferença está no fato de que os contextos transparentes são aqueles que não provocam dúvidas ou mudanças de sentidos; ao substituímos um sinônimo por outro, a proposição preserva seu valor de verdade, enquanto os chamados contextos opacos, ao contrário, não preservam o valor de verdade, pois suscitam a idéia de possibilidade ou dúvidas. Nos exemplos Vlastos faz mudanças com os nomes “coragem e piedade” ou “justiça e piedade” nas seguintes assertivas retiradas do *Eutífron*: “piedade é parte da justiça pela qual concerne ao cuidado para com os deuses” (12 e). A substituição das virtudes-nomes não modifica o contexto das proposições, por isso são consideradas sinônimas.

contemporâneos³³. O termo “paulinas” faz referência à primeira Epístola de São Paulo aos Coríntios. É uma atribuição gramatical de um predicado para um universal, um predicado que pertence à instância do universal, podendo interpredicar com outros universais. As predicções paulinas possibilitam que as virtudes, na visão de Vlastos, possam ser inter-relacionais, intermutáveis. Entretanto, não fica explícito no *Protágoras* que isto seja possível, mesmo porque se pudéssemos admitir tal coisa, seria comprovada a utilização da definição de alguma virtude para determinar, numa situação em que se configura uma ação não recomendável (má ação), a definição de uma outra virtude, ou seja, se os nomes das virtudes são sinônimos, significa que são interdefiníveis, o que não é provado nos argumentos socráticos. As predicções paulinas têm como condição que aquele que possui uma das virtudes necessariamente possuirá todas elas. Isso quer dizer que os termos são intermutáveis, portanto, sinônimos. Ora, mas esta noção de sinonímia é fraca. Segundo Ferejohn, “termos só são sinônimos se e somente se eles nomeiam a mesma coisa”³⁴. No entanto, o argumento é pautado somente na possibilidade do intercâmbio dos termos, ou mais precisamente, nas substituições em contextos ditos transparentes em que um termo-virtude possa ser substituído por outro. A substituição em determinados contextos não é uma interpretação correta da tese da identidade, pois cada virtude possui uma propriedade que difere da outra. Se nos perguntarmos o que seja coragem, diremos que coragem possui algo que participa das outras virtudes, mas também possui algo que lhe é próprio, algo que a faz denominar-se coragem e não outra coisa. O mesmo

³³ FERREJOHN, M. T. *The Unity of Virtue of Objects of Socratic Inquiry*, P.5 – As predicções Paulinas de Vlastos acarretam, diz Ferejohn o paradoxo da unidade das virtudes, pois Vlastos quer demonstrar que todas as virtudes são nomes de uma singular coisa, isto significa que os termos são sinônimos, podendo ser intermutáveis. Para Ferejohn isto é falso, Sócrates não defende esta sinonímia como mostra Vlastos, em nenhum diálogo, até porque isso pode gerar falhas de substituição nos chamados contextos transparentes.

³⁴ FERREJOHN, M. T. *The Unity of Virtue and the objects of Socratic Inquiry*, P. 7 – Ferejohn tenta demonstrar que a sinonímia implica a tese da identidade, o que não é compatível com os argumentos de Sócrates no *Protágoras*.

exemplo ocorre com as outras virtudes, razão porque não podem ser sinônimas.

Vlastos usa as predicções para justificar sua interpretação da tese da bicondicionalidade, como já foi dito acima, pois as predicções consistem basicamente em poder atribuir predicados de um termo universal. O termo predicado não é meramente abstrato, pois está inserido em exemplos concretos, extensivos do universal. Por exemplo: “justiça é corajosa, piedosa, sábia, temperante, justa e virtuosa”; ou “cinco é ímpar” (o ímpar não é idêntico ao número cinco, mas é uma propriedade do número). A predicção não significa identidade. O “é ” (verbo ser – ligação) está comprometido em fazer a extensão do sujeito. Sua implicação consiste em demonstrar as interpredicações como uma relação tão necessária, que podemos dizer que uma coisa é A se e somente se é também B, o que significa que podemos substituir um termo ‘A’ pelo termo ‘B’, assim todo ‘B’ é ‘A’. Embora os juízos predicativos não sejam iguais aos de identidade, seus conceitos se misturam, se confundem em alguns casos, em função da utilização para fins de fundamentação de determinadas teses³⁵. Um juízo predicativo difere do juízo de identidade quando na fórmula “A é B” (B nomeia uma propriedade de A), ao dizermos Pedro é belo, estamos confirmando que Pedro tem a propriedade, neste sentido, da beleza. Isto é um juízo predicativo. Contudo, Platão se refere algumas vezes em sua obra, à justiça como justa ou à beleza em ser bela. Ao fazer tal pronunciamento, demonstra que o verbo “ser” tem também a função de identidade, o que pode levar a uma confusão de sentidos do verbo ser em determinados contextos, dando margem a sobrevir o problema do “argumento do terceiro homem” (ATH).

Para Vlastos, Platão conhece muito bem a diferença entre um juízo predicativo e um juízo de identidade, pois precisa da auto-predicação (AP)

³⁵ TAYLOR, C.C.W. *Plato Protagoras*, P. 119

que é pautada no juízo de identidade para poder justificar os graus de ser que constituem, em termos de importância, o princípio de sua metafísica. Vlastos tenta fazer uma relação entre as “predicações paulinas”, as “auto-predicações” e o “argumento do terceiro homem”. As predicações paulinas têm uma fundamentação nas “auto-predicações”, as quais evidenciam propriedades de si mesmas, como seguem os exemplos: justiça é justa; piedade é pia; coragem é corajosa; e assim por diante. A fórmula: “x é f” (“x” é o nome de uma forma; “f” o caráter que corresponde àquela forma). O problema da “auto-predicação” é o fato de poder gerar uma confusão entre uma predicação e uma assertiva de identidade³⁶. Mas a definição (f de x) é sempre uma qualidade que define o que é ou o que possa ser da forma. A auto-predicação (AP) implica os graus de ser (GS) pela relação entre cópia e modelo, ou seja, as formas possuem um referencial de semelhança ou identidade com os particulares. Se essa relação for de identidade, então está configurado o argumento do terceiro homem (ATH), como veremos a seguir.

No que se refere às predicações paulinas, estas são empregadas como auto-predicação para poder provar que um conceito universal possui qualidades de si próprio, e, com isto, poder interagir consigo mesmo e com o outro. O argumento é construído para justificar a interpredicação das virtudes, e, em última instância, evidenciar a bicondicionalidade para a tese da unidade das virtudes. Quanto ao argumento do terceiro homem, Vlastos quer demonstrar que seria absurdo Platão pensar um argumento que comprometesse ou pudesse fazer objeção à Teoria das Formas e, com isso, pôr fim ao modelo epistemológico de sua teoria. Na interpretação que se segue, veremos uma tentativa de não se conceber algo que comprometa a teoria das formas. A seguinte passagem do *Parmênides* demonstra que cada forma deve ser uma: “creio que tu crês que cada forma é uma, pelo seguinte:

³⁶ VLASTOS, G. *The Third Man Argument in the Parmenides*, P.325.

quando algumas coisas são múltiplas, te parecem ser grandes, talvez te pareça, a ti que a olhar todas, haver uma certa idéia uma e mesma em todas; donde acreditas o grande ser um”³⁷. Se um número de coisas a, b, c, são todas F, então todas devem ter uma única forma F1, em virtude do que apreendemos a, b, c, como todas sendo “F”³⁸. O F aqui tem o caráter de propriedade e o F1 simboliza a Forma única. As letras a, b, c simbolizam o múltiplo (ex: coisas grandes), pois participam da forma única (grandeza). No entanto, se a, b, c e F1 são todas F, então, tudo isso deverá participar de uma outra forma F1+1 em vista de que os termos apreendidos a, b, c, e F1 se constituirão como forma única. Ora, a repetição desta fórmula torna o argumento *ad infinitum* eternamente infinito e sem solução.

Vlastos tenta solucionar o problema, atenuando a relação de identidade ou não identidade (NIforte) para uma outra (NIfraco) que se mostra como uma relação de semelhança entre o modelo e a cópia. Isto quer dizer que: se a beleza é bela ou a justiça é justa, pelos atributos da propriedade e não da identidade, configura-se uma relação de semelhança com a forma, de modo que, para todo x, se x participa de F, então x é F.

Vlastos procura dar uma legítima conclusão ao argumento, aparentemente aporético³⁹, utilizando as auto-predicações, justificando que algumas formas podem ser predicáveis de si próprias, como é o exemplo da largura, que em si mesma é larga (F1 é em si mesma F). Ora, se as coisas múltiplas possuem determinadas qualidades, estas não podem ser idênticas à Forma uma, em virtude de que apreendemos aquela qualidade como algo que participa do uno, mas que não se identifica com ele (se x é F, x não pode ser idêntico com F1), ou seja, as coisas grandes não podem ser idênticas à grandeza. Isto significa que só podemos lidar com juízos predicativos, mas não com juízos de identidade. Se uma coisa “a” parece

³⁷ PLATÃO, *Parmênides*, 132 a.

³⁸ VLASTOS, G. *The Third Man Argument in the Parmenides*, P.320

³⁹ *Ibid.* P.324

com a Forma (F1); F1 deve também parecer com “a”, simultaneamente, numa relação de similaridade entre a cópia e o seu modelo, implicando a auto-predicação, segundo Vlastos. A identidade não pode haver entre “coisas” e “Forma” (modelo), pois as coisas estão na dimensão da finitude, enquanto as Formas estão na dimensão do eterno. Isso serve também para a questão da identidade entre as Formas, relação que se evidenciaria como tautológica, afinal uma grandeza que é idêntica a si mesma tal como a largura = largura é em si mesma contraditória. Se a cópia é idêntica ao modelo, numa relação de simetria, então modelo e cópia se confundem, pois ficarão no mesmo plano, o que acabaria com os graus de ser que são o cerne da metafísica platônica.

Ora, isso pressupõe a teoria da separação segundo a qual as formas se mostram separadas dos particulares por serem eternas. A teoria da separação mais auto-predicação é a causa do argumento do terceiro homem, ex: a largura não é idêntica a coisas largas, porque isso traz como efeito o surgimento de dois conceitos ou predicados: a) a idéia de “largo”, que se refere aos particulares; b) o predicado, que se refere à largura. No entanto, a junção de $a + b = \text{largura} + 1$ e assim sucessivamente. Tal fórmula faz desaparecer qualquer possibilidade da similaridade, por isso Vlastos recorre às predicções paulinas para poder superar a devastadora conseqüência do ATH. Elas atenuam o argumento pelo efeito da auto-predicação como uma propriedade que se relaciona similarmente às instâncias da forma, mas não diretamente a ela.

Na realidade, o argumento do terceiro homem que Vlastos analisou deixa claro algumas intenções, dentre elas a que mostra a auto-predicação como um fundamento para a tese da bicondicionalidade. No entanto, a auto-predicação não redime a teoria das formas, mesmo porque a “forma da grandeza não é da mesma natureza que as coisas grandes, e, portanto, a sua

reunião não acrescentaria nenhuma grandeza maior (...)”⁴⁰. A natureza das formas é meramente ideal e destes esquemas só podemos participar pela alma. Contudo, a contraposição geralmente feita às predicções paulinas mostra que as virtudes são tratadas como uma e mesma coisa, mas não significa identidade, porém, se pudermos pensar numa identidade terá que ser não entre virtudes, mas uma identidade de uma forma particular de conhecimento, como veremos adiante.

No que se refere à tese da identidade (ou unidade), esta tem um sentido mais restrito no que diz respeito à unidade, pois afirma que todas as virtudes são resumidas em uma única virtude, isto é, os nomes de todas as virtudes são nomes de uma e mesma virtude. Isto pressupõe que os nomes sejam sinônimos, implicando assim que: “A = B = C = N...”. A analogia citada no diálogo se refere às partes de uma barra de ouro, em que cada uma não difere da outra, exceto pela grandeza ou pequenez (329 d). Podemos simplificar o conceito substituindo B e A pelos nomes das virtudes da seguinte maneira:

1. “B e A não diferem do todo, exceto em tamanho”⁴¹;
2. “B é idêntico ou similar a A”;

De início, essa é a tese defendida por Sócrates ao se contrapor à de Protágoras. O sofista concebe a idéia de virtude como partes distintas que se relacionam assim como as partes do rosto. Os argumentos socráticos estão divididos entre quatro pares de virtudes que são similares entre si: 1) justiça e piedade; 2) sabedoria e moderação; 3) temperança e justiça; 4) coragem e sabedoria. Ambas as teses demonstram, de alguma forma, a necessidade do conhecimento no que tange à unidade. É o conhecimento, portanto, o todo da virtude, de tal maneira que as virtudes são extensões

⁴⁰ SANTOS, M. F. *Platão: o um e o múltiplo*, P. 96

⁴¹ O sentido que se dá em relação à diferença em tamanho remete à extensão ou grandeza, tal como a justiça e a piedade (parte menor da justiça), atentando que tal conduta piedosa pode ser considerada justa, mas nem toda conduta justa pode ser considerada piedosa.

desse todo, formando partes ou subdivisões de si mesmos, conseqüentemente cada virtude é diferente da outra, já que são distintas formas de conhecimento⁴². Isso significa que todas as virtudes possuem o mesmo *lógos*, ou seja, todas se referem a um particular modo de conhecimento do bem e do mal, existindo somente um conceito para os diversos nomes das chamadas virtudes, como seguem os exemplos: temperança = conhecimento do bem e do mal (temperança = conhecimento de P); justiça = conhecimento do bem e do mal (justiça = conhecimento de Q) e assim por diante⁴³. Na visão socrática, esse conhecimento profundo com o respectivo poder que cada virtude possui para uma determinada ação é o que de fato propicia uma boa conduta ao homem⁴⁴.

Se o todo da virtude se fundamenta no saber, e virtude é conceituada como sendo partes de si mesmas⁴⁵, ou que virtude é o conhecimento do bem e do mal, significa dizer que as “partes” são as diversas formas do conhecimento, tais como: coragem é conhecimento de X; temperança é conhecimento de Y, seguindo assim: $V=S(Cx \Leftrightarrow Ty \Leftrightarrow Jr \Leftrightarrow Ps)$ ⁴⁶. De outra maneira, podemos dizer que o conhecimento é a mediação, ligação ou implicação com as outras virtudes. Se exemplificarmos que ações corajosas são justas, isso não garante uma condição necessária que todas sejam justas, no entanto, é necessário que toda ação virtuosa seja sábia. Qualquer

⁴² DEVEREUX, D. T. *The Unity of the Virtue in Plato's Protagoras and Laches* P.774.

⁴³ Ibid., P. 766 – Outros autores, tais como Taylor pensam de forma similar a respeito da questão.

⁴⁴ TAYLOR, *Plato, Protagoras*, P. 110 – Para o autor, as virtudes possuem uma *dinamis* própria que faz parte da pessoa e proporciona a prática da justiça e outras condutas. Esta noção se encontra não somente no *Protágoras*, mas também na *República* quando é demonstrado que as virtudes são estados organizacionais permanentes da alma emanadas em atos (505 b-c).

⁴⁵ DEVEREUX, D. T. *The Unity of the Virtue in the Plato's Protagoras and Laches*, P. 771 – Vlastos e Ferejohn a princípio pensam que a visão de Sócrates no *Protágoras* está relacionada à tese da identidade por opção à analogia da barra de ouro, mas depois admitem que a visão socrática a respeito da virtude como “parte” é incompatível com a tese da identidade.

⁴⁶ A fórmula remete ao que se segue: virtude = saber. E todas as outras são formas distintas do conhecimento como seguem os exemplos: Coragem (Cx) é o conhecimento de “x”, ou seja, é o conhecimento que é próprio da coragem que consiste na persistência ou ousadia com saber. A Temperança diz respeito ao conhecimento que lhe é próprio (Ty) que consiste no conhecimento de si; Justiça é o conhecimento de “r” e piedade o conhecimento de “s”. Todas dizem respeito ao saber que lhes é próprio e por isso todas mantêm uma reciprocidade, porque virtude é saber, embora possam diferir no que tange ao seu objeto específico de conhecimento.

ação que perpassa uma das virtudes terá que ser baseada no conhecimento do bem e do mal ou a aquisição de poder discernir entre bens e males.

No entanto, o tipo de conhecimento do bem e do mal que as virtudes requerem é específico a cada uma delas, de tal forma que podemos perceber que a coragem, como é mostrada no *Laques*, possui um aspecto que difere conhecimento envolvido⁴⁷, ou seja, a definição de coragem requer, além do conhecimento do bem e do mal, componentes que também a define tanto quanto o próprio conhecimento. O texto se refere à persistência⁴⁸, a qual por si só não é um bem, por isso é necessário que seja guiada pela razão para que a coragem possa se efetivar como uma virtude; do contrário, é apenas uma perseverança imprudente. A persistência não é coextensiva à coragem, porque se respalda também na imprudência, o que quer dizer que tanto se pode agir persistentemente com conhecimento da ação a ser praticada quanto se pode agir sem conhecimento. A ação que é praticada sem conhecimento, como exemplifica Sócrates em (193 b-c), é prejudicial e vergonhosa, razão pela qual é possível inferir que coragem requer uma sábia persistência. Mas se for assim, a definição da virtude ou do todo da virtude como sendo o conhecimento do bem e do mal fica comprometida. Isto significa que esse “todo” possui partes. A coragem, por sua vez, é um todo porque participa com as outras virtudes do conhecimento, mas possui partes que a faz distinguir-se das outras virtudes pela perseverança, qualidade distinta do conhecimento⁴⁹.

Ora, se existe na definição da coragem uma qualidade diferente e até mesmo antagônica ao conhecimento, significa dizer que existe um elemento não-cognitivo que participa da idéia de coragem, implicando,

⁴⁷ DEVEREUX, D. T. *The Unity of the Virtue in the Plato's Protágoras and Laches*, P.776 – 777.

⁴⁸ PLATÃO, *Laques*, 192 d - Sócrates interroga: “...Assim, a perseverança da alma, quando unida à razão é bela e boa? Responde Laques: perfeitamente. Conclui Sócrates: “...Logo, segundo o teu modo de pensar, coragem é a perseverança unida à razão? – Assim parece”, diz Laques.

⁴⁹ DEVEREUX., D. T. *The Unity of the Virtues in Plato's Protagoras and Laches*, P. 777.

com isso, que o conhecimento é necessário, mas não suficiente para a virtude. A teoria se baseia na via em que o conhecimento é apenas necessário para a virtude porque é um componente que perpassa a todas elas, mas o que de fato as define como tais são outros componentes, considerados não-cognitivos. Para se compreender melhor esta relação entre saber e outros elementos, é preciso introduzir a noção de essência e acidente⁵⁰, o que faz com que todas as virtudes sejam uma e ao mesmo tempo muitas. No que tange à essência, elas se unificam porque possuem o mesmo componente, isto é, o conhecimento. Contudo, além do conhecimento, há também o que as diferenciam umas das outras, o que podemos chamar de acidente. A noção de essência não é meramente nominal, mas relacionada a coisas. A essência é considerada a parte mais importante, e, para Sócrates, cada uma das virtudes tem como essência o conhecimento do bem e do mal, mas geralmente seus interlocutores têm dificuldades em entender o que Sócrates diz, porque não conseguem imaginar a possibilidade de se pensar uma essência comum para palavras que são distintas. Estas assertivas estão contidas no *Protágoras*, e segundo aqueles que defendem a tese dos elementos não-cognitivos⁵¹, no início do *Protágoras*, quando os interlocutores se referem à virtude como contendo partes, pressupõe-se que possam existir componentes que fazem parte de cada virtude, mas que não pertencem às suas essências, constituindo, assim, as distinções que cabem a cada uma. São estes os considerados elementos não-cognitivos ou acidentais que se acoplam à essência de cada virtude.

No entanto, no *Laques*, o que fica demonstrado, especialmente na segunda parte em que Sócrates muda de interlocutor, passando a dialogar com Nícias, que a tese dos elementos não-cognitivos passa a não ter consistência. Na troca, há também mudanças de perspectivas, pois ambos,

⁵⁰ WOODRUFF, P. *Socrates on the parts of virtue*, P. 43

⁵¹ Ibid.

Sócrates e Nícias, estão a procurar o que seja virtude não mais utilizando noções técnicas, mas morais, quando Nícias responde que coragem é a “ciência dos bens e males do presente e do futuro”. Vejamos os argumentos que Sócrates e Nícias propõem para uma compreensão da definição do que seja coragem:

- a) Conhecimento do que deve ser temido e daquilo em que se deve confiar, pois conhecer o que é temível e o que é confiável é prever os bens e os males futuros⁵².
- b) Conhecimento dos bens e males do futuro e do presente significa o conhecimento de todos os conhecimentos ou conhecimento como um todo⁵³.
- c) Conhecimento como um todo é o todo da virtude;
- d) Logo, coragem é o todo da virtude⁵⁴.

Sendo assim, pode-se dizer que o *Laques* é a comprovação da inseparabilidade das virtudes, na medida em que a coragem é necessariamente inseparável de todas as demais virtudes no que diz respeito ao conhecimento do que deve ser a especificidade de cada uma quanto à própria finalidade, por exemplo:

- a) em que consiste a justiça? “Justiça é poder discernir entre o que é benéfico e danoso para outros”⁵⁵
- b) Piedade – “é poder discernir entre o que é danoso e benéfico para com os deuses”⁵⁶

⁵² PLATÃO, *Laques*, 199 b – Alguns comentadores, tais como Devereux, querem demonstrar que no *Laques* não há aceitação da tese da bicondicionalidade como há no *Protágoras*, em que o saber é somente uma das partes da virtude, enquanto no *Laques* o saber é o todo da virtude e se confunde com a coragem. Cf. Devereux, *The Unity of Virtue*, P. 786.

⁵³ Ibid. 199 c – “...coragem não é apenas conhecimento do que é de temer e do que é de confiar, não diz respeito apenas aos bens e aos males futuros, mas também aos do presente e aos que já se realizaram, ou como quer que se comportem, justamente como os demais conhecimentos”.

⁵⁴ Ibid. 199 d – “coragem não é apenas o conhecimento do que é de temer e do que é de confiar, mas de todos os bens e todos os males em geral, de qualquer jeito que se comportem, conforme se deduz do teu discurso...”

⁵⁵ FERREJOHN, M. T. *The Unity of Virtue the Objects of Socratic Inquiry*. P. 423

⁵⁶ Ibid.

c) Temperança – “é poder discernir entre o que é benéfico e danoso para si mesmo”⁵⁷

É patente que Sócrates quer mostrar que o senso comum tem uma concepção equivocada ao imaginar que as virtudes são partes distintas umas das outras. Sua intenção, além de denunciar o equívoco, é pretender inaugurar uma nova concepção de moralidade que seja pautada no conhecimento, o que é demonstrado nos diálogos da primeira fase em que trata da virtude como idênticas e singulares formas de saber.

Podemos concluir, então, que no *Laques*, a primeira parte do diálogo, em que Sócrates discute com o próprio Laques, é demonstrada a tese do elemento não-cognitivo como algo que participa da idéia de coragem, levando, conseqüentemente, à conclusão de que o conhecimento é apenas necessário, mas não suficiente para a virtude. No entanto, na última parte, Sócrates não compartilha mais desta posição, já que sua conversa com Nícias leva à conclusão de que o conhecimento do bem e do mal é suficiente para todas as virtudes (tese cognitiva). Por conseguinte, esta última posição reforça a forte tese do intelectualismo socrático de que o conhecimento do bem e do mal é suficiente por si só para as virtudes⁵⁸. Diante disso, “as virtudes em termos de definição são consideradas partes distintas de um todo somente unidas pelo saber do bem e do mal”⁵⁹.

Segundo Devereux, a postura do *Laques* difere em alguns pontos com a do *Protágoras*. Neste diálogo, o saber não é aceito como o todo da virtude. A evidência tende para a tese da identidade ou, se preferirmos a visão de Vlastos, para a bicondicionalidade, pois cada virtude se estende à outra, de tal forma que todas elas formam uma única virtude.

⁵⁷ Ibid.

⁵⁸ DEVEREUX, D. T. *The Unity of the Virtues*, P. 778

⁵⁹ Ibid., P. 786 e 788

2 - A moral socrática e seus paradoxos

Para Sócrates, a relação entre conhecimento e virtude por si só justifica a tese da suficiência, pois o conhecimento é a base para a unificação da virtude, assim quer demonstrar a moral socrática. Sócrates é visto como intelectualista ao justificar que aquele que conhece o bem não quer o mal; o mal, na realidade, é produto da ignorância do bem. O que possibilita a uma pessoa ser virtuosa é o conhecimento que, por consequência, leva à prática do bem, pois para Sócrates é impossível conhecer o bem sem desejá-lo e praticá-lo, logo, isso se manifesta como uma condição necessária e suficiente para a virtuosidade. Uma pessoa dita virtuosa é aquela que luta constante e corajosamente “não só em relação à dor e ao medo, mas também forte contra os apetites e os prazeres...”⁶⁰. Esta assertiva, que se encontra também no *Protágoras* (358 c), já não se refere ao domínio do prazer, mas ao domínio de si mesmo, pois dominar a si mesmo é dominar a ignorância que é inerente ao próprio sujeito. Sócrates, ao dizer que ninguém age mal voluntariamente demonstra que não são os desejos que fazem a diferenciação entre uma pessoa boa e uma má, pois todos querem o bem, o que consiste na diferença é a crença do que seja o bem, ou seja, os que agem mal possuem crenças equivocadas sobre o bem.

Com estes argumentos, Sócrates suscitou crítica contundente de comentadores tradicionais e contemporâneos, sobretudo de Aristóteles, que tece comentários a respeito da postura socrática, acusando-a de intelectualista.

Aristóteles mostra que o conhecimento não pode ser considerado suficiente para a virtude, embora importante. Diz ele que Sócrates estava “errado em pensar que todas as virtudes fossem formas de sabedoria prática (...) por conseguinte, pensava que as virtudes fossem regras ou

⁶⁰ PLATÃO, *Laques*, 191d.

princípios racionais (pois a todas elas considerava como forma de conhecimento científico), enquanto nós pensamos que elas envolvem um princípio racional...”.

Ao que parece, Sócrates não valorizou a questão da vontade (do bem), pois, para ele, somente o fato de se conhecer o bem já é suficiente para uma ação virtuosa. Isto demonstra que o saber aparece de uma maneira superpotencializada como se os outros aspectos, tais como os apetites e as paixões, não tivessem importância diante do conhecimento.

O argumento acima colocado também faz pensar que Aristóteles concebia a noção de virtude em Sócrates como um modelo de autodomínio ou continência⁶¹.

2.1- Autonomia e autodomínio (e????te?) da alma

No *Górgias*⁶², podemos perceber a questão do autocontrole sendo preliminarmente discutida para se chegar à demonstração de que só pode haver virtude no homem que possui uma alma temperante, que domina a si mesma, e, com isto, podemos inferir que:

a) “ quando os homens se conduzem com acerto e sobriedade, são temperantes”⁶³.

b) O contrário disto é: se os homens não agem com temperança, agem, então, com insensatez ou

⁶¹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1145 b 15-25. – Assim se refere o texto: “... pensava Sócrates, que, existindo o conhecimento num homem, alguma coisa pudesse avassalá-lo e arrastá-lo após si como a um escravo. Com efeito, Sócrates era inteiramente contrário à opinião em apreço, e segundo ele, não existia isso que se chama incontinência. Ninguém, depois de julgar, afirmava –, age contrariando o que julgou melhor; os homens só assim procedem por efeito da ignorância”.

⁶² PLATÃO, *Górgias*, 491b – “...Não se trata de nada abstruso; a esse respeito penso como todo mundo: ser temperante e dono de si mesmo é dominar em si próprio os prazeres e os apetites”.

⁶³ Id. *Protágoras*, 332 b

loucura⁶⁴, visto que, quando agem loucamente, não agem retamente, portanto não agem com temperança.

Estes argumentos estão no *Protágoras* e *Górgias*⁶⁵ e, neste último, podemos inferir que a noção de alma se divide em duas partes: uma consiste na localização dos desejos insaciáveis, e a outra que pode controlar esses desejos. Mas, para se fazer uma distinção entre a alma temperante e intemperante, é preciso se ater à questão dos prazeres, já que o diálogo suscita uma discussão entre a postura que concebe o prazer como bem (Cálicles) e a outra que contesta esta visão. O primeiro argumento se refere ao hedonismo de forma irrestrita. Isto significa que o homem deve realizar seus desejos sem comedimento, pois o comedimento e a temperança são incompatíveis com o prazer⁶⁶.

Evidentemente, Sócrates combate a visão de Cálicles em relação à incontinência por intermédio de dois argumentos: no primeiro, Sócrates demonstra que a busca de prazeres irrestritos e particulares não se identifica com o bem. Cálicles confunde bem-estar momentâneo, o agradável com o bem, os quais diferem, porque o “bem” não é uma fruição passageira, mas deve preencher a vida como um todo⁶⁷.

O segundo argumento é uma consequência do primeiro no que se refere à questão da virtude. Diz Sócrates, rebatendo a concepção de Cálicles, que hedonismo e virtude não se identificam. Cálicles prega que a virtude está relacionada a fins externos e úteis em direção à efetivação do prazer, como é o exemplo da coragem que é vista como a ação que impulsiona para a saciação dos prazeres. Nem a coragem nem a temperança devem ser manifestações de fraqueza ou comedimento que possam atrapalhar a realização dos fins almejados para o alcance da felicidade. Mas, para Sócrates, a felicidade do homem, que é o seu fim último, não está ligada

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ Id. *Górgias*, 493b – Sócrates compara no trecho citado a alma dos insensatos a um tonel furado que nada consegue reter, diferentemente da alma ordenada que obviamente será um tonel cheio pleno de ordem.

⁶⁶ Ibid. 491-492 e

⁶⁷ Ibid. 497

aos apetites. O útil ou proveito das coisas externas, deve ser efetivado por uma vida virtuosa, contudo, o único vínculo da virtude é com o conhecimento que requer uma ordem racional na alma, por conseguinte, ser virtuoso é, antes de tudo, ter controle no que se refere aos prazeres.

No *Protágoras*, não há referências à questão do controle de si de forma explícita, como aparece no *Górgias*, ou seja, o hedonismo no *Protágoras* é introduzido por Sócrates por causa de sua relação com a virtude. O argumento desenvolvido remete a dois problemas:

1. a relação prazer e dor;
2. a consequência disto para uma vida virtuosa.

Estes problemas são desdobrados na seguinte pergunta: o prazer é em si mesmo algo bom? Embora este tema tenha sido colocado de forma abrupta por Sócrates no seguimento do diálogo, possui uma relevância, no sentido de se discutir se ser virtuoso tem uma relação direta com uma vida satisfatória ou não, ou se o conhecimento é suficiente para conduzir o homem ao caminho da retidão, ou ainda o contrário, se o conhecimento é superado pelos prazeres, dores, medos ou sensações similares.

A primeira parte do argumento socrático consiste em mostrar que:

1. as coisas agradáveis são boas;
2. as coisas desagradáveis são más.

Então, se ‘A’ tem uma boa vida, sendo esta agradável, e ‘B’ tendo uma má vida, sendo esta desagradável, conclui-se que ‘A’ deve ter uma melhor vida que ‘B’. Ora, Protágoras contesta esta tese, acusando-a de simplista e tenta mostrar seu ponto de vista sobre a questão, fundamentando diferentemente ao dizer (em 351c) que: “entre as coisas agradáveis, algumas não são boas e, entre as desagradáveis, algumas há que não são más e outras que o são, como também há uma terceira categoria de coisas que não são nem isso nem aquilo, nem boas nem más”.

Nesta passagem, é demonstrado que as duas assertivas socráticas são conflituosas, pois estão radicalmente opostas. Com isso, Protágoras tenta ponderar, mostrando outros critérios de valoração que independem da colocação A? B. Mas, ao que parece, a intenção de Sócrates é chegar à análise da posição do que pensa o homem comum a respeito destas questões, por isso faz a indagação do que seja conhecimento. Ao manifestar a visão do homem comum grego, Sócrates visa a considerar que geralmente o conhecimento é colocado em grau menor em relação às emoções. O que de fato governa os homens são os prazeres, os desejos, a cólera, a dor, o medo, ou seja, as emoções como um todo. Sua proposta é demonstrar que aquele que conhece, que adquire a noção do bem e do mal, não é dominado pelas emoções, só faz o que é comandado pela inteligência⁶⁸.

A polêmica continua girando em torno do argumento hedonístico, em que o prazer é um bem; e a dor, um mal. O argumento tenta mostrar que o senso comum é incapaz de pensar outras possibilidades para a relação prazer/dor, a não ser esta que foi colocada acima, em que prazer e dor estão necessariamente para o bem e mal. Em (354 a), o problema é apresentado da seguinte forma:

1. nem todo prazer é bom;
2. nem toda dor é ruim.

Ou seja, certas coisas boas são dolorosas, assim como a dor que se torna um bem “quando nos livra de sofrimentos maiores do que os que lhe são inerentes”. A demonstração significa dizer que nem o prazer, nem a dor possuem o bem ou o mal em si mesmos; o bem e o mal são diferentes desta relação prazer e dor.

Em alguns momentos do diálogo, percebe-se uma tolerância muito maior de Sócrates em relação ao prazer do que comumente é visto em outros diálogos. No *Górgias*, por exemplo, não há nenhuma aceitação do hedonismo, enquanto

⁶⁸ Id. *Protágoras* 352 c – A palavra inteligência (*phronesis*) tem o mesmo significado de conhecimento. Em Aristóteles tem o significado de prudência e bom senso.

no *Protágoras* (354 c) podemos ver Sócrates em sua explanação sobre o bem e prazer tentar comprovar que nas ações o homem tende sempre a perseguir o prazer, mas sempre se referindo ao homem comum. Sua conclusão mostra que: se perseguirmos “x” na crença de que isso produza um maior prazer que “y”, nossa tendência é perseguir o prazer como bem e evitar a dor como mal.

O hedonismo que Sócrates e Protágoras expõem advém de uma discussão no início do diálogo a respeito da unidade das virtudes. O tema aparece como estratégia de oposição a Protágoras, contudo não significa uma aceitação de Sócrates ao hedonismo, tampouco uma rejeição. Seus argumentos reivindicam que cada virtude não só é uma arte, mas que todas as virtudes são a mesma arte, pois visam ao mesmo fim. Isto é importante para a tese da unidade, a qual não se consolida se pensarmos as virtudes como meios para se atingir alguma coisa, tal como a felicidade, especialmente se o conceito ‘felicidade’ é compreendido como uma compilação de valores relativos, ou seja, se cada uma das virtudes visar a um bem diferente. No entanto, se entendermos por arte a produção de bens que objetivem a uma única finalidade, teremos um prazer homogeneizado, e as virtudes tenderão para o conhecimento do mesmo bem, por conseguinte, serão a mesma virtude⁶⁹.

Platão talvez queira demonstrar que a visão do homem comum é fazer suas escolhas em direção ao prazer, conseqüentemente, advém a dor que é resultado da ignorância, pelo fato de não saberem distinguir o falso do verdadeiro bem. Na realidade, a missão de Sócrates é recomendar ao homem comum a ponderação nas escolhas. Somente as escolhas corretas dão suporte para cada vez menos se possa escolher as incorretas, já que existe um leque de opções entre coisas agradáveis e desagradáveis que terminam por inquietar o homem. As escolhas incorretas, alerta Sócrates, causam mais dor do que prazer e só procedem

⁶⁹ IRWIN, T. *Plato's Ethics*, P. 90

de uma deficiência de conhecimento⁷⁰. Contudo, fazer ponderações não é algo tão simples, pois requer técnicas e, com elas o homem comum terá sempre uma possibilidade de aprender a ser seguro diante de suas deliberações. Para tanto, é necessário o domínio da arte da mensuração, que consiste previamente na observação das coisas e a maneira que elas se mostram em suas aparências diversificadas. É a percepção de seus movimentos que muitas vezes confunde entre o que elas são e o que elas parecem ser. Por exemplo: as coisas possuem diferenças em diversas condições de observação. Algumas, dependendo da distância, parecem maiores ou menores, fortes ou fracas, grossas ou finas. Ora, se as coisas adquirem dimensões relativas ao depender de um ponto referencial em relação a elas, então, como utilizar a arte da medida? Ao que parece, Sócrates quer atingir o relativismo de Protágoras⁷¹. O problema se dá a partir da questão de diferenciar o ser e o parecer que muitas vezes se confundem segundo a visão socrática, possibilitando a aparição da verdade como aquilo que parece a cada um e não como o que é de fato.

Sócrates utiliza ainda em 356 a -e um argumento retórico na figura de uma metáfora para atacar Protágoras, quando demonstra o problema do homem ao ser dominado pelos prazeres imediatos. Isto se refere ao exemplo de objetos distantes ou próximos, isto é, quanto mais distante o objeto, menor ele fica; quanto mais próximo, maior será. Assim também se dá com os prazeres, quanto mais próximos, mais desejáveis; quanto mais longe, menos desejáveis, porém, se os prazeres imediatos exercem uma atração maior, não significa dizer que a proximidade em relação à distância seja o motivo de sua intensidade ou duração, mas o que de fato interfere no desejo dos prazeres imediatos é a temporalidade, ou seja,

⁷⁰ PLATÃO, *Protágoras*, 356 a – Nesta passagem, Sócrates se refere “ao que condiciona a superioridade ou inferioridade dos prazeres ou dos sofrimentos que consiste no excesso ou falta de uns com relação aos outros, uns podem ser maiores ou menores, mais numerosos ou menos numerosos, mais fortes ou mais fracos do que os outros”.

⁷¹ O relativismo de Protágoras se exemplifica em seu famoso axioma: “O homem é a medida de todas as coisas, das que são mede que são, e das que não são mede que não são”, segundo Diógenes Laércio, IX, 51. O axioma remete a um relativismo que possibilita negar qualquer critério absoluto para a verdade – busca do ser ou dos valores, o que deve ser levado em conta será sempre critérios subjetivos do homem como indivíduo.

como superestimar um desejo mais distante, se os mais próximos estão disponíveis, embora nada impeça que os mais distantes, os futuros, possam se tornar mais próximos e desejáveis. Podemos dizer que: ‘x’ é melhor que ‘y’ agora, mas poderei desejar ‘y’ posteriormente.

Para Sócrates, é necessário que se faça clara a distinção entre ser e parecer e isto só é possível com a arte da medida, que consiste sempre no correto julgamento das coisas, devendo tornar-se um exercício constante para que se possa efetivar as boas escolhas. Aquele que erra nas escolhas, erra por falta de conhecimento do conhecimento, não do conhecimento no sentido geral, mas do conhecimento específico, o que se refere à medida (357 e).

O problema é que a teoria da mensuração pode não ser tão eficaz quanto quer evidenciar Sócrates, pois a arte da medida até pode parecer simples para quem detém o conhecimento, mas na prática se torna ineficaz, especialmente porque, no momento da escolha, geralmente o homem emprega atos deliberativos e não atos que refletem ponderação, os quais quantificam coisas subjetivas. Portanto, nem as ações, nem as conseqüências destas podem ser precisamente avaliadas quando estas deliberações tomam lugar, mas a intenção de Sócrates é mostrar que o homem de conhecimento é aquele que sabe melhor ponderar entre prazeres e dores a partir das comparações dos efeitos que a relação entre um e outro ocasiona no presente com as conseqüências dos efeitos no passado. Na visão socrática, os prazeres não estão relacionados à bondade, porque bondade é conhecimento, daí porque todas as virtudes particulares podem ser reduzidas a conhecimento. Cada uma delas contém a bondade em sua essência e o homem virtuoso é bom na medida em que é sábio, ou seja, é bom em, ou para aquilo que conhece. É evidente que, se temos saber, não precisaremos temer os perigos externos, como os apetites, por exemplo, pois se o temos, seremos conduzidos à retidão, logo o conhecimento é suficiente para a virtude.

Como se refere o *Cármides*⁷², virtude é o estado da alma em que reside o bem, por conseguinte ser temperante é ser bom. Mas qual é a relação da temperança com a bondade? A resposta consiste no seguinte: toda ação virtuosa que é necessariamente boa deve ser benéfica para o que lhe é devido. O que comumente se pensa a respeito do homem temperante é o fato de possuir como principais características a timidez e a inatividade. A mesma coisa se dá em relação ao homem corajoso, em que suas principais características são: a impulsividade, a agressividade e a persistência. Ora, no que se refere à coragem, não podemos concebê-la somente com tais características, como o que geralmente é pensado, pois como tal, seria incompatível com a idéia de justiça e saber, ou seja, coragem não pode ser identificada somente com persistência ou qualquer um outro de seus aspectos, porque a persistência, a impulsividade, ou mesmo a agressividade, cada uma delas é parte isolada de um conjunto, são qualidades que só podem ser associadas à coragem mediante a presença do saber, pois a perseverança ou impulsividade não são atitudes que possam ser tomadas indiscriminadamente, mas, se o forem, serão consideradas na ação como atos insensatos gerados, muitas vezes, pela passionalidade.

É o saber, então, o guia das qualidades particulares de cada virtude para o bem apropriado. Isto não significa que o saber venha acompanhado de uma qualidade não-cognitiva (ncog + conhec), embora alguns autores manifestem essa visão⁷³, mas não fica claro no diálogo uma tomada de posição por esta via. Aliás, o *Cármides*, em 61b, demonstra que não há essa possibilidade, pois, se assim fosse, virtude teria que ser

⁷² PLATÃO, *Cármides*, 160 e – 161 b: “A temperança é boa, visto tornar bons os homens a sua presença sem nunca deixá-los maus (.....) assim sendo, temperança não é vergonha, por ser essencialmente boa, enquanto a vergonha tanto pode ser boa como pode ser má”.

⁷³ IRWIN, T. *Plato's Ethics*, P. 43, manifesta a posição de que cada virtude tem um elemento não-cognitivo, tentando demonstrar que o conhecimento é necessário, mas não suficiente para a unidade das virtudes. Isto é explicitado especialmente na primeira parte do *Laques*, onde se discute que a coragem possui ambos: a persistência ou audácia e o conhecimento do bem e do mal. Mas, o argumento final do *Laques* já mostra que conhecimento do bem e do mal é suficiente para a virtude, nada garantindo a sustentação da tese do elemento não-cognitivo.

concebida como partes diferenciadas, ligadas somente pela razão.

Portanto, desta primeira fase, foi discutida a relação entre o *Protágoras* e o *Laques* no que tange à questão do elemento não-cognitivo, contudo, outros diálogos também propõem a mesma temática. Temos o exemplo do *Cármides*, um dos diálogos que desenvolve seus argumentos em torno da temperança que se refere ao auto-conhecimento, e como toda virtude, tem a finalidade de construir o bem. No entanto, é possível se construir o bem sem saber realmente se está construindo, ou seja, a ação benéfica por si só não garante a aquisição da virtude, mas não é possível ser temperante ou virtuoso sem o devido conhecimento⁷⁴, portanto o conhecimento de si mesmo é (166b-c), o conhecimento do conhecimento e da ignorância ou conhecimento do bem e do mal ou ainda conhecimento de como viver bem. Esta é uma tentativa de demonstrar que, quando se sabe como discernir entre o que é benéfico para si mesmo e optar por isto, também se sabe o que é benéfico aos outros, alguns chamam a isto de auto-controle⁷⁵.

Embora Crítias sugira a idéia de auto-controle como um dos aspectos da temperança, e que isto poderia até ser pensado como uma possibilidade de se considerar um componente não-cognitivo da citada virtude, Sócrates não aprofunda esta questão porque teria que explicar a idéia de que existiriam duas forças que passariam a conflitar interiormente entre si para o comando uma da outra, ou seja, uma iria controlar, e a outra seria controlada. Mas a questão do componente não-cognitivo não é o caminho que Sócrates tomou para si, já que o próprio conhecimento nos primeiros diálogos não é considerado somente um componente

⁷⁴ CROMBIE, I.M.. *Análisis de las doctrinas de Platón*, P. 225.

⁷⁵ Ibid. P. 227 – 228. O autor afirma que a segunda metade do diálogo está relacionada com a sugestão de que o auto-controle é auto conhecimento e que o auto conhecimento é o “conhecimento do conhecimento”. Isto significa que a conduta passional é considerada fruto de uma crença que “se sabe o que não se sabe”, pois um homem que conhece, ou seja, que tenha consciência de suas ações nunca terá uma tal conduta, portanto o auto controle é o conhecimento das próprias limitações. Na *República*, veremos que Platão evidencia os elementos não cognitivos que fazem parte da alma, mas que precisam ser governados, por isso o auto controle é o “conhecimento de que a razão que está capacitada para dar-se conta das coisas de forma imparcial é que deve governar”.

necessário, mas fundamental e suficiente para as virtudes, como já foi explicitado no *Laques*.

O *Cármides* mostra que o auto-conhecimento está relacionado ao conhecimento do bem e do mal, mas este conhecimento não pode ser comparado a um tipo de conhecimento prático, como a arte da medicina ou da carpintaria, mas comparável a algo em nível superior, pois está relacionado ao conhecimento da alma humana. Isto significa que devemos saber em quais conteúdos haveria a necessidade do uso correto do conhecimento próprio ou do conhecimento do outro, que devemos saber o contexto devido em que se deve agir, seja em prol de si, seja em prol do outro. No entanto, se temperança é identificada com a boa ação em prol de si e dos outros, quer dizer que ela é conhecimento do bem e do mal, logo ela é benéfica e promotora da felicidade⁷⁶ (175 d- 176 a).

4) Relação entre Virtude e Felicidade

Quando Sócrates afirma na *Apologia* (30 c-d) que o bem protege e nenhum mal pode ser atribuído ou lançado às pessoas virtuosas, ele quer dizer que, se o mal leva à infelicidade e o bem à felicidade, então somente a virtude é suficiente para o alcance da felicidade. No *Cármides*, Sócrates mostra que a felicidade é a finalidade última de toda ação virtuosa, mas toda ação virtuosa implica necessariamente a racionalidade. Disto se pode inferir que: racionalidade \bar{P} felicidade. Aquele que não busca a felicidade não exerce a racionalidade, pois a virtude é “algo profundo enraizado na pessoa, não um hábito justo e isolado, mas um aspecto da pessoa capaz de transformar e moldar outros aspectos”⁷⁷. Se

⁷⁶ PLATÃO, *Cármides*, 176 a – “... Sem dúvida alguma, a temperança é um bem inapreciável, e tu, uma criatura feliz, se realmente a possuís (...). No caso de realmente a possuíres, prefiro aconselhar-te a me teres na conta de um palrador incapaz de raciocinar sobre qualquer assunto, e a te considerares tanto mais feliz, quanto mais temperante fores”.

⁷⁷ ANNAS, J. *Platonic Ethics, Old and New*, P. 49 – A questão da possibilidade de transformar é mostrado na *República*, 518 c – 519 a, no seguinte trecho: “Quanto às chamadas virtudes da alma, apresentam certa afinidade com as do corpo, pois, não sendo inatas, podem ser posteriormente adquiridas pelo hábito e pelo exercício. A do conhecimento, porém, mais do que qualquer outra, contém algo divino, como

temos o saber, não precisamos temer os perigos externos, tais como os apetites, porque se o temos, seremos conduzidos sempre à retidão, logo podemos inferir que o conhecimento é suficiente para a virtude e a felicidade. O processo de transformação da ignorância à virtuosidade requer mudanças de valores e prioridades⁷⁸, o que faz com que os antigos valores sejam revistos em detrimento de obsoletos bens e males convencionais, que passarão a ser considerados comuns, portanto voltados ao erro. Por isso, no *Górgias* (479 d – 480 b), Sócrates mostra que sofrer por um erro ou uma injustiça é melhor que praticá-la, dando assim um total assentimento à tese de que a virtude é suficiente para uma vida feliz⁷⁹, desde que isto esteja em consonância com a razão como se vê na passagem 507 b-c em que Sócrates procura demonstrar a Cálicles que existe uma unidade das virtudes e aquele que possuir uma delas terá necessariamente todas. Ora, quem possui todas as virtudes é visto como o protótipo da bondade, logo é um homem feliz⁸⁰. Contudo, é necessário explicar a vinculação entre o saber, virtude e felicidade, ou seja, demonstrar ou questionar como o saber vinculado à virtude pode ser suficiente para a felicidade.

Embora Sócrates não se tenha interessado em questionar a natureza da felicidade, é possível tratar da sua constituição se fizermos uma adaptação em seu conteúdo. Uma pessoa que saiba medir suas ações a partir do conhecimento do bem e do mal é sábia, porque é moderada diante de seus apetites, logo é considerada virtuosa. Todavia aquela que não tem esse conhecimento é geralmente atraída para as injustiças, os vícios, especialmente porque está ligada profundamente aos bens externos. Com isso, Sócrates quer provar que os bens externos ou materiais, quando são tirados de uma pessoa que

parece; sim, nunca perde sua força e conforme se fizer aquela conversão, tornar-se-á útil e salutar ou imprestável e prejudicial”.

⁷⁸ Ibid. P. 49

⁷⁹ PLATÃO, *Górgias*, 470 e – “É como digo, Pólo; considero feliz quem é honesto e bom, quer seja homem, quer seja mulher; o desonesto e mau é infeliz”.

⁸⁰ Ibid, 507 b-c: “Por tudo isso, Cálicles é forçoso que o indivíduo temperante, sendo, como vimos, justo, corajoso e pio, seja protótipo da bondade; o homem bom fará bem e com perfeição tudo o que faz, e quem vive bem e feliz é bem-aventurado, ao passo que o indivíduo ruim, que vive mal, é miserável. O indivíduo nessas condições é o oposto justamente do temperante; é o intemperante, cujo elogio acabaste de fazer”.

possui conhecimento, esta não sucumbe à infelicidade, ao contrário, ela faz uma adaptação de seus desejos de acordo com as circunstâncias para outras situações, de tal forma que nenhuma perda possa interferir em sua felicidade, pois se alguém persegue a felicidade, persegue-a como fim último. Sócrates, então, mantém a tese da suficiência da virtude, constituindo a fórmula em que virtude = conhecimento = felicidade.

No entanto, segundo Aristóteles, Sócrates trata a virtude como *techné* (produção, arte) e não diferencia ação de produção⁸¹. Para Aristóteles, o saber diz respeito a ação (*práxis*) enquanto arte diz respeito à produção (*poiésis*). Neste sentido, ação e produção diferem no que tange aos fins. O saber está comprometido com ações virtuosas, e as pessoas sábias escolhem as ações pela gratuidade que elas proporcionam, ou seja, ações que são escolhidas por si mesmas, enquanto a escolha do saber produtivo (*poiético*) é feita por suas conseqüências⁸². Isso leva a pensar que Sócrates concebe virtude como um meio, um instrumento para se atingir algo, mais precisamente a felicidade, sendo que, na visão aristotélica, a virtude não é algo puramente instrumental em relação à felicidade. Ao se pronunciar contrário à concepção socrática de virtude como instrumento, Aristóteles demonstra que:

- a) Sócrates não se interessa em questionar a natureza e a constituição da felicidade;
- b) A ação virtuosa deve ser vista como um fim em si mesma.

Nesse sentido, produção requer capacidade para determinada forma de execução, e virtude não se enquadra

⁸¹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1140 b – “...a sabedoria prática não pode ser ciência, nem arte: nem ciência porque aquilo que se pode fazer é capaz de ser diferentemente, nem arte, porque o agir e o produzir são duas espécies diferentes de coisa. Resta, pois a alternativa de ser ela uma capacidade verdadeira e raciocinada de agir com respeito às coisas que são boas ou más para o homem”. Aristóteles com isso faz uma distinção entre conhecimento meramente técnico e saber moral, mas, ao que parece, Sócrates não faz explicitamente esta diferenciação.

⁸² No *Crítias* 163 c, Sócrates demonstra essa postura de identificação da ação com produção e insiste que toda ciência deve ter um produto que é alguma coisa diferente da ciência em si mesma (166 a).

nesta identidade. A virtude dá o sentido de nossa capacidade para o bem, porque é saber e não um conhecimento específico de alguma produção. No entanto, dizem os intérpretes que a visão socrática de que a virtude leva à felicidade talvez seja apenas uma estratégia inteligível para a defesa da virtude. Podemos perceber evidências disto no *Eutidemo* (289 a – e) quando Sócrates menciona que nem todo conhecimento traz felicidade, pois muitos conhecimentos particulares possuem uma técnica de produção que nem sempre se pode conhecê-la concomitante ao fim a que é destinada. Sócrates fala da lira ou da cítara. Muitos conhecem a técnica de fabricação, no entanto não possuem a técnica de tocá-las. No que tange ao discurso, Sócrates afirma que é uma arte que não traz felicidade porque é encantatória, está a serviço tanto do bem quanto do mal, pois nem sempre aquele que ensina com o objetivo da manipulação de tal arte, não saberá a que ela se destinará no futuro⁸³. Sócrates, ainda nesta passagem (289e), se refere a uma ciência que possa conduzir ou subordinar todos os outros conhecimentos particulares, como requer a arte maior; uma super ciência que deve produzir a verdadeira felicidade devido ao seu comprometimento em beneficiar a todos⁸⁴. No entanto, ao afirmar a necessidade de uma ciência que se confunde com o bem, não aprofunda de fato esta questão, pois não há nenhuma referência à natureza da citada ciência no *Eutidemo*⁸⁵.

Contudo, o diálogo indica que as virtudes não podem ser vistas como conhecimentos separados, como é natural da arte que produz saberes particularizados, porque se uma das virtudes fosse separada das outras, seria o suficiente para se

⁸³ PLATÃO, *Eutidemo*, 289 e – “ Me parece, disse-lhe, que provas bem que a arte dos fabricantes de discurso não é aquela cuja aquisição nos faria felizes. E Portanto, eu pensava que encontraríamos a ciência que procurávamos há muito tempo. Quando eu me encontro com os autores de discurso, eles me parecem, Clínicas, superiormente sábios e suas artes maravilhosas e sublimes. E não há nada de surpreendente nisso, pois faz parte da arte dos encantamentos, apenas inferior a ele”. Traduzido a partir de: Ouvres Complètes, Ed. Chambry. Embora o *Eutidemo* não seja um diálogo de juventude, no entanto exemplo serve para elucidar a questão da virtude poder ser vista como uma arte ou se não é possível esta condição.

⁸⁴ Ibid. 292 c – “ Mas todos os efeitos que alguém pode atribuir à política – e são sem dúvida numerosos, como a riqueza, a liberdade, o bom convívio entre os cidadãos, todos esses efeitos não nos parecem nem bons nem maus, enquanto que essa arte é que deveria nos tornar sábios e nos comunicar a ciência, por ser ela o que nos dá proveito e felicidade”. Traduzido a partir de: Ouvres Co mplètes, Ed. Chambry.

⁸⁵ Ibid. 292 e.

colocar em dúvida a função benéfica em prol do todo que as virtudes devem ter na visão socrática. Mas, se a técnica é consequência de um processo racional que alguém toma para si o produto desse processo pela aprendizagem, podemos afirmar que é possível também ensiná-la sistematicamente. O protesto de Sócrates com relação à arte do ensino da virtude protagórica é o fato de que Protágoras explorava o ensino da concepção comum de virtude, enquanto Sócrates tenta demonstrar que somente se podem ensinar sistematicamente as virtudes se um conjunto de concepções morais que refletem o cotidiano do homem comum forem questionadas e revisadas pelo *elenchos*⁸⁶. Na realidade, Sócrates tem como objetivo reformar a linguagem comum e vulgar, porque é inconsequente e baseada nas falsas opiniões. Dessa forma, ele deseja a consolidação de uma linguagem moral pautada na razão.

No entanto, para Sócrates, não é muito claro ou não é uma questão fechada que virtude seja uma arte produtiva, embora Aristóteles afirme o contrário. No *Cármides*, em algumas passagens, é possível se notar que há uma discussão a esse respeito, quando o personagem Cármides sugere que virtude não é uma produção ou trabalho no sentido hesiódico, como revela o trecho do diálogo, mas uma atividade que se ocupa com o que é próprio de cada um ou o conhecimento de si mesmo⁸⁷. Sugere ainda que nem todo tipo de conhecimento precisa de um produto ou conteúdo separado de si mesmo, mas Sócrates não concorda com Cármides e responde que todas as ciências produzem algo fora delas próprias que diferem do conhecimento de si⁸⁸.

A produção de algo fora de si mesmo não significa, porém, que uma virtude possa se mostrar separada de uma outra e que cada uma possua uma função específica. A solução, portanto, é pensar um conhecimento do conhecimento, ou seja, uma “super” ciência do bem e do mal,

⁸⁶ IRWIN, *Plato's Moral Theory*, P. 74, § 102.

⁸⁷ PLATÃO, *Cármides*, 163 c – “É desse modo que devemos compreender Hesíodo e todas as pessoas de bom senso, quando dão o nome de temperantes aos que se ocupam com o que lhes é próprio”.

⁸⁸ Ibid. 166 a-b – O trecho mostra Sócrates exemplificando que a aritmética produz os números pares e ímpares, no entanto, ela própria não se identifica com os números citados.

que tem como resultado de sua produção o conhecimento do que é próprio de si. Sócrates, no entanto, não reconhece a real ciência como sendo o conhecimento do bem e do mal (174 c) e nem uma ciência que produz também a felicidade de todos. O problema é que tratar a virtude como uma arte é possibilitar que do seu conhecimento se faça bom e mau uso, o que seria uma contradição para o próprio conceito de virtude, pois toda arte cria produtos “Xs” que muitas vezes se afastam da finalidade desejada e se torna impossível prescrever o tipo de uso que a ela está destinado, podendo, com isso, se prestar tanto ao bom, quanto ao mau uso de quem se apossa. Nesta perspectiva, são citados os exemplos do *Hípias Menor* (375 d-e, 376 a) e *República* (333 e – 334 b)⁸⁹. Nas citadas passagens, Platão mostra exemplos de determinadas habilidades, demonstrando com isso o possível mau uso do conhecimento que a arte, ela mesma, não pode prever. Por isso mesmo não se pode tratar as virtudes como artes. Isso pode ser problemático, na medida em que a arte é uma habilidade (*techné*), similar à carpintaria, medicina, matemática e aquele que a domina faz com conhecimento de causa, isto é, conhece exatamente tanto a via positiva quanto a negativa de sua ação. Quando ele erra, não o faz por ignorância, mas voluntariamente, e agir voluntariamente, contrariando a perspectiva do bem, é negar que virtude é saber, logo, não se pode admitir a mera natureza técnica da virtude⁹⁰. Esta negação é mostrada no *Hípias Menor* (373 c – 376)⁹¹, para designar que o conhecimento técnico só pode ser considerado bom apenas por um caminho, e por ser assim, só pode ser bom parcialmente, e não no sentido absoluto como Sócrates imaginou a essência da virtude. Conseqüentemente, cada virtude não pode ser só uma habilidade técnica, seja de troca entre homens e deuses (piedade) ou jurisprudência em relação

⁸⁹ IRWIN, T. *Plato's Moral Theory: the early and middle dialogues*, P. 77 – Segundo este autor, Sócrates somente sairia desta aporia se concebesse a virtude como uma disposição de caráter e não como uma capacidade ou arte como assim pensa Aristóteles (EN 1144 a22 – b1).

⁹⁰ STRYCKER, E. DE. *The unity of knowledge and love in Socrates' conception of virtue*, P. 11.

⁹¹ PLATÃO, *Hípias Menor* – 373 c: “Desejo veementemente, Hípias, examinar a fundo a questão de que tratamos há pouco sobre quem seja melhor: o que pratica o mal de caso pensado ou o que o faz involuntariamente...” ou em 376 a: “...Logo, quando pratica o mal, age voluntariamente, por sua força e sua arte. Fazer, portanto, as duas coisas, ou apenas uma delas, é pertinente à justiça?”.

à justiça⁹². Na realidade, a defesa de Sócrates se efetiva no que diz respeito à fórmula: virtude = ciência. Isso implica suficiência para demonstrar que aquele que conhece não pode errar, e se virtude é uma arte, o produto desta é algo que necessariamente se deseja adquirir, sendo impossível se fazer mau uso neste caso, quando se é guiado pelo conhecimento⁹³. É possível que Sócrates conceba a virtude como uma *techné*, se quisermos admitir a possibilidade do seu ensino.

Contudo, para solucionar o paradoxo do *Hípias Menor*, é necessário que se conceba a virtude como benéfica àquele que pratica uma ação virtuosa e tenha consciência do seu próprio feito, pois a ação virtuosa deve ser sempre benéfica e desejável para quem a pratica. O agente deve saber que o benefício manifesta-se numa primeira instância a si mesmo para que depois possa ser estendido aos outros, como se refere o *Laques*⁹⁴ ao demonstrar que quando se conhece “x”, melhor se pode explicar sobre ele e expandir seus conhecimentos aos outros e com isto contribuir para o seu próprio bem-estar. Se a virtude propicia um bem-estar pessoal, ou o que podemos chamar de felicidade, então, o agente tem boa razão para escolher sempre x sobre y, ou seja, escolher a virtude em relação a qualquer outra coisa. Ora, as virtudes são bens em si mesmas por serem reguladas pela ciência e, desta relação de suficiência entre saber e virtude, no *Eutidemo*, fica evidenciado que, se o saber propicia a retidão das ações humanas, não é preciso temer os efeitos externos, pois já se conhece o meio correto de sobrepujá-los⁹⁵. Porém, no que diz

⁹² STRYCKER, E. DE, *The unity of knowledge and love in Socrates' conception of virtue*, P. 13.

⁹³ PLATÃO, *Hípias Menor*, 376 a-b – Nesta passagem Sócrates está meio confuso com a discussão que envolve a virtude como uma arte e assim possa ser utilizada tanto para bem quanto para o mal, ou seja, “se a alma mais poderosa e sábia não se nos revelou como sendo melhor e capaz de realizar em todo gênero de trabalho tanto o bem como o mal?” Sócrates continua a interrogar Hípias: “Logo a alma mais forte e melhor procede conscientemente quando comete injustiça, e a alma ruim assim procede sem o querer?” e conclui dizendo: “...Porém, como te dizia há pouco, nesses assuntos eu vivo sempre a oscilar de um lado para outro, sem deter-me nunca numa opinião segura...”.

⁹⁴ Id. *Laques*, 190 a-c: “Se soubéssemos que a vista, comunicada aos olhos, deixa melhores os que a recebem, e estivéssemos em condições de comunicá-la aos olhos, é evidente que saberíamos aconselhar a maneira melhor e mais cômoda de adquiri-la (...) E para isso não é preciso conhecermos de início a virtude?, pois se ignorarmos de todo o que seja a virtude de que modo poderíamos aconselhar alguém sobre a melhor maneira de adquiri-la?”.

⁹⁵ Id., *Eutidemo*, 281 c.

respeito à questão da felicidade em obras tais como *Lísis*⁹⁶ e *Górgias*⁹⁷, existem autores⁹⁸ que trabalham com a noção de que virtude é um instrumento para a felicidade. O pressuposto parte da noção de que virtude é um meio ou instrumento para o alcance da felicidade, e não um fim em si mesma. O argumento do *Lísis* mostra que tudo que é amado por um outro fim que não seja o próprio não é de fato amado e tudo que não é amado realmente serve apenas como instrumento para um outro fim.

A tese instrumentalista é fundamentada na questão do *Lísis* (ver nota 90) e na analogia da arte (*craft analogy*). Pelo ponto de vista da analogia, a virtude está relacionada à ação adquirida pelo hábito, para que seja justificada a possibilidade do seu ensino. Além disso, é benéfica e escolhida por produzir felicidade, o que faz concluir que a virtude é suficiente para a felicidade. Porém, em se tratando ainda da felicidade, se fizermos uma comparação entre um homem virtuoso e um não-virtuoso, não há muita diferença no que se refere à perseguição e à descrição do bem final. A diferença se dá quando aquele que escolhe a virtude conhece todos os meios instrumentais para atingir um determinado fim.

Contudo, a tese instrumentalista da virtude tem como principal defensor Terence Irwin⁹⁹. Esta tese admite que a virtude possa ser somente meio, mas não um componente da felicidade, assim critica Zeyl o instrumentalismo de Irwin. Para Zeyl, a virtude é vista como causa e componente da felicidade. O argumento de Zeyl é baseado principalmente na

⁹⁶ Id. *Lísis*, 220 a-b: “Contudo, muitas coisas nós dizemos que são amadas, mas o são em função de alguma outra coisa que é amada, nós estamos usando evidentemente uma palavra inapropriada para dizer isto. Parece que as coisas que são realmente amadas são aquelas as quais todas aquelas coisas chamadas amores tendem para um fim”.

⁹⁷ Id. *Górgias*, 468 b – “Assim em vista do bom é que andamos, quando andamos no pressuposto de que é melhor dessa maneira; e, quando, pelo contrário, paramos, paramos para o mesmo fim, o bem. Ou não?”

⁹⁸ Pautado no argumento do *Lísis* (ver nota nº89 acima) Terence Irwin mostra que a visão socrática da virtude é instrumentalista. Seu argumento parte basicamente de dois fatores: a) a virtude como uma arte (*techné*) ou *craft-analogy*, e o argumento do *Lísis* ((219- 220b).

⁹⁹ ZEYL, D. *Socratic Virtue and Happiness*, in: *SOCRATES, Critical Assessments*, P. 148 – Diz o citado autor ao discordar de Irwin que é necessário observar três modos possíveis da relação entre virtude e felicidade: a) virtude pode ser uma causa fim e não um componente da felicidade; b) virtude pode um componente fim e não uma causa; c) virtude pode ser tanto uma, quanto a outra, ou seja, um componente e uma causa fim em si mesma. Esta última é a posição que Zeyl defende como sendo a de Sócrates.

análise da concepção socrática em algumas passagens do *Górgias* e *Críton*. Nas duas obras, ele demonstra que as virtudes funcionam como condições causais e elementos de *eudaimonia* por proporcionarem as causas e estados psicológicos que propiciam o bem viver. Segundo a concepção de Sócrates, a condição para ser feliz não está ligada ao meramente viver, mas viver sob certas condições para se criar uma boa vida, um bem viver, como é especificado no *Críton* (em 48 b)¹⁰⁰.

No *Górgias* (467 e - 468 a), há uma relação nas citadas passagens de bens considerados ‘neutros’ que podem gerar felicidade, mas o benefício que se obteria não seria assegurado de imediato para a aquisição da felicidade, exceto se a utilização do bem for acompanhada de sabedoria, porque esses bens neutros podem estar a serviço tanto do corpo quanto da alma, e a felicidade exige um tipo de relação que vincula o bem-estar do corpo, que deve servir de modelo para o bem-estar da alma. Ainda no *Górgias* (464 a-b; 504 c), podemos perceber alguns exemplos desta referência do bem-estar físico para o psíquico. Sócrates se refere ao estado de bem-estar físico quando demonstra que a saúde e a robustez propiciadas por agentes causadores, tais como médicos e professores de ginástica, refletem no todo do corpo um trabalho que tem como consequência a excelência ou virtude, mas quando o estado físico demonstra mal-estar, significa que o corpo não apresenta saúde, o que reflete um corpo mal ou com vícios (*Górgias* 477 b; *Críton* 17 d). No que se refere à alma, o estado de psíquico bem-estar consiste na presença da justiça e temperança que devem ser instituídos por especialistas (bons oradores que possam ser considerados médicos de almas) que irão inculcar justiça e temperança, constituindo a psíquica excelência ou virtudes (*Górgias* 504 d-e). Quando ao contrário, o estado de psíquico mal-estar consiste na presença da injustiça e ignorância, causa psíquicos males ou vícios (477 b – 504 e).

¹⁰⁰ Ibid. P. 157.

As passagens citadas se referem a um estado de bem-estar psíquico ou mesmo físico que deve ser produzido e preservado por um regime apropriado, porém a destruição de tudo isso se dá quando não há um especialista tanto no que se refere ao corpo quanto à mente que prescreva o correto regime e proíba o que não proporcionar o psíquico bem-estar (*Críton* 47 c-d; *Górgias* 464b - 465d; 477 a). De alguma forma, o que Zeyl quer demonstrar é que o que foi dito acima denota um estado de condição causal de produção, preservação (ou destruição) de excelências psíquicas. O papel da justiça é formar um regime que possibilite produzir um bem-estar corpóreo e psíquico ao mesmo tempo, pois isto já é um constituinte do bem-estar. A partir disso, o que é possível concluir, segundo o autor, é que a justiça (=virtude) é causa e elemento constitutivo da *eudaimonia*¹⁰¹.

A versão de Vlastos quanto à relação virtude e felicidade se dá pelo chamado princípio da soberania da virtude a partir da posição de Sócrates. Vlastos mostra que Sócrates foi fiel a este princípio quando afirma no *Críton*¹⁰² que entre duas alternativas, é necessário escolher sempre a que se ajusta à lei ou à virtude, pois a escolha da injustiça não compensa a perda de um bem moral, porque viver bem é viver justamente e, se assim não for, é melhor não viver. Segundo Vlastos, a citada passagem reflete uma condição de que virtude = felicidade e viver virtuosamente está relacionado ao viver bem como um critério desejável. Então, felicidade e forma virtuosa de vida são idênticas, o que faz da virtude um componente da felicidade. Isto deixa claro que Vlastos defende a tese da identidade e da suficiência da virtude em razão da felicidade. A justificativa da tese da suficiência se encontra também na *Apologia de Sócrates* (30 a – b) quando Sócrates em seu discurso evidencia que a virtude não vem com a riqueza ou qualquer outro bem não-moral, mas qualquer coisa, seja pública ou privada, torna-se boa para o homem quando

¹⁰¹ Ibid, P. 158.

¹⁰² PLATÃO, *Críton*, 48b: “Depois de tudo que acabas de conceder-me, devemos examinar antes de mais nada se é justo ou injusto sair daqui sem a permissão dos atenienses; pois se isto é justo, devemos tentá-lo, mas se injusto, devemos abandonar a idéia...”.

utilizada com virtude. Isto não significa que os bens não-morais (dinheiro, prestígio, reputação) não tenham valor na sua totalidade, contudo seu valor é bem inferior ao que é realmente importante: a perfeição da alma¹⁰³. A posição de Vlastos é concebida a partir dos diálogos socráticos e tende à tese da suficiência da virtude, porém ele coloca algumas restrições quanto à tese da identidade no que tange ao fato de que fica inviável a uma deliberação racional sobre situações que não contêm elementos morais, por exemplo: é dito que virtude é felicidade se, diante de uma situação em que haja duas alternativas de escolhas, de um lado, está a alternativa virtuosa, a outra é a alternativa viciosa. Neste caso, é fácil fazer uma escolha diante de uma situação aceitável do ponto de vista moral, mas nada é dito diante de escolhas quando as alternativas não são aceitáveis do ponto de vista moral, ou seja, “se virtude é idêntica com felicidade, então as opções igualmente consistentes com nossa virtude deveriam ser igualmente com nossa felicidade, mas de fato elas não são”, ou nem sempre coincidem, diz Vlastos¹⁰⁴. Portanto, segundo os textos do *Górgias* e *Críton*, tudo leva a crer que Sócrates tem preferência pela tese da suficiência muito mais que pela da identidade, conclui Vlastos¹⁰⁵.

Vlastos difere de Irwin, embora ambos estejam de acordo com a tese da suficiência, no entanto cada um tem as suas peculiaridades. Vlastos aceita uma variedade de bens não-morais que também conduzem à felicidade, mas, para Irwin, virtude é suficiente ela própria. Se a teoria da unidade das virtudes identifica virtude com saber, então, pensa Irwin, saber é necessário e suficiente para a felicidade, pois Sócrates defende um *eudaimonismo* racional ao proferir que todo ser humano tende a perseguir a felicidade, e aquele que não o faz, não age racionalmente. Seu argumento é retirado do *Eutidemo*, como já foi explicitado, e ele o interpreta colocando

¹⁰³ VLASTOS, G. *Happiness and Virtue in Socrates's Moral Theory I*, p. 180.

¹⁰⁴ Ibid., P.177 – Isto significa uma possível falha na tese da identidade ao tentar demonstrar a relação de identidade entre virtude e felicidade em que felicidade e virtude são vistas como a mesma forma de viver, mas diferentemente descrita.

¹⁰⁵ Ibid, P. 148

o saber como o único bem, sendo portanto, necessário e suficiente para a felicidade.

Segundo Brickhouse e Smith¹⁰⁶, a *Apologia* (30 a) mostra que além do saber, outros bens podem conduzir à felicidade, como já demonstrava Vlastos. Mas eles defendem também a tese da suficiência quando afirmam que uma coisa só pode ser realmente boa se for necessária e suficiente para a felicidade. Com isto, fazem uma diferenciação entre bens que chamam de independentes e bens dependentes. Os independentes são bens em virtude de si mesmos, enquanto os dependentes são bens porque estão em conexão com outros. Sócrates só reconhece os bens independentes e, quando menciona outros bens, é para demonstrar que estes só têm razão de ser em conexão com o saber, por isso são chamados bens dependentes, porque em si mesmos não são bons nem maus, mas se tornam bons quando estão sob o comando do saber.

No entanto, para Brickhouse e Smith, virtude é necessária para a felicidade, mas não suficiente. O argumento demonstra que somente a virtude não garante a felicidade, embora seja um bem independente. No entanto, isto não quer dizer que ela possa ser suficiente para tal condição. Brickhouse toma o exemplo do infortúnio e sofrimento de Príamo, que, apesar do sofrimento, era extremamente virtuoso (*Ética a Nicômaco* 1100 b – 1101 a). Diz o autor que o “viver bem” é sinônimo de felicidade e requer atividades virtuosas, ou seja, a idéia do viver bem é fundamental para construção da felicidade porque viver bem é viver corretamente e, para se viver corretamente, é preciso “produzir bem”. O “fazer bem” e o “viver bem” são vistos por Sócrates como sinônimos, pois, segundo Brickhouse, um depende do outro para a garantia da felicidade. Ora, isto quer dizer que é necessário evitar tanto a corrupção do corpo quanto da alma, pois um corpo corrompido é um corpo doente, e uma alma corrompida é também uma alma doente, porque foi atacada pela injustiça. Tanto um quanto o outro,

¹⁰⁶ BRICKHOUSE, T. C. & SMITH, N. D. *Socrates on Goods, Virtue and Happiness*, P. 204-205

assim estando, comprometem a realização da felicidade, como revelam o *Críton* (47 e – 49 a) e o *Górgias* (512 a – b). As passagens mostram que, para Sócrates, não basta meramente que a alma da boa pessoa seja mais ordenada que a da intemperante, mas que a boa pessoa deva sempre fazer o bem, o que a qualifica como abençoada e feliz¹⁰⁷.

Há ainda a visão de George Klosko¹⁰⁸ que faz uma distinção entre “o conhecimento” e o que ele chama de “argumento absoluto”. Para ele, são dois argumentos de difícil conciliação no que diz respeito a uma posição coerente entre virtude e felicidade. O primeiro trata do argumento já bastante discutido que é admitido pela maioria dos comentadores sobre a via socrática em que somente o conhecimento é um bem (no sentido “forte” como diz Klosko). O sentido forte se dá com o propósito de evidenciar o saber como algo genuinamente benéfico, enquanto outros bens no sentido “fraco” ou aparente não são necessariamente benéficos ou proveitosos, como observa o *Mênnon* (87 e – 88 a), por isso não são bens, exceto quando estão atrelados ao saber sendo, portanto considerados “dependentes”.

Nos diálogos socráticos, a virtude é identificada com o saber. Ora, sendo o saber algo benéfico, então a virtude é também benéfica¹⁰⁹, pois a virtude possui em sua essência o saber, no todo ou em parte, e o saber é sempre benéfico. Ora, se a virtude tem como finalidade o benefício, então os bens fracos só podem ser benéficos se estiverem sob o comando do saber, no entanto, tais bens se convertem em meios para o alcance da felicidade e, neste aspecto a virtude se torna instrumental porque é desejada, não por si mesma, mas por suas conseqüências, ou seja, ela passa a ser muito mais instrumental do que propriamente um bem intrínseco, já que o benefício é conferido do uso de bens fracos¹¹⁰.

O chamado argumento absoluto já foi bastante discutido: virtude não só é necessária, mas também suficiente

¹⁰⁷ Ibid., P. 212

¹⁰⁸ KLOSKO, G. *Socrates on Goods and Happiness*, P. 263

¹⁰⁹ PLATÃO, *Mênnon* c-d.

¹¹⁰ KLOSKO, *Socrates on Goods and Happiness* P. 265

condição para a felicidade¹¹¹. Viver moral ou justamente significa viver feliz, como mostra o *Críton* (48 b), embora Sócrates não esclareça, nos diálogos da primeira fase, se virtude é uma qualidade da pessoa ou das ações. No entanto, talvez a alternativa seja uma conexão entre as duas assertivas, pois as ações virtuosas e justas levam a alma a constituir-se como virtuosa e vice-versa, por conseguinte, esta psíquica condição torna-se necessária e suficiente para a felicidade.

A posição do argumento absoluto é tender para o extremo no que se refere à condição virtuosa da alma, como podemos ver no exemplo do *Górgias* (469 b) em que Sócrates afirma que é sempre melhor sofrer injustiça do que cometê-la. A injustiça é o maior dos males e praticá-la significa danificar a alma de forma absoluta, enquanto a justiça só tende a melhorá-la. Contudo, para Klosko, os dois argumentos diferem em muitos aspectos, o que torna difícil uma possível conciliação. Um dos pontos de divergência trata do argumento absoluto ao admitir que os bens dependentes ou fracos, tais como: saúde, riqueza, prestígio e outros não são necessários para a felicidade se a justiça ou injustiça, sozinhas, são suficientes para causar a felicidade ou infelicidade. Por esta incompatibilidade de posições, Klosko chega à conclusão de que os diálogos socráticos não possuem uma posição sistemática que desenvolva uma teoria moral, pois o argumento do conhecimento remete a uma postura do instrumentalismo no que diz respeito aos bens dependentes, porque este tipo de bens seria considerado como meio para se chegar à felicidade. Por outro lado, isto dificulta a posição absoluta que vislumbra Sócrates utilizando argumentos extremos, enfatizando questões de vida e morte para demonstrar a suficiência da virtude.

Por conseqüência, Klosko propõe o que chama de uma visão mais extensa, em que a felicidade é um estado complexo, composto de vários elementos. Quanto à virtude, deve ser considerada necessária, mas não suficiente para a felicidade. Seu argumento parte do princípio de que o saber é também

¹¹¹ Ibid. P. 265 – reportar-se à *Apologia* 30 c, onde se refere à questão de que um homem bom não pode sofrer danos pelo homem ruim.

um bem instrumental, embora isto se constitua como um problema para o absoluto argumento. No entanto, de acordo com o argumento do conhecimento, podemos dizer que a noção de felicidade passa pela idéia da posse de benefícios provenientes do uso correto dos bens considerados fracos ou dependentes. Ora, isto não compromete a idéia do argumento absoluto, pois, embora os bens dependentes sejam necessários para a felicidade, diz Klosko que “o conhecimento do uso ou da prática pode ser construído como conhecimento de como usar os bens fracos de forma correta e justa quando o benefício derivado é a alma virtuosa”¹¹².

De toda esta discussão, o que podemos perceber é que muitas questões que envolvem virtude e ciência ficam sem respostas nos diálogos da primeira fase ou também chamados diálogos socráticos. Neles, Sócrates ao identificar virtude ao conhecimento, não explicita, por exemplo, a constituição deste tipo de conhecimento ou como isto conduz à felicidade, porque não se evidencia como algo necessário que alguém que conheça o que produz a sua felicidade não possa escolher um outro caminho. Ao que parece, como afirma Klosko, a fase socrático-platônica ainda é um pensamento em elaboração, deixando muitas lacunas que serão desenvolvidas e fundamentadas na segunda fase, considerada propriamente platônica. Este será o próximo passo a ser retratado no capítulo seguinte.

¹¹² Ibid, P.269.

A TEORIA DAS VIRTUDES NA VISÃO DE PLATÃO

Vimos anteriormente que a concepção de Sócrates sobre as virtudes tem como objetivo identificá-las com o conhecimento: virtude = ciência. A coragem, a temperança, a justiça e a piedade só podem ser consideradas virtudes porque requerem um tipo específico de saber apropriado às suas condições de bem. Isto foi verificado em algumas obras do primeiro período platônico denominadas de diálogos socráticos, ou diálogos de juventude; no entanto, a concepção de unidade das virtudes vai sendo modificada ao longo das obras de Platão. Se confrontarmos os diálogos considerados intermediários com relação ao primeiro período (diálogos de juventude) e os da fase de maturidade, como é o exemplo da *República*, é possível perceber essa transformação. Neste diálogo, podemos verificar diferenças entre a visão socrática e a platônica no que diz respeito à questão acima citada. Para tanto, é necessário uma análise de alguns livros para uma melhor comparação entre as duas posições.

Na *República*, poderemos verificar uma rejeição de Platão de várias teses da moral socrática ou mesmo a constatação de que algumas dessas posições não foram suficiente ou até mesmo inadequadamente sustentadas. A argumentação começa pelo tema da justiça no livro I, em que Sócrates refutará a assertiva de que “ser injusto é melhor do que ser justo”, a tese de Trasímaco que será compartilhada com Glauco e Adimanto. Evidentemente, Platão paulatinamente, na *República*, irá demonstrar que esta visão é errônea, pois a justiça é uma virtude genuína.

A concepção de uma virtude genuína para os gregos se dá quando esta é associada à ação, não significando que seja qualquer ação, mas aquela que deve estar voltada para o benefício, ou seja, o “fazer bem” em

prol de outrem. A virtude deve ser adquirida por si mesma e não por um outro motivo, como foi configurado pela visão socrática na analogia da virtude com a arte (*techné*) nos primeiros diálogos. Nesta fase, a concepção de uma genuína virtude é algo que deve ser sempre boa e benéfica, porque tem como garantia o saber e propicia a felicidade para quem a possui¹¹³. Logo se conclui que, para a perspectiva socrática, a *acracia* (a??as'a) ou fraqueza da vontade é algo impossível de acontecer ao se adquirir as virtudes, mas a *acracia* terá na *República* seu devido lugar quando for necessário evidenciar as diversidades dos seres na cidade justa. Esta é uma das diferenças entre Platão e Sócrates.

Na *República*, diferentemente dos diálogos da primeira fase, Platão mostra que a justiça não beneficia somente o agente, mas se trata de um benefício de que todos participam, porque está ligado ao bem comum. Veremos que cada virtude tem como fim uma ação específica que está relacionada a diferentes aspectos em relação às outras. Por conseguinte, uma virtude é dita genuína quando ela promove uma motivação direcionada a ações virtuosas. Se uma pessoa compreende que uma coisa ou determinada ação é boa e correta, ela se sente motivada a preservar ou promover a continuação daquilo¹¹⁴. Para Platão, a ação de uma virtude genuína é voltada para uma escolha que tenha um fim em si mesma e não pela consequência que dela possa acarretar. Se um homem pratica um ato de bravura para adquirir honra e prestígio, sem valorizar a bravura, como o conhecimento do que deve temer e ser temido, então a ação virtuosa praticada difere da postura de quem possui a virtude em si. Para alguns comentadores¹¹⁵, a visão de Sócrates difere de Platão, pois Sócrates não vê

¹¹³ PLATÃO, *Eutidemo*, 278 – 282 d

¹¹⁴ Ibid. A este tipo de reação, hoje é considerada uma concepção internalista da virtude em que é prescrita uma necessária relação entre valor e motivação.

¹¹⁵ O comentador citado refere-se a Terence Irwin em *Plato's Moral Theory*, P.161, em que demonstra a diferença de postura entre Sócrates e Platão, mostrando que Sócrates concebe a virtude como uma arte (*techné*), portanto, arte do conhecimento e a “ação virtuosa é a produção de resultados desejáveis”.

nada de errado nas escolhas das ações virtuosas por suas conseqüências. Para ele, todo homem procura o mesmo fim, o que vai diferir é apenas no que diz respeito aos meios¹¹⁶. Segundo Platão, o conhecimento é necessário para a virtude, porque aquele que conhece tende a fazer escolhas corretas, guiado pela razão ou escolher a virtude, porque o conhecimento o dirige para a retidão. A reta razão, como será vista na *República*, requer o conhecimento filosófico da virtude, conseqüentemente, o conhecimento moral requer o conhecimento filosófico¹¹⁷.

De um modo geral, o projeto de Platão é mostrar na *República* a justiça como uma virtude genuína; no entanto, a obra apresenta alguns conceitos acerca da justiça, a saber:

1. A justiça convencional ou vulgar: aplicada primeiramente para ações, em seguida às pessoas. É a justiça que está relacionada a todos os valores morais comuns que alguém deve seguir, então, uma pessoa convencionalmente justa é aquela que se dispõe a executar ações convencionalmente justas¹¹⁸.
2. A justiça platônica: é o contrário da justiça comum; é aplicada primeiramente para pessoas, em seguida às ações. Uma pessoa é platonicamente justa necessariamente se tiver uma alma harmoniosa, e uma

ação é platonicamente justa se promove a alma ou a conduz à justiça.

A principal tarefa de Platão na *República* é demonstrar, mediante o discurso de Trasímaco, Glauco e Adimanto ao tentarem provar que ser injusto é melhor que ser justo, que na realidade, é melhor ser

¹¹⁶ PLATÃO, *República*, 357 a-e.

¹¹⁷ IRWIN, T. *Plato's Moral Theory*, P. 163.

¹¹⁸ SACHS D. *A Fallacy in Plato's Republic*, P. 37 – O autor cita a diferença entre os dois tipos de conceitos. É mencionado o exemplo de Céfalo quando este expõe a Sócrates como sua riqueza o havia levado a uma vida justa, pois era um homem temente aos deuses, adepto aos sacrifícios para purificação e devoção e sua riqueza foi adquirida sem usurpação porque foi fruto do seu próprio trabalho.

platonicamente justo do que injusto¹¹⁹. Mas ser platonicamente justo não significa descartar a justiça convencional, exceto quando houver uma degradação de uma opinião verdadeira para uma falsa, como é o exemplo do lema de Polemarco, quando afirma que a ação deve sempre beneficiar os amigos e prejudicar os inimigos. Isso não coincide com a natureza da virtude, porque toda ação para ser justa tem de ser boa em si mesma. Mas, ao mesmo tempo, ser platonicamente justo pressupõe também ser convencionalmente justo, afinal não se pode negar a herança de uma cultura que pode ser contemplada pelas amarras da opinião verdadeira.

No entanto, sem a opinião verdadeira, a concepção de justiça vulgar ou convencional significa a pura injustiça, segundo Platão. A justiça platônica é um bem em si mesma, assim como a injustiça é um mal em si mesma. Segundo Sachs¹²⁰, a concepção de Sócrates diverge de Platão quanto à questão de que ambas, justiça e injustiça, podem conviver como virtude e defeito na mesma alma. Sócrates mostra em 445 c que existe uma única forma de virtude e infinitas formas de vícios na alma. Ele se refere a quatro dos vícios que levam à timocracia, oligarquia, democracia e tirania. Contudo, para Platão, não é concebível a existência da justiça e injustiça na mesma alma, ou seja, quem foi treinado para ser justo não pode cometer injustiça na cidade ideal, especialmente porque a harmonia das classes é consequência da função que cada um deverá exercer na cidade.

A restrição de Platão à virtude convencional se dá porque esta se evidencia com características sensíveis, portanto insuficiente para se extrair um conceito que possa demonstrar sua natureza. Contudo, sua utilidade se

¹¹⁹ Ibid. – O exemplo dado pelo autor se encontra em 434 da *República*, quando Sócrates mostra que a injustiça na cidade se dá com o desordenamento das funções que cada um deve ter. No seguinte trecho teremos algumas passagens que evidenciam isto: “... quando nas classes dos comerciantes, dos auxiliares e dos guardas cada um cumpre a ponto suas atribuições de cidadãos, haverá o oposto do que descrevemos neste momento, a saber: justiça e o que faz justa a cidade...” (434 c, § XI), ou ainda: “...nos tornaria mais fácil descobrir a justiça em cada indivíduo, se nos aplicássemos primeiro em algo maior em que ela se encontrasse. Quis parecer-nos que essa qualquer coisa devia ser a cidade, (...). O que nela descobrirmos transportemos para o indivíduo...” (434 e).

¹²⁰ Ibid., P. 47.

mostra naquilo que diz respeito à divisão da alma, em que cada parte deve agir numa perspectiva da ação convencionalmente justa porque os desejos que cada parte possui produziram as ações específicas destinadas a cada uma¹²¹. A parte apetitiva, por exemplo, produz os desejos básicos de cada ser, tais como: comer, beber, desejo sexual e outros; a parte irascível produz, além da ira, desejos de honra, riqueza e política, enquanto a parte racional deseja o conhecimento e a verdade (580 d). Esta última é destinada à promoção da harmonia entre as outras, porque se encarrega de governá-las com o saber. Isso significa que a parte racional deve conhecer e promover o que cada uma deve executar como bem para si e para o todo. Quando cada parte executa o que convém, evidencia-se a justiça e cada uma delas é similar a uma virtude: temperança, coragem e saber se traduzem não somente na ação de uma pessoa com um tipo de concepção de bem, mas na ação que manifesta a correta concepção de bem. Ora, a correta concepção do bem é o exercício daquilo que é devido a cada um e não outra coisa que cada um deseje exercer. O desejo leva ao vício e o vício que se opõe à justiça se chama *pleonexia*. O termo designa a injustiça inserida no fato de alguém querer ter mais do que lhe é de direito. Na ordem das classes na *República*, a *pleonexia* acontece quando alguém de uma classe deseja ir para outra, para ser aquilo que não lhe é destinado. Logo, a tarefa da *República* tem como objetivo a busca da natureza da justiça e, com este fim, Platão quer propagar uma linguagem que produza valores para gerar uma nova eticidade. O primeiro livro da *República* dá início a esta busca.

1. A descida (katábasis) de Sócrates

¹²¹ DAHL, N. O. *Plato's Defence of justice*, P. 215 – O autor se reporta à *República* (442 – 485) para demonstrar que cada virtude deve ser comandada pela razão, porém diferentemente dos diálogos da primeira fase, na *República* Platão leva em conta os elementos não-cognitivos que constituem cada uma das partes da alma.

O livro I cujas características traduzem o estilo maiêutico, é visto como introdutório e apresenta Sócrates como personagem protagonista e o principal elemento do diálogo inquiridor. A primeira fase das obras platônicas se evidencia com os diálogos aporéticos, assim chamados porque deixam questões em aberto para serem retomadas num futuro próximo. O diálogo inicia-se com uma descrição não muito comum, pois se trata de um contexto diferenciado da tradição grega¹²², em que se festejava uma Deusa estrangeira nas imediações do porto de Pireu. Nesta região, que se distanciava da *polis*, morava Céfalo, um rico meteco, com seus filhos Polemarco e Lysias. Durante o festejo, Sócrates desce ao Pireu e sua descida (*katábasis*) é muito significativa, pois representa um momento de amadurecimento filosófico. Isto quer dizer que seu saber que não sabe vai ser colocado à prova na residência de Céfalo, com dialogantes que provocarão um confronto dialético. O primeiro combatente de fato é Trasímaco¹²³ e seus companheiros: Polemarco (filho de Céfalo), Glauco e Adimanto.

O diálogo é iniciado com Sócrates e o meteco Céfalo, no entanto, o debate não foi propriamente conflituoso. A conversa girou em torno da vida, riqueza e alguns posicionamentos morais de Céfalo que defendem a felicidade como algo que não depende da infinidade de desejos que possam se realizar, mas depende da paz que a mente adquire com temperança e justiça. Esta é a razão porque sua concepção de justiça é instrumental, no sentido de colocá-la como um meio mais eficaz para se alcançar a

¹²² Havia uma festa em homenagem à Deusa Bendis da Trácia. Era uma Deusa estrangeira reverenciada por Céfalo e sua família e os demais estrangeiros que habitavam Atenas.

¹²³ VEGETTI, M. *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*, P. 6 – Embora este autor coloque o nome de Trasímaco significando “violento combatente”, na verdade o nome significa “ousado”. Trasímaco foi ousado ao enfrentar os argumentos socráticos, se diferenciando dos outros interlocutores, especialmente os da primeira fase platônica que sempre concordavam com o que Sócrates defendia. O conhecimento de Sócrates que enfrentará três incisivos guerreiros da argumentação bem diferentes dos anteriores, se dará agora pela aquisição de uma sabedoria construída e não dada por revelação divina como se referiam os poetas e os sábios do seu tempo.

felicidade¹²⁴. Isto mostra que a justiça não é suficiente, quiçá necessária, pois se mostra apenas como um caminho, um meio para assegurar paz interior¹²⁵. Talvez porque Céfalo não conhecesse de fato a natureza da virtude, seu conhecimento se dava meramente pela experiência, conseqüentemente está enquadrado na perspectiva da justiça convencional, embora isso não se constitua como um problema na concepção de alguns comentadores¹²⁶. Céfalo é similar a Sócrates, pois ambos não aceitam a injustiça e impiedade, e ambos não conhecem o que seja a justiça em si mesma. O perfil de Céfalo mostra que sua dedicação era voltada para a atividade comercial lucrativa¹²⁷, e sua concepção de justiça era a mais comum, resumindo-se em máximas e complacência por medo de castigos divinos. Assim como Céfalo, seu filho Polemarco não duvida da sua justiça, contudo, não possuem uma visão mais aprofundada desta virtude. Suas concepções de justiça passam por máximas, tais como: “nunca mentir”; “não prejudicar o outro” e assim por diante. Neste caso, se a noção é pautada apenas numa opinião, isto pode se transformar em um problema quando o que é concebido como virtude se exprime numa realidade contrária, ou seja, quando a mesma virtude serve em situações que possam divergir e contrastar com a idéia de bem. Temos o exemplo do personagem Eutífron ao denunciar o pai por impiedade, sendo ele próprio ímpio ao

¹²⁴ IRWIN, T. *Plato's Ethics*, P. 170

¹²⁵ Ibid. – A idéia de justiça como meio para alcançar paz interior, em que as ações justas são todas devotadas e destinadas aos deuses enquanto prática da piedade quando se pensa na posteridade da vida, é análogo ao personagem Eutífron que defende a piedade como aquilo que concerne ao cuidado para com os deuses e toda ação deve ser feita para merecer a atenção e agradá-los. Dentre as ações, está o ato de rezar e fazer sacrifícios (ver *Eutífron* 12 e – 14 b). Os sacrifícios, para Céfalo são modos de compensar as injustiças praticadas no passado. Sua limitada concepção de justiça se coloca como inferior à riqueza que, para ele, é imprescindível, já que uma vida justa sem riqueza é como um fardo a carregar (*República* 330 a).

¹²⁶ REEVE, C.D.C. *Philosopher –Kings*, P. 6.

¹²⁷ ANNAS, J. *Introduction a la République de Platon*, P.28 – Annas descreve Céfalo como um rico comerciante que vivia na Grécia sem direitos de um cidadão comum, tais como participar politicamente na cidade, atividade essa, importante para o respeito de si mesmo, preferiu viver em prol da riqueza, construída longe de sua terra de origem. Platão tece uma crítica no final da *República* aos que optam por ganhar dinheiro, mas, para Céfalo a formação do espírito se dá como consequência disto, é por isso que a filosofia é algo que se deve dedicar na velhice para se poder fazer melhor as reflexões sobre a vida de um modo geral.

praticar esta ação, pois denunciar o pai numa sociedade patriarcalista, como era a sociedade em que vivia, seria uma desmedida (*hybris*) para com os costumes gregos. Isto significa que evidenciar casos extraídos da experiência para invocar a justiça não a define de fato e ainda pode levar à injustiça, porque a experiência geralmente revela situações particulares, vistas de forma relativizada.

Portanto, a participação de Céfalo não foi determinante em termos de importância porque não se pode definir a justiça somente ao citar exemplos de como se deve agir bem, pois, ao descrever as qualidades da justiça, não leva necessariamente à sua substancialidade. A discussão é então retomada com Polemarco. No início de sua fala, invoca o poeta Simônides para citar uma concepção de justiça que consiste na seguinte assertiva: “dar a cada um o que lhe é devido” (331 e – 332 a). Sócrates contrapõe a afirmativa supostamente de Simônides proferida por Polemarco com os seguintes argumentos:

- a) A frase “dar a cada um o que lhe convém” é vazia, pois pressupõe uma justiça sem um objeto específico, ao contrário da medicina, que tem por objeto as doenças do corpo; ou a cozinha, que tem como objeto específico os temperos para a formação de pratos saborosos. Quanto à justiça, fica sem sentido concebê-la por essa máxima, especialmente porque não foi definido qual o seu lugar ou o seu objeto. Para Polemarco, a especificidade da justiça é fazer o bem, favorecendo os amigos e prejudicando os inimigos, uma concepção taliônica que é reprovada por Sócrates, pois ela é aceitável nos tempos de guerra, mas, sem guerra, não tem sua razão de ser, porque se torna inútil. Sócrates quer demonstrar a Polemarco que a justiça não pode ser considerada como algo que possa haver utilidade e inutilidade ou comparada a qualquer coisa que possa ter seu lado oposto. A comparação da justiça com a arte não pode ser feita,

porque na *República* a justiça não tem um lugar e um objeto definido. Ela deve estar em todos os lugares, ainda que Platão seja simpático aos exemplos da arte, pois aquele que conhece a sua arte, a faz muito bem, de forma tal que sabe os fins destinados, tanto quanto os meios de fazê-la bem ou mal. Porém, a justiça não se enquadra neste parâmetro como quis demonstrar Polemarco ao se referir a seu lema de prejudicar os inimigos e favorecer aos amigos, pois, se assim fosse, implicaria na possibilidade de que uma pessoa justa utilizasse tanto a justiça quanto a injustiça para realizar seus fins, o que é contraditório, portanto não aceitável. Para Sócrates, aquele que age desta maneira não é sábio, é tirano (336 a).

- b)** Sócrates não se satisfaz com a afirmação “dar o que é devido a cada um”, afinal o que seria esse “devido a cada um”? Seria o próprio conceito de justiça ou uma referência à ação justa? Ao que parece, não fica muito bem definido no diálogo nenhuma das alternativas. No entanto, fica implícito que Platão trata a idéia de justiça vinculada ao cumprimento de ações, mas ligada diretamente ao agente, ou seja, todos os questionamentos se voltam para o enquadramento do agente nos parâmetros que a justiça exige, e a parte que trata da ação é vista de forma secundária. Podemos perceber que Polemarco, assim como seu pai, trata a justiça com pouca profundidade, de tal forma que não sabe dizer qual seu objeto específico. Desta forma, a justiça não pode ser considerada meramente como arte, ou ao menos como uma arte comum que pode ser ensinada ou comparada à medicina ou à música. Uma das características da arte é justamente a capacidade para os opostos. Assim, aquele que a possui sabe como fazer coisas boas e ruins, ou seja, um médico sabe como curar e também matar, mas a virtude só pode resultar em coisas boas, logo, não se enquadra nesta

concepção¹²⁸. A *República*, portanto, dá indícios precisos que Platão não concebe a justiça como uma arte¹²⁹, além do que, na conversa de Sócrates com Polemarco, ao tratarem da relação entre justiça e arte, todos os exemplos são ruins e não servem como analogias. Sócrates se reporta a modelos que se aplicam a coisas, mas não se aproximam das situações humanas¹³⁰.

Embora esta discussão não seja evidenciada, o que se pode ver no livro I é um aproveitamento da tese de Simônides, Céfalo, no que se refere à reciprocidade entre o particular e o todo, significando dizer que Platão defende em parte a interpretação de Polemarco que tem como referência a afirmação de Simônides no que diz respeito a cada um ter o que lhe é devido, nem mais nem menos. Todavia, Sócrates não as endossa, pois beneficiar os amigos e prejudicar os inimigos implica a utilização da justiça e ao mesmo tempo da injustiça. A pessoa que se propõe ser justa não pode promover injustiças, pois prejudicar o outro é torná-lo injusto também. Platão quer provar que a justiça não está atrelada somente às ações, as quais são conseqüências da alma bem cuidada, refletindo uma educação que parte da perspectiva do interior do agente para o exterior, do conhecimento para a prática, quando é descrito que na cidade ideal os cidadãos são educados para desenvolver suas tendências naturais, e suas ações devem ser direcionadas para devolvê-las à comunidade¹³¹. Então, a tese de Simônides é aproveitada no livro I, no que se refere à relação de cada cidadão entre si e deles com o todo, numa perspectiva de

¹²⁸ REEVE, *Philosopher-Kings*, P. 8.

¹²⁹ PLATÃO, *República*, 331c –334b – É comum a aceitação de Sócrates no que diz respeito à analogia das virtudes em relação a determinadas artes nos diálogos socráticos. Nas referidas passagens podemos perceber uma mudança nas posições socráticas, pois Sócrates começa a argumentar o mau uso das artes, porém a tarefa de conceituar virtude por esta via torna-se uma dificuldade, mas sem ela também não é fácil argumentar, segundo IRWIN, in: *Plato's Moral Theory*, P.179.

¹³⁰ Sócrates se refere ao exemplo do calor e da umidade em 335 d, quando diz que é impossível a justiça propiciar injustiça, assim como o seco produzir umidade ou o calor fazer esfriar, ou seja, uma coisa não pode engendrar seu contrário. Col. Diálogos, P.62

¹³¹ PLATÃO, *República*, 520 a-c

reciprocidade, ou seja, o que compete a cada um é a tarefa de oferecer o que lhe é destinado em prol do bem comum. Portanto, nem a visão de Céfalos, nem a de Simônides são rejeitadas na totalidade, o que faz Platão interpretá-las apenas num contexto próprio.

Outro momento importante do diálogo acontece quando Polemarco se retira silencioso, dando possibilidade à entrada de Trasímaco, que parte para o ataque argumentativo como se fosse guerrear. Mas o argumento de Trasímaco é pautado em variadas posturas sobre a noção de justiça, parecendo que foram construídas a partir da refutação de Sócrates. Contudo, essa variedade de pensamento revela uma filosofia libertina de cunho universalista da época que refletia especialmente na política¹³².

A primeira definição de Trasímaco consiste em mostrar que o “justo não é mais nem menos do que a vantagem do mais forte” (338 c). Porém, a vantagem do mais forte é também pautada em outra proposição que Trasímaco postula: o mais forte é aquele que governa e que promulga leis, por conseguinte, as leis promulgadas devem estar de acordo com os interesses do governante. “Justo” é o que resulta, segundo Trasímaco, do que é sancionado pela lei. Se quem detém o poder for um só (tirano) ou um grupo (assembléia democrática), não tem importância, a lei deverá servir para conservá-los no poder. Isto representa a justiça do mais forte, e a justiça do mais “fraco” (súditos ou cidadãos) é finalizá-la ao interesse do mais forte¹³³.

As posições de Trasímaco no que diz respeito à justiça se baseiam em algumas teses, tais como: a) niilismo moral, que se refere ao fato de que a obrigação moral não tem uma real existência, ou seja, é produto da mente humana. O homem a cria para estabelecer regras de convivência social¹³⁴; b) legalismo, convencionalismo ou positivismo jurídico: é a idéia de que a

¹³² VEGETTI, M. *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*, p.42

¹³³ *Ibid.*, P. 43.

¹³⁴ ADAM, J. *The Republic of Plato*, P. 29

justiça nada mais é do que a obediência às leis, ou seja, é necessário que as obedeça sob pena de se sofrer algum castigo ou algum tipo de repressão por parte da sociedade¹³⁵.

Trasímaco, ao demonstrar, na primeira definição, que a justiça é a vantagem do mais forte, evidencia uma relação não meramente de poder entre o que governa e o que é governado, mas especialmente um poder tirânico e opressor que fica evidenciado na segunda definição. O poder tirânico está sempre querendo mais do que é devido e se a justiça é uma “virtude particular pela noção de igualdade e pela idéia de que cada um deva se ocupar de seus próprios afazeres”, significa dizer que a noção de Trasímaco traduz o contrário, isto é, justamente o vício da justiça, que é querer mais do que se deve, do que se tem direito. Este oposto da justiça citado acima é chamado de *pleonexia* (πλεονεξία)¹³⁶. A marca da *pleonexia* é o desejo irrefreável em tirar vantagem de todos indistintamente. Contudo, Sócrates refuta esta concepção dizendo que só os ignorantes e incompetentes possuem constantemente o desejo de enganar¹³⁷.

A concepção de Trasímaco tem afinidades com a de Cálicles no *Górgias*. Cálicles, assim como Trasímaco, defende a idéia de que a natureza criou fortes e fracos, mas somente os fortes devem dominar, governar a natureza, logo os fracos que, por assim serem, não têm competência para tal. As leis se tornam injustas quando estão a favor dos mais fracos ao fazer com que todos se contentem com o que lhes é

¹³⁵ ANNAS, J. *Introduction à la République de Platon*, p. 50

¹³⁶ Ibid. P.20 – A *pleonexia* é o vício a que se opõe a justiça, pois é querer sair do seu devido lugar para poder tirar vantagens. Este conceito sofreu modificações por Platão, especialmente no que diz respeito à saída do seu devido lugar, isto fica explicitado na *República* especialmente quando se trata da questão das classes, em que cada indivíduo deve permanecer no lugar e função que lhe é devida. Trasímaco, assim como Sócrates consideravam natural poder tirar vantagem das situações favoráveis.

¹³⁷ PLATÃO, *República*, 350 b-c : A pessoa injusta torna-se ignorante e incompetente, pois no exemplo da medicina, um bom médico na sua arte, não deseja prescrever dosagens maiores do que prescreve seu companheiro de profissão, isso se configuraria como loucura ou incompetência, “logo, o bom e sábio não deseja ultrapassar seus semelhantes, porém o que não se assemelha é o seu contrário” (350 b4).

legitimado¹³⁸. Ambos, Trasímaco e Cálicles, defendem um direito natural que tem como base a exclusão, isto é, por esta via, a justiça tem uma existência independente da convenção e, por sua vez, não é vantajoso nem admirável invocá-la. Uma das diferenças¹³⁹ entre os dois é que Cálicles pensa no indivíduo que se impõe aos outros de forma a querer sempre mais, pelo caminho da saciação dos desejos, enquanto o pensamento de Trasímaco é meramente político, ou seja, ele pensa sempre em direção ao governante dominador, ou mais precisamente, o tirano.

Na realidade, o que é injustiça para Trasímaco é a desobediência às leis, sejam elas promulgadas por um só ou por muitos, porque sua noção de justiça está diretamente vinculada à política, não à moral. A justiça deve estar em função da relação entre governo e governados, e não na norma de como se deve agir na vida em geral, mesmo porque a idéia de justiça na época de Platão era relacionada à vida pública, assim como na vida privada, portanto, Trasímaco se apóia no convencionalismo social.

Sócrates, ao defender sua concepção de justiça que vai de encontro a do seu interlocutor, começa com a relação entre a arte e seu objeto, ou seja, com a idéia de que aquele que exerce verdadeiramente sua arte não a utiliza em causa própria. Nesse sentido, a arte deve ser concentrada no aperfeiçoamento do seu objeto e não em vantagens que se direciona ao próprio sujeito. Sócrates dá vários exemplos, tais como: a medicina, a

¹³⁸ Id. *Górgias*, 483 c-e; 484 a-c: ... “Mas a própria natureza, segundo creio, se incumbe de provar que é justo ter mais o indivíduo de maior nobreza do que o vilão, e o mais forte do que o mais fraco. Com abundância de exemplos, ela mostra que as coisas se passam desse modo e que tanto entre os animais como entre os homens, nas cidades e em todas as raças, manda a justiça que os mais fortes dominem os inferiores e tenham mais do que eles”.

¹³⁹ A outra diferença consiste no fato de que cada um tem uma postura ao dialogarem com Sócrates. Na *República*, a primeira cena, mostra que Trasímaco ao entrar na discussão se mostra combatente, prestes a aniquilar o discurso de Sócrates, mas num segundo momento, Trasímaco aos poucos vai se deixando ouvir e conduzir pelo argumento socrático. A estratégia do discurso de Sócrates é importante porque aos poucos vai convencendo seu interlocutor que a compreensão de alguma coisa começa pelo ato de saber ouvir. O mesmo não acontece com Cálicles, no *Górgias* que se mantém o tempo todo tranquilo, mas em determinado momento da discussão perde o interesse pelo tema em debate, chegando mesmo a sugerir que Sócrates concluísse sozinho o que havia sido desenvolvido (505 d-e), impedindo assim, o exercício próprio da filosofia que é o trabalho com a palavra.

equitação, a arte de comandar marinheiros, para demonstrar que nenhuma delas procura seus próprios interesses, mas os do objeto que cada uma se dedica (342 a-e)¹⁴⁰, pois, quando a arte é verdadeira, se mantém sem defeitos e pura.

Sócrates continua sua defesa a partir da proposição de Trasímaco que “é melhor ser injusto do que justo” ou “o homem justo está em desvantagem em relação ao injusto”(343 d). Diz Sócrates que o homem justo nunca almeja tirar vantagens de seu semelhante, apelando ainda para a questão da arte, ou seja, somente o incompetente se torna injusto e tenta enganar, pois não domina a própria arte (349 b – 350 c). Na realidade, a ignorância é a causa da injustiça, porque o homem ignorante não conhece a justa medida a que deve se ater, por isso a questão do enganar se dá pelo forte desejo de arrebatar para si mesmo a maior quantidade de bens que ele puder adquirir. Assim, o fim de uma ação injusta é produzir conflitos, divisões de grupos e incapacidade para a cooperação¹⁴¹. Sócrates quer demonstrar que a injustiça não compensa, pois gera conflitos internos na alma, estendendo-se nas relações interpessoais, fazendo “nascer ódio entre os homens, lutas e dissensões, enquanto a justiça gera amizade e concórdia” (351e). A justiça gera ordem na alma, o que significa disciplinar os desejos do agente que será explicitado melhor no Livro IV. A alma é virtuosa quando consegue apaziguar os conflitos gerados pelos desejos, conseqüentemente, ela vive bem e, se vive bem, é feliz, portanto, a pessoa justa é mais feliz que a injusta. Neste argumento, Sócrates apela para a noção entre virtude e função própria (*ergon*) para demonstrar que cada coisa possui uma atividade necessária. Nesta perspectiva, a alma tem como

¹⁴⁰ Segundo Irwin, in: *Plato's Moral Theory* P. 181. – Sócrates não se saiu bem neste argumento, apelou para a exemplificação de várias artes misturando com a arte mercenária (de ganhar dinheiro). Se a arte visar também a aquisição do dinheiro, isso se aplicaria à virtude, o que é inconcebível, se virtude for realmente uma arte.

¹⁴¹ IRWIN, T. *Plato's Ethics*, P. 178 – A pessoa injusta não só provoca divisões grupais como também uma alma dividida, incapaz de agir racionalmente (Rep. 351c – 352 a).

função a deliberação, o comando, o aconselhamento dentre tantas características. A alma virtuosa é aquela que exerce bem essas atividades e, ao exercer bem, ela age com justiça, logo a justiça é a virtude própria da alma, o contrário é a injustiça¹⁴². O *ergon* é a função específica de uma determinada coisa, ou seja, é o que ela produz de melhor e esta característica torna-se sua especificidade. Platão remete à noção de *ergon*, que era vista como uma particularidade das coisas e dos animais para o homem, logo a virtude para o homem (o seu *ergon*) é viver bem. Isso significa uma vida de *eudaimonia*. O viver bem abrange dois aspectos: a) estar bem; b) agir bem. Os dois aspectos interagem na medida em que um implica o outro. Por exemplo: a coragem é o agir bem diante do medo ou perigo; a piedade é o agir bem com respeito aos deuses; a justiça é o agir bem com relação aos outros, razão pela qual a justiça é concebida como a virtude social¹⁴³. Esta concepção de justiça como uma virtude genuína, porque é própria da alma, é como Sócrates a concebe, pois Trasímaco não concorda que justiça seja uma virtude genuína. Para ele, justiça é uma característica dos fracos.

A defesa da justiça como uma virtude é feita no decorrer da conversa com Trasímaco, mas a discussão termina em aporia, porque quando Sócrates defende a importância de se procurar a definição da justiça e exatamente quando estavam para debater esta proposta, a conversa se desvia para um outro caminho, a saber: se a justiça é vício ou virtude, ignorância ou sabedoria. Um final tipicamente aos moldes dos diálogos de juventude, mas, ao que parece, Platão quer mostrar, ainda no livro I, de forma triunfante, a teoria ética de Sócrates para reformá-la ao longo da *República*¹⁴⁴. A partir

¹⁴² PLATÃO, *República*, 352 b – “justiça é saber e virtude” (s?f?te??? ?a? ape????) e mais capaz ou mais eficiente que a injustiça (d??at?te??? p??te??), in: ADAM, J. *The Republic of Plato*, P. 57.

¹⁴³ DAHL, O . N. *Plato's defence of justice*, P.208

¹⁴⁴ REEVE, C.D.C. *The Philosopher-Kings*, P.23

do livro II, há uma mudança de método, o *elenchos* socrático cede lugar para um tipo de discurso mais longo, expositivo. Os personagens não mais se combatem como numa guerra; ao contrário, se aquietam para ouvir a exposição da teoria ético-política que faz da *República* ser uma grande imaginação filosófica, sobressaindo-se, então, uma apologia da justiça baseada na natureza da pessoa e, conseqüentemente, da sociedade¹⁴⁵. Trasímaco é o exemplo da rejeição que Platão faz de um *elenchos* negativo, dando lugar a uma teoria positiva que se aprofundará na alma e na política. O Livro seguinte dará como seqüência a busca da definição da justiça.

2. Busca de uma definição para a justiça

O início do Livro II exhibe uma cena dramática em que Trasímaco se mostra quieto e passivo, fazendo agora o papel de espectador diante da inquietação de outros personagens que entrarão em cena. O primeiro será Glauco, que se revela inconformado com a discussão entre Sócrates e Trasímaco. Para ele, nenhum dos dois conseguiu definir a justiça. Na verdade, a própria defesa de Sócrates sobre a justiça já deveria conter sua definição, o que não foi concretizado. Para demonstrar que Sócrates não definiu nem provou em seu argumento que a justiça é melhor que a injustiça, Glauco classifica, então, a noção de bens em três distintas categorias e pergunta a Sócrates em qual das três alternativas se encontra a justiça:

- a) bens que almejamos possuir por si mesmos e não por suas conseqüências, ex: alegria, prazeres inocentes;
- b) bens que desejamos tanto por si mesmo como por suas conseqüências, ex:

conhecimento, a saúde;

¹⁴⁵ ANNAS, J. *Introduction a la République de Platon*, P. 76

c) bens que não desejamos em si mesmos, mas pelas conseqüências, ex: vantagens monetárias ou de qualquer natureza que nos possam proporcionar

(357b-d).

Sócrates coloca a justiça na segunda alternativa¹⁴⁶, mas Glauco adverte que a maioria não a concebe por esta via; a terceira opção seria a escolhida. A noção de justiça, para a maioria das pessoas, se encontra na terceira classe, aquela que se refere aos bens que se almeja somente pelas conseqüências. Evidentemente, Sócrates não concorda com esta concepção, uma vez que a justiça não pode ser vista como conseqüência de alguma coisa, do contrário, seria o mesmo que considerá-la um meio, um instrumento para se atingir algo. A justiça deve ser concebida primeiramente como um bem em si mesma. Sócrates começa sua resposta conversando com seus interlocutores que, num segundo momento, são os irmãos Glauco e Adimanto.

Glauco não se conformou com o desfecho da discussão entre Sócrates e Trasímaco quanto à defesa da justiça e da injustiça, mesmo porque a vitória aparentemente havia sido de Sócrates, pois Trasímaco se isolou da discussão. Glauco, então, faz algumas objeções ao argumento socrático a partir da seguinte premissa: a justiça, segundo sua opinião, não foi devidamente defendida. Sócrates somente exaltou suas conseqüências por estarem relacionadas a alguma arte. Glauco quer saber o que é a justiça e a injustiça em si mesmas e a força que cada uma tem quando presente na

¹⁴⁶ Ao se pensar a justiça como um bem que é desejável por si mesmo tanto quanto por suas conseqüências, alguns comentadores tais como Julia Annas justificam que esta alternativa escolhida por Platão trata-se de uma mistura confusa de razões morais e não morais no que diz respeito a ser justo. Ora, toda concepção consequencialista tem como alicerce o utilitarismo, “segundo a qual uma ação é justa se ela maximiza a felicidade, mas numa argumentação consequencialista a justificação moral só provém das conseqüências, evidentemente isto tende a negar a afirmação que uma coisa tenha em si mesma um valor moral”. Se a assertiva platônica fosse analisada por estas correntes modernas da filosofia moral, tanto a argumentação consequencialista como a deontológica (que concebe bens desejáveis em si mesmo sem levar em conta as conseqüências) não poderiam conviver juntas devido à natureza específica de cada uma. Porém, a discussão por esta via talvez não seja pertinente pelo fato de que a teoria platônica não pode ser forçada a se enquadrar em modelos atuais. ANNAS, J. *Introduction a la République de Platon*, P.80-81.

alma (358b). Para provocar posteriormente a argumentação de Sócrates, Glauco começa sua defesa da injustiça estrategicamente nos seguintes passos: a) resgatou a concepção de Trasímaco começando por definir a justiça a partir da sua origem, como um pacto social. O pacto, que é necessário para garantir a segurança dos sujeitos sociais para que eles não fossem vítimas das injustiças alheias¹⁴⁷, é resultado de uma insegurança generalizada. Garantido pela lei, o pacto é a transmutação em lei do que é a natureza da justiça. Isso, no entanto, não quer dizer que a justiça seja amada como um bem. Ela é necessária e tolerada por serem os homens impotentes para a injustiça (359 a).

- a) Então, se a prática da justiça é conduzida por contrato e punição, isto significa que a injustiça é melhor que a justiça, segundo Glauco. A proposição é elucidada pelo “mito de Gíges”. A ilustração de Gíges serve para mostrar a questão do “ser” e “parecer”, ou seja, ser justo não traz vantagem nenhuma, mas o que verdadeiramente se deve levar em conta é o parecer justo. O homem justo somente o é por questão de necessidade. Se ele se encontra em situação de impunidade, tornar-se-á injusto; contudo, parecer justo é mais vantajoso do que ser verdadeiramente. Aquele que demonstra ser justo, mas não o é de fato, pode levar uma vida de injustiças bem melhor se for às escondidas, enquanto aquele que é verdadeiramente justo, mas não demonstra ser, sua vida não se torna vantajosa perante os outros, quando ele não passa essa impressão. O “parecer” para Glauco é tão importante que foi ilustrado o exemplo de dois tipos de vida: aquele homem injusto que parece justo é o que manipula bem

¹⁴⁷ PLATÃO *República*, 358e – 359 a-b, Glauco em seu argumento continua apelando para as conseqüências da justiça, assim como Sócrates, segundo sua versão. Na verdade, a idéia do pacto seria um comum acordo entre os homens ao viverem em permanente estado de insegurança, em que a partir de então comece a imperar a lei como uma forma de inibir ou coibir a ação voluntária de possíveis agressões de todos entre si. O pacto é a segurança e garantia de uma vida tranqüila, pois cada um se privará da posse do seu próprio poder em nome do bem-estar da maioria.

as artes das malfeitorias, ou seja, deve ser hábil o suficiente para poder reparar algum engano e nunca ser exposto ao flagrante. O outro, o homem justo que parece injusto sempre acaba de forma trágica: perseguido, torturado ou mesmo morto. O exemplo do próprio Sócrates se enquadra nesta perspectiva visionária de Glauco, assim como os irmãos Polemarco e Lysias, que foram vítimas dos trinta tiranos pela má aparência da justiça.

O mito de Gíges serve para mostrar que a justiça não é um bem em si; ela é necessária, mas todos a praticam por coação, devido ao fato de serem inaptos à injustiça (359b).

Após as considerações de Glauco, Adimanto ainda não satisfeito com o elogio que seu irmão Glauco havia feito à injustiça, intervém na discussão. Ainda complementa a tese do irmão ao afirmar que a injustiça em si mesma não é um mal e algumas coisas que se consideram justas se tornam males inevitáveis, tais como o medo da punição ao se aceitar a justiça por medo dos castigos dos deuses ou da retaliação causada pelo próprio homem (367 a). Adimanto conclui seu discurso fazendo um elogio à injustiça pelas conseqüências negativas da justiça, segundo sua concepção. Todo aquele que tem como referência de vida a justiça, acabará sempre em desvantagem com relação ao outro que é injusto (366 e – 367b). Adimanto deseja que Sócrates faça uma defesa que justifique a necessidade da justiça, no que diz respeito a ela própria e suas conseqüências, enquanto Glauco manifesta-se interessado numa defesa de caráter deontológica (desejo da justiça por si mesma), mas isso não significa objetivos que se oponham. Na verdade, tanto um quanto o outro deseja uma defesa que não evidencie uma mera aparência da justiça, embora cada um se expresse sob aspectos diferentes.

A defesa da justiça que Sócrates vai proferir segundo as exigências de seus interlocutores seguirá a busca do que seja justiça em si mesma, independentemente das conseqüências que dela possa ser gerada, porque ao

se encontrar a natureza da justiça, segue-se necessariamente que a escolha que se faz refletirá o sentido de que ela se basta por si só (tese da suficiência), embora não se possa deixar de pensar numa conclusão: ela deve beneficiar a todos (tese da necessidade em que a justiça é necessária, mas não suficiente para a felicidade).

A relação justiça e felicidade leva a pensar que Platão advoga a tese de que justiça é um componente essencial, mas não suficiente para a felicidade. Se a justiça é um componente, significa dizer que é uma parte 'x' de um todo que é a felicidade. A justiça seria similar a um órgão vital 'x' de um corpo que é essencial ao bom funcionamento deste, mas não suficiente para preencher todas as funções. Mesmo querendo afirmar que o homem justo é mais feliz que o injusto, não quer dizer que a felicidade esteja presente em todas as situações da vida do justo, mas se refere ao fato que a felicidade possui componentes que não são assegurados pela justiça. Glauco dá exemplos que se reportam ao homem justo, que, por alguma razão, é visto como injusto e sofre danos e torturas (361c). Logo, a justiça não é suficiente para a felicidade, embora ao começar sua defesa a favor da justiça, Sócrates descreva o surgimento de uma cidade para demonstrar a origem da necessidade que os indivíduos têm uns para com os outros. A base do argumento tem como referência a assertiva que revela que nenhum indivíduo se basta a si mesmo, ou seja, todos precisam de ajuda mútua para construir um bem estar social. Isto significa que a finalidade da cidade ideal é a felicidade de todos, mas com base sólida na justiça.

Contudo, o início da defesa se dá de maneira indireta, pois o que havia sido proposto era a definição da justiça e sua manifestação na alma do indivíduo, porém Sócrates não fala do indivíduo. Ele se refere sempre à cidade como se não tivesse uma idéia clara do que fosse a justiça na alma

do indivíduo¹⁴⁸, por isso vai traçando um perfil do modo de vida de uma comunidade elementar. Na verdade, Sócrates está buscando demonstrar todo o processo de construção de uma cidade e imagina, por meio de observação da situação econômica de seu tempo, as condições para que uma tal sociedade possa existir. Ao fazer sua conjectura, parte de um tempo imaginário em que os indivíduos não mantinham vínculos sociais e alimentavam-se frugalmente, não havendo ainda a necessidade de acúmulo de riquezas, nem competições. Glauco, no entanto interrompe-o ironizando a forma simplória de vida que Sócrates descreve, afinal, num estado assim, como se manifestaria a justiça ou a injustiça? A descrição passa, então, para uma segunda etapa em que as relações se ampliam a tal ponto que comportam a entrada de bens de consumo destinados aos indivíduos para que eles se sintam confortados e consumam cada vez mais, pois os produtos, paulatinamente, irão sofisticando-se dando vazão ao luxo, que é o gosto pelo conforto.

O luxo instalar-se-á quando os homens descritos por Sócrates não mais se conformarem com o necessário para a sobrevivência, buscando, então, os excessos, tais como: lugares e móveis confortáveis para fazerem suas refeições e, após, poderem saborear uma bela sobremesa e outras iguarias. Além do que, produzirão outros artefatos para a vaidade pessoal como belas vestimentas, calçados e perfumes, além de importarem ouro e marfim. Surgirão as classes de imitadores e dos músicos, poetas e atores, dentre outras, para o deleite do espírito. Conseqüentemente, ocorrerá a *pleonexia*, gerada pelo acúmulo de bens e riquezas, levando alguns a terem mais do que outros. Com o luxo, também ocorrerão as doenças originadas pelo excesso, tornando-se necessária a presença do médico, além dos pedagogos, que terão a missão de ensinar as crianças, e, para

¹⁴⁸ ANNAS, J. *Introduction a la Republique de Platon*, P. 93

amenizar as situações de violência interna e segurança externa, é preciso um comando político e militar com um exército forte (373 – 374 a).

A sociedade elementar é descrita por Platão como uma sociedade de especialistas, ou seja, cada um procura fazer uma tarefa específica para suprir da melhor maneira suas necessidades. A base da especialização é fazer com que as diferenças se complementem numa relação de cooperação entre indivíduos que contribuem para a cidade (âmbito social) e a cidade para eles. O resultado da cooperação é a harmonização da cidade, pois Platão pensa o homem essencialmente como um ser social. Seu lugar natural é viver em associação com o outro, porque ninguém é auto suficiente (369 b-c) e todos precisam desenvolver seus talentos, sendo isto possível somente em sociedade. Os talentos são diversos porque as pessoas possuem naturezas múltiplas, logo terão necessariamente interesses e desejos diversificados. Nos diálogos socráticos, a virtude = saber e os desejos são vistos como desvios que precisam ser dominados. Na *República*, Platão abandona esta visão intelectualista e admite, em prol da efetivação da justiça na cidade ideal, o elemento não-cognitivo (emoções, desejos), porque é ele que propicia o homem ser conduzido à ação. Veremos, a seguir, de que maneira isto se realizará. Quanto à diferença de naturezas, há uma divisão em três tipos: amantes do dinheiro; amantes da honra e amantes do saber. Cada tipo possui finalidades diferentes e são governadas pelas três partes da alma: concupiscível (apetite); irascível (aspiração); racional.

Após a referida necessidade de classes especializadas na forma de vida elementar e na progressiva cidade ideal, teremos em continuidade (livro III) a descrição de como deve ser a melhor forma de educar os cidadãos. Começaremos pelos guardiães que salvaguardarão a cidade. As características principais que devem ser evidenciadas serão a docilidade para com os idênticos e a ferocidade para os estranhos (comparação com

cães de raça que reagem docilmente ou ferozmente de acordo com o conhecimento que tem da pessoa) em 375a. Platão possivelmente queira demonstrar que o desejo de conhecer seja próprio de todo animal dotado de inteligência¹⁴⁹.

A educação dos guardiães começa a ser detalhada a partir do Livro II, mas não será uma descrição de competências técnicas ou baseada em informações meramente teóricas, mas uma educação que possibilite uma visão de classe ou de mundo pela via da moralidade. Todas as classes terão especificamente uma visão daquilo que é pertinente a ser produzido, sem perder a noção da totalidade.

O livro II termina com um delineamento do sistema educacional platônico. Neste esboço, há uma discussão sobre as artes, e de forma mais específica sobre a poesia. Em seguida, Platão dá o seu veredicto: a poesia que representa uma expressiva forma de educar as crianças é questionável, no sentido de fazer com que elas internalizem valores morais deseducadores, especialmente as fábulas de Homero, que se configuram como cultura popular e são passadas pelas mães ou amas. Eram histórias consideradas bizarras, pois relatavam conflitos entre deuses e homens, ou entre os próprios deuses. Para Platão, isso é uma manifestação de impiedade, portanto devem ser banidas da educação dos cidadãos.

A educação dos guardiães e dos dirigentes tem como objetivo a boa formação do corpo e especialmente da alma, pois a finalidade é torná-los conscientes de seus papéis, o que compreende a boa condução da política e todos os elementos que levam ao bem-estar do Estado. Qualquer interesse individual deve ser suprimido em nome desse todo. O final da descrição em 412 b da educação dos guardiães, serve para demonstrar que são os mais

¹⁴⁹ ANNAS, J. *Introduction à la République de Platon*, P.104-105 – Na verdade, o exemplo e comparação dos guardiães com os cães é somente uma imagem para ilustrar o tipo de comportamento que deve ter o guardião. Todas as classes serão educadas segundo os preceitos da filosofia, de tal forma que não cabe no processo educativo de fato, qualquer tipo de metáfora ou recurso ao senso comum.

velhos, os dirigentes que estão mais aptos a governar o Estado com seus auxiliares (os guerreiros - *epikouroi*). Os guardiães são considerados a proteção ou a *ousia* da cidade, a substância no sentido de propriedade, embora o sentido mais geral da palavra seja o de designar a essência de uma coisa¹⁵⁰.

Os governantes propriamente ditos (*philakes*) administrarão os interesses da cidade, pois possuem a tarefa de fazer crer com uma “nobre mentira”, ou seja, um mito que os outros cidadãos pertencem a diferentes classes porque contêm desde o nascimento constituições diferentes em suas almas, embora tenham nascido da mesma mãe (terra). A crença deve servir para que todos aceitem suas próprias condições por questão de natureza, de forma que ninguém passe a desejar estar em outro lugar que não o seu. Por

consequente, nenhuma classe deve ser mais rica que outra para que não haja cobiça entre si. Todos são responsáveis e devem prezar pela felicidade do Estado (420 b-d).

No livro IV está contida a resposta que Platão quer mostrar a Trasímaco e aos demais interlocutores a partir da descrição das distintas partes da alma associadas a cada uma das virtudes.

3. As classes do Estado com suas respectivas virtudes

Algumas questões são colocadas no livro IV para serem respondidas ao longo da *República*. As principais perguntas se referem às formas que a justiça assume no âmbito público, que é a dimensão política, e no privado, como também na alma do indivíduo.

O Estado justo, portanto, se efetivará a partir de três fatores: a) pela sua unidade; b) pelo resultado da educação dos guardiães; c) por uma

¹⁵⁰ ANNAS, J. *Introduction à la République de Platon*, P.100

discreta manipulação dos governantes para com os governados¹⁵¹. No que diz respeito à unidade, Platão descreve a forma ideal de um Estado de duas maneiras: a) as dimensões da cidade, ou seja, não pode ser grande nem pequena, nem pobre nem rica, pois a riqueza gera luxúria, indolência e o gosto pela novidade; a pobreza também gera o gosto pela novidade gerando homens propensos ao vício (421 e); b) a unidade se dá especialmente pelos interesses comuns, ou seja, os interesses dos indivíduos devem coincidir com os do Estado, do contrário, geram conflitos. Uma das medidas que contribuem para a unidade é a extinção da propriedade privada, assim como o núcleo familiar.

Até 427d, Platão traça o esboço da cidade ideal para identificar o lugar que deverá ocupar as virtudes e, em especial, a justiça. Para isto, é necessário dividir o Estado em três classes: 1) governantes; 2) guardiães; 3) produtores.

Cada uma possui uma virtude específica que são: 1.1) sabedoria; 2.2) coragem; 3.3) temperança; contudo uma delas não possui um lugar definido: a justiça. Em 428 a, será utilizado um método para a captura da justiça, começando pela exclusão, no sentido de mostrar a justiça como a virtude que restará após as outras serem identificadas em cada uma das classes.

A primeira virtude a ser examinada é a **sabedoria** (epistēmē) 428 b – 429 a, destinada à classe superior (legisladora) por se tratar da menor e melhor classe. É ela que vai dirigir o destino da cidade por meio de projetos, conselhos e deliberações, embora na cidade existam tipos diferenciados de conhecimentos, pois cada classe possui um tipo peculiar ao seu modo de ser; uma espécie de saber prático. No entanto, o saber da classe superior é especial, pois somente ele fundamenta a necessidade de uma ordem no todo, no que se refere ao espaço público, assim como na

¹⁵¹ Ibid. P.132

alma com suas devidas partes. Sabemos que um homem temperante ou corajoso deve estar sempre atento ao comando da parte racional, porque foi conduzido por uma educação adequada que segue os preceitos das suas propriedades naturais¹⁵², segundo a *República* (430 a), embora o saber não seja identificado com as virtudes como nos diálogos socráticos, em que virtude = saber.

Contudo, conhecimento e justiça estão próximos porque possuem a mesma tarefa: colocar ordem na alma do indivíduo e, conseqüentemente na dimensão política por meio do Estado. A justiça, em especial, é a que suscita a questão da separabilidade das virtudes, porque ela não está vinculada a nenhuma parte específica da alma, mas está contida em todas ao mesmo tempo e sua incumbência é fazer interligações entre elas. Se o indivíduo está

em harmonia em todos os seus aspectos, isto é definido como a “psíquica harmonia” que Platão compara a um estado de santidade, pois significa que o indivíduo atingiu a sua própria realização, no sentido de não precisar ser reprimido, nem sofrer diante das tentações dos apetites¹⁵³.

A **coragem** (ἀνδρεία) é a segunda virtude, pois está relacionada à segunda classe: a dos guardiães auxiliares; comporta os cidadãos que salvaguardarão a cidade. Esta é a competência primordial desta classe porque as qualidades que têm os auxiliares não se restringem somente à coragem, foram educados também para formar opiniões verdadeiras e serem resistentes às tentações das paixões. “Essa força salvadora da opinião verdadeira e legítima a respeito do que é ou não é de temer é que denomino coragem” (430 b). Isso é o que difere o homem virtuoso do escravo ou animal. Na realidade, o que faz o homem corajoso não são os

¹⁵² Significa que a propriedade regente da alma, como ser corajoso ou temperante, por exemplo é dada potencialmente pela natureza, mas é através da educação que esta potencia se efetiva da melhor maneira possível para contribuir na harmonia da cidade.

¹⁵³ ANNAS, J. *Introduction à la République de Platon*, p.170

atos, mas uma motivação interior, por isso é uma virtude política, segundo Platão (430c). Situada na alma irascível, isto significa que uma pessoa corajosa foi educada para guardar a cidade, mas para isso deverá ter a força da opinião verdadeira a respeito do que deve ou não ser temido, assim como também deverá ter boas opiniões a respeito do que é melhor e pior quando se trata da questão dos prazeres e dores que devem ser temidos e encarados com bravura (429b – 430 b). No *Laques*, Sócrates não aceita a tese de que possa existir um elemento não cognitivo que, conjuntamente ao conhecimento, faça parte da essência da coragem, porque esta tese demonstra que o conhecimento é necessário, mas não suficiente para a virtude. No entanto, Platão admite na *República* a persistência como necessária na ação da coragem. Ela impulsiona o homem à ação e, quando bem treinada leva-o à boa ação¹⁵⁴.

A terceira virtude descrita é a **moderação** ou **temperança** (σφροσύνη). Embora seja um termo de difícil definição¹⁵⁵, na *República* a significação que se encontra mais próxima aos interesses de Platão é o conhecimento que uma pessoa deve ter de si mesma. A temperança, assim como a justiça, se manifesta em todas as classes, segundo a descrição em 432 a, contudo, localiza-se particularmente na classe produtora (classe regida pelos desejos), por isso a educação reservada a esta classe tem como objetivo introduzir a moderação para que cada indivíduo não exceda nos seus apetites, nem deseje bens que não lhe foram destinados, por conseguinte, saiba permanecer em seu próprio lugar. A maior qualidade da temperança é promover a harmonia entre os cidadãos de “natureza superior e os de natureza inferior para decidir quem deve governar na cidade e nos

¹⁵⁴ PLATÃO, *República*, 441e – “ não compete o comando ao princípio racional, por ser sábio e cuidar de toda a alma, e à cólera, obedecer e auxiliá-la?”

¹⁵⁵ ANNAS, J. *Introduction à la République de Platon* P.147 – A autora mostra que *sofrosine* é um termo difícil de traduzir, porque requer muitos aspectos. Em determinados contextos o termo significa fazer as coisas de forma lenta e ordenada ou se ocupar com os próprios afazeres, conceito este que se confunde com a noção de justiça na *República*.

indivíduos”. O *Górgias* e a *República* diferem no que diz respeito ao conceito moderação. No primeiro, a noção se aplica ao controle de si ou ser senhor de si diante das paixões¹⁵⁶. No segundo, a moderação se aplica não ao sujeito, mas a uma classe e mais extensivamente ao Estado. Podemos também descrever a temperança como um princípio de ordem quanto ao domínio sobre os prazeres e dores. Sua definição se dá pela expressão “ser senhor de si mesmo” (430 e). Esta expressão, explica Sócrates, manifesta a idéia de que existem duas forças: uma em qualidade superior e a outra em qualidade inferior. Quando a primeira exerce seu comando, o homem é senhor de si, mas quando há o domínio da segunda, o homem torna-se escravo de si mesmo, por uma questão de má educação, por isso este tipo de escravidão está relacionado ao domínio dos elementos não-cognitivos na alma que gerarão conflitos se não forem bem conduzidos. A temperança reflete a harmonia, pois se estende às partes da alma, assim como às classes do Estado; reside na classe governante conjuntamente à sabedoria e na classe dos guardas simultaneamente à coragem; por último, na classe produtora.

Diferentemente de Platão, Sócrates não concebe temperança nos primeiros diálogos como “domínio” para que não se evidenciassem forças conflitivas no mesmo espaço ou na alma do homem. Ao dividir a alma, Platão tenta justificar que a temperança tem o desígnio de apaziguar os desejos que podem conflitar com a parte racional e que o homem temperante é aquele que possui uma ordem psíquica que faz com que não haja lutas internas dentro de si mesmo, produzindo calma e quietude na alma¹⁵⁷. A temperança difere da continência, na medida em que o homem

¹⁵⁶ PLATÃO, *Górgias*, 491 d – “Digo que cada um deve comandar a si mesmo. Ou não haverá necessidade de ninguém comandar-se a si mesmo, mas apenas aos outros?” Pergunta cálicles: “Que entende por comandar a si mesmo?” Responde Sócrates: “Não se trata de nada abstruso; a esse respeito penso como todo mundo: ser temperante e dono de si mesmo, e dominar em si próprio os prazeres e os apetites”.

¹⁵⁷ IRWIN, T. *Plato's Moral Theory*, P. 199

temperante é aquele que possui uma ordem psíquica na alma provocada pelo bom treino, enquanto o homem continente é aquele que vive numa constante luta interna para dominar os conflitos provocados pelos apetites na alma¹⁵⁸. A harmonia psíquica é peculiar às virtudes, propiciada pela justiça e temperança que são genuinamente virtudes porque não precisam de conformidade ou controle que são características da continência, como demonstra Platão.

Temos, então a **justiça** (δικαιοσύνη), que é a caça principal da *República*. Ocupa-se do indivíduo e daquilo que lhe é próprio, no sentido mais geral, da harmonia das classes na cidade. Platão não divulga um princípio de especialização no que se refere às ocupações do indivíduo dentro de sua classe, apenas chama a atenção para o fato de que não pode ser permitido ao indivíduo de uma classe 'x' querer fazer a função de um outro da classe 'y' (434 a-b). Com isso, temos dois princípios que regem a idéia de classe: de identidade ou agregação e, ao mesmo tempo, de desagregação. De um lado, há uma força de atração entre as classes, proporcionada pelo saber, temperança e justiça, mas por outro lado, há uma força de oposição entre elas, levando-se em conta suas diferenças naturais condicionadas aos elementos não cognitivos. Porém, as diferenças, diversamente da posição socrática, são necessárias para demonstrar que só pode haver participação e comunidade (κοινωνία) quando há uma relação estabelecida reciprocamente entre um gênero do mesmo, ao gênero do outro; o contrário não é necessário, pois os gêneros idênticos não necessitam estabelecer comunicação porque já se constituem como um só gênero. Cabe então à justiça a tarefa de evitar a *pleonexia* que institucionaliza as diferenças das pessoas entre si. O princípio de identidade ou agregação se dá na totalidade do Estado, porque requer a harmonia das oposições, portanto é uma identidade relativa, pois a identidade pura não

¹⁵⁸ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1150 b32

aceita a diferença¹⁵⁹. A finalidade da noção de justiça como aquilo que deve ser feito por cada membro da sociedade é fazer com que a riqueza produzida e a honra sejam distribuídas com igualdade e segurança a todos que participam desta empreitada ao bem comum.

Na *República*, diferentemente do *Protágoras*, não mais aparece a piedade (*hosiotés*) como uma virtude cardinal. No texto fica subentendido que a piedade é uma parte da justiça e não uma virtude distinta. A própria idéia de unidade se modificará. O *protágoras* não sustentava uma distinção entre as virtudes (posição de Sócrates), ao contrário da *República*, que demonstrará que a distinção é necessária para o bem do Estado.

Em (434d – 436 a) há uma continuação da discussão sobre a justiça no Estado, acrescida a uma outra sobre a justiça no indivíduo, começando com a divisão das partes¹⁶⁰ da alma. A justificação para a divisão da alma se dá pelo fato de que os homens possuem comportamentos diversos que os levam a um tipo de vida similar à diversidade de comportamento. Ora, o tipo de comportamento do sujeito está relacionado aos principais pontos do argumento platônico que se segue: 1) o mesmo sujeito não pode fazer e experimentar coisas contrárias a respeito de si mesmo e com relação ao mesmo objeto, ex: beber e recusar-se a beber (436 b);

2) A aceitação e a repulsão de ‘x’ são contrários entre si (437 b), logo podemos verificar que, diante do mesmo objeto, uma pessoa pode reagir da seguinte maneira: 2.1) ser impulsionada para ele; 2.2) sabe controlar o impulso para o objeto de desejo; 2.3) age com ira em face do

¹⁵⁹ A discussão da participação das classes na *República* é similar à questão da participação dos gêneros no *Sofista* 258e – 259a como segue a passagem: “Assim, ao que parece, quando uma parte da natureza do outro e uma parte da natureza do ser se opõem mutuamente, esta oposição não é, se assim podemos dizer, menos ser que o próprio ser; pois não é o contrário do ser o que ela exprime; e sim, simplesmente, algo dele diferente”. As classes na *República* com suas devidas diferenças são similares ao que mostra o *Sofista* quando reporta a uma interrelação necessária entre os gêneros diferentes para poder demonstrar a comunicação e a participação entre os diversos seres.

¹⁶⁰ A idéia de parte não possui um sentido espacial ou temporal, o termo parte (*μέρος*) designa a diferenciação da complexidade das emoções e desejos que segundo Platão, o sujeito não pode sofrer ao mesmo tempo coisas contrárias na mesma parte de si mesmo e com relação ao mesmo objeto, referindo-se a vários princípios que influenciam nosso comportamento. No *Timeu* (69b – 72b) há uma alusão às divisões ou partes como se elas ficassem no corpo; diferentemente da *República* que as coloca na alma.

desejo, pois a ira não é nem desejo nem razão, está no campo intermediário porque é passional. A ira difere da razão e do desejo e, com relação ao último, pode se opor a ele em algumas circunstâncias.

Pelo princípio dos contrários, um sujeito possui diferentes propriedades que marcam as partes ou tipos de si mesmo, ou seja, em alguns momentos, tende a agir de forma racional; em outros, age passionalmente com a ira e ainda tem desejos do agradável. Diante da diversidade do comportamento do indivíduo, Platão divide a alma em três partes que correspondem às três classes do Estado:

a) **parte apetitiva** (concupiscível – ἐπιθυμητή): é a parte que Platão equipara os homens aos outros animais pelo tipo de comportamento que é manifestado, tais como: beber, comer, prática sexual (prazeres físicos de natureza elementar) e qualquer desejo que se relacione ao corpo. Platão não está preocupado em descrever o modo como o desejo se manifesta, mas ao fato de que os desejos sejam destinados aos seus objetos. Embora o desejo seja diverso, no sentido de não ter um único princípio para unificá-lo, deverá ser identificado especialmente à classe produtora. A principal característica desta classe é a busca de fins pessoais, contudo são os desejos que motivam a ação do homem. Platão afirma que nem todo desejo é voltado para o mal, querendo demonstrar que os desejos, ao serem bem direcionados, podem contribuir para o bem comum, contrariando, assim, a posição de Sócrates, que pensa exatamente o contrário a respeito dos desejos. Temos o exemplo da própria classe que é destinada a produzir. Se ela é movida pelo desejo da acumulação e for bem direcionada pela educação, conseqüentemente, será benéfica a todos, pois lhe cabe a finalidade de produzir e sustentar os cidadãos do Estado ideal. Portanto, os apetites como elementos não- cognitivos formam uma necessária parte que se constitui como motivação, e não devem ser confundidos como uma mera coletânea de impulsos. Porém, os prazeres e os desejos não são restritivos à

classe produtora, já que cada uma delas possui seus desejos específicos e cabe à razão controlar os mais conflitantes.

b) parte irascível (θυμωδης): é a parte considerada intermediária entre a apetitiva e a racional. Sua característica principal é a ira, mas há também outros sentimentos, tais como: a vergonha, o orgulho e senso de justiça, pois é capaz de aceitar punições por suas próprias faltas quando bem educada. A ira é um sentimento tal, que não pode ser classificado nem como desejo, nem como razão, porque pode se sobrepor aos desejos a ponto de negá-los. A diferença entre a parte irascível e a apetitiva baseia-se no fato de a primeira não se apegar a desejos ou coisas particulares. Sua motivação reside nos ideais que possam vir a ter, tais como: honras e vitórias, mas que possam ser aceitos como justos e bons. Toda essa motivação à justiça e bondade de ideais se dá pelo fato de estar mais próxima da razão, logo muito mais suscetível a ser educada com êxito, embora lhe falte uma compreensão do modo de vida a que fora destinada. Esta é a parte associada aos guardiães por se identificarem com as características citadas.

c) parte racional (λογικη): é a parte suprema porque nos possibilita o conhecimento e o fundamento de todas as outras. É também conhecida como “amiga do conhecimento”, pois um dos seus objetivos é buscar a verdade para ter o domínio e poder deliberar quanto ao conhecimento teórico e prático como também do que é o melhor e pior para o corpo e a alma (441b-c; 442b). É a parte responsável pelas outras restantes e tem como representação os governantes da cidade justa, que possuem a missão de compreender a necessidade, os desejos e os conflitos de cada classe, além do que, deve estabelecer manobras que levam à conciliação das diferenças entre cada uma, pois nenhuma se basta em si mesma. A parte racional deve conhecer bem as outras partes para saber o que é benéfico e otimizar os desejos

de cada uma, mas os desejos da parte racional diferem das outras, porque tem a incumbência de deliberar sobre o que é melhor para o todo e isso se configura como uma forma de educar os atos morais.

A divisão da alma é a confirmação de Platão da possibilidade da incontinência quando a alma não é devidamente controlada. Isto significa que Platão rompe com o intelectualismo socrático na maneira de pensar que o conhecimento é suficiente e necessário para a virtude. Por esta via, as virtudes são vistas como inseparáveis e a inseparabilidade leva à tese da unidade. No entanto, Platão demonstra, na *República*, com a tripartição da alma, que o conhecimento não é suficiente para unificar as virtudes, pois cada uma é distinta em relação às outras, por ter um papel a desempenhar na perspectiva de um todo. Conseqüentemente, a idéia de unidade aos moldes socráticos não é mais pertinente. Platão demonstrará uma outra forma de unidade, pautada nos contrastes e na manifestação dos elementos não-cognitivos. As diferenças começam a aparecer quando Platão divide a alma em três partes. Cada parte se identifica a uma virtude específica que possui a devida característica daquela parte, algo similar às virtudes no Estado (441c – 442d).

Outro aspecto que faz diferenciação entre Platão e a teoria socrática se refere à separação das virtudes. Sócrates sempre defendeu a tese da reciprocidade, mostrando que as virtudes são idênticas ao conhecimento do bem e quem adquire uma, necessariamente, adquirirá todas. Ora, a defesa desta idéia leva a crer que o conhecimento é necessário e suficiente para a virtude. Na *República IV*, Platão demonstra, com o exemplo da coragem, temperança e justiça, que o conhecimento é necessário porque tem a incumbência de controlar as partes da alma, mas não é suficiente para a virtude. Com isto, Platão rejeita a tese da reciprocidade e, diferentemente de Sócrates, introduz a questão da separação das virtudes no *Protágoras* e

Mênnon ao discordar do mestre Sócrates, que postulava a identificação da virtude com o conhecimento e conseqüentemente a inseparabilidade dos dois conceitos. No entanto, a idéia de unidade é conservada na *República*, embora diferente da visão socrática, pois apenas uma das partes (racional) produz as instruções corretas, porque detém o saber para transmitir às outras partes da alma. Portanto, só podemos ser corajosos por “F” e temperantes por “G”. Neste sentido, F e G não podem ser substituídos por qualquer outra virtude.

Contudo, a necessidade da separação das virtudes na *República* não significa que cada uma seja independente da outra, ao contrário, a idéia de separação significa apenas que cada virtude possui características próprias; interligam-se de forma necessária, porque estão implicadas pelo conhecimento da parte superior, mas cada uma tem um tipo específico de conhecimento (opinião verdadeira)¹⁶¹ a respeito do que é devido fazer.

3.1 - A tese da reciprocidade e unidade das virtudes

O que foi dito anteriormente leva a crer que Platão assume a tese da reciprocidade, embora diferentemente de Sócrates. As virtudes não são concebidas como similares ou que sejam “nomes” para a mesma condição cognitiva¹⁶². Todas as partes contribuem harmoniosamente entre si quando executam seus próprios trabalhos e participam do trabalho das outras. A temperança, por exemplo, envolve o trabalho de controle que a parte racional tem com as outras partes. Se a temperança é exercida em todos os lugares, ela requer justiça, pois o trabalho da justiça é efetivado quando todas as partes executam bem suas tarefas. O mesmo deve acontecer com

¹⁶¹ Todas as classes exceto a racional devem ter consciência dos seus deveres específicos, embora não saibam qual a fundamentação destes deveres. Para esta incumbência é destinada somente a racional, pois é a parte comandante e superior. As outras só possuem opinião.

¹⁶² IRWIN, T. *Plato's Moral Theory*, P. 207

as outras virtudes, pois a tarefa desenvolvida por cada uma também desenvolve diferentes ações. Se falarmos da coragem, podemos dizer que é um diferente estado de outras virtudes, mas se falarmos de coragem e temperança, estamos falando de diferentes aspectos do mesmo estado.

Platão quer mostrar, com diferentes aspectos do mesmo estado, a tripartição da alma, em que cada parte possui uma característica que se enquadra numa virtude da qual participa, com a incumbência de corrigir também possíveis erros no todo da alma, ou seja, cada virtude tem a função de propiciar o bem e evitar os vícios ou os erros que podem cometer se não tiverem o treinamento adequado. Para Platão, os vícios refletem diferentes defeitos das partes não-rationais da alma, por isso são necessários variados tipos de treinamentos que resultarão em diferentes virtudes interligadas na medida que entre elas permeie a justiça.

Este argumento aparece como uma nova leitura da tese da unidade ao marcar a diferença entre a visão mostrada nos diálogos socráticos e na *República*. No entanto, essas diferenças na *República* não significam um rompimento drástico com a tese intelectualista de Sócrates, mesmo porque o saber continua sendo o aspecto que comanda as outras partes no que diz respeito à divisão da alma. Contudo, não há indícios no texto platônico que possa haver uma rejeição ou afirmação do pensamento socrático quanto à suficiência do conhecimento para a virtude, ou o fato de que todas elas possam ser reduzidas a uma só. Platão tenta mostrar sutilmente no livro IV que Sócrates não finalizou sua tarefa porque utilizou critérios equivocados e, por isso, não deu as respostas adequadas, pois ao tentar definir alguma coisa, seus exemplos sempre se baseavam e utilizavam propriedades sensíveis. Sócrates buscava o *eidos*, mas não o atingiu porque não conseguiu sair de um caráter sensível no discurso, por conseguinte, não conseguiu se desvincular do plano das opiniões. Então, passaremos em seguida a uma análise do livro V com suas variadas formas de justiça.

4. As várias formas de justiça

No livro V, a teoria moral até então fundada na unidade das virtudes, será modificada com a tripartição da alma, as quais são similares às do Estado, pois têm como base cognitiva a opinião verdadeira e o saber. O saber está destinado aos governantes para que saibam persuadir com justiça as outras classes, no sentido de ordená-las cada uma em seu devido lugar. No início do livro, há uma discussão sobre o papel das mulheres dos governantes (guardiães) e seus auxiliares (guardiães salvaguardas) que mostra a possibilidade de as mulheres ocuparem qualquer função da mesma maneira que os homens (433 d-e). Isso significa que Platão se mostra além do seu tempo ao romper com a ideologia dominante da época quando as mulheres eram vistas como seres inferiores no sentido natural e moral, se comparadas aos homens. Evidentemente, existe uma razão que justifica o pensamento platônico, ou seja, é necessário suprimir a família e a vida privada no Estado, pois todos precisam participar da vida pública, seja no âmbito político ou militar, dependendo da natureza de cada um. A participação das mulheres nas classes superiores demonstra uma integração plena e uma perspectiva de unificação da cidade, superando as oposições entre homens e mulheres, ricos e pobres ¹⁶³.

No novo modelo social, as mulheres não terão seus respectivos esposos.

Serão comuns a todos os homens, assim como os filhos, que serão de todos também. Os pais não podem conhecer sua prole nem os filhos seus próprios pais (457 d). A possibilidade de conhecimento se dará coletivamente, ou seja, pais e filhos se reconhecerão pela faixa etária dos potenciais genitores e, na medida do possível procurar-se-ia evitar as relações

¹⁶³ VEGETTI, N. *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*, P.67

incestuosas. Platão projeta a procriação da comunidade a partir de um controle eugenético, em que os casais são formados por uma questão de identidade com seus semelhantes para não haver mistura, assim como determinadas raças de animais (459 a). Os casais se acasalam por meio de um sorteio feito em determinadas festas promovidas para tal evento. Os sorteios eram manipulados sutilmente pelos governantes para que fossem geradas descendências cada vez mais selecionadas. Não se trata de uma seleção de base racial, mas intelectual e moral, respeitando as qualidades naturais de cada um. No que se refere à prática, Platão parece não se preocupar se poderão ser realizáveis alguns exemplos dos seus projetos, tais como: supressão da família e da propriedade privada numa extensão inimaginável à realidade grega de sua época.

A descrição da vida cotidiana na cidade continua ao se referir a determinados lugares que os filhos da camada superior e inferior terão, assim como as possíveis transgressões que poderão ocorrer quando houver encontro de casais que não obedecem às regras estabelecidas pelos governantes. A desobediência será vista como impiedade e injustiça para o Estado. Em 474 c, Platão diz que é necessário que os filósofos comandem a cidade, pois são sábios e quem é sábio ama a verdade, deseja a justiça e a harmonia do todo, diferentemente dos amantes de espetáculos que estão presos às coisas sensíveis e são incapazes de amar a natureza do belo em si. Ficam na aparência e na mistura que as coisas provocam por se encontrarem na condição da multiplicidade; reconhecem a beleza nas coisas, mas são incapazes de seguir alguém que as leve à beleza em si, porque não acreditam nesta possibilidade de existência (476 c), ou seja, para Platão, são pessoas que vivem sonhando. O filósofo, ao contrário, percebe a diferença entre a multiplicidade e a unidade, entre a cópia e o modelo, entre os muitos Fs e o F em si mesmo.

Para demonstrar que existe uma diferença de nível de conhecimento entre o filósofo e o amante das artes ou do sensível, Platão faz a distinção entre conhecimento e opinião. Os amantes do sensível estão presos à multiplicidade e não percebem a verdadeira forma em que consiste a essência das coisas (Fs). O argumento platônico demonstra esta diferença ao afirmar que: a) o conhecimento tem como base a verdade; a ignorância a não-verdade e a opinião ao que é e não é verdadeiro; b) então, as muitas coisas Fs são ambos F e não F; c) a visão dos amantes do sensível tem como base a opinião, ou seja, seus conceitos estão concebidos entre o ser verdadeiro e o não verdadeiro¹⁶⁴. A opinião é o meio termo entre o não-ser e o conhecimento; por estar no intermédio, adquire características de ambos: ser e não-ser, ao contrário do conhecimento que é infalível (478 a-e). Portanto, são pessoas que opinam sem conhecimento, confundem justiça com ações justas (executadas por pessoas ou por leis), pois a maioria dos homens concebe suas idéias, seus conceitos “numa região intermediária entre o não-ser e o verdadeiro ser” (479 d), logo só podem ter opinião e desconhecem todo o objeto de suas conjecturas (479 e). Para refutar os amantes de espetáculos sobre a questão das virtudes, Platão quer mostrar que o conhecimento moral está vinculado, não à opinião, mas ao conhecimento das formas que, por assim ser, conduz aquele que as vislumbra à escolha da virtude por si própria.

No livro seguinte (Livro VI), teremos a continuidade da discussão em torno do tema opinião e saber e, de forma específica, veremos a natureza do filósofo com, respectivamente, a questão do conhecimento.

5. A natureza do filósofo e a questão do conhecimento

¹⁶⁴ IRWIN, T. *Plato's Ethics*, P. 266

O início do livro mostra uma discussão mais aprofundada a respeito da natureza do filósofo numa perspectiva de comparação com os amantes do sensível. Os filósofos amam o conhecimento e a verdade, por isso mesmo são os únicos capazes de revelar alguma coisa sobre a essência eterna (485 b), pois o desejo que possuem é o da apreensão de toda a substância. Para isso, precisam ser temperantes de uma maneira tal que odeiem a riqueza, do contrário, serão equiparados a qualquer pessoa do senso comum. O filósofo deve ser corajoso no sentido de não temer a morte; amam a justiça e finalmente possui todas as virtudes cardinais. Sua memorização é algo que acontece com facilidade, porque uma alma desprovida de memória não possui uma natureza filosófica, ao contrário, há uma inclinação para uma vida desregrada, desvinculada da moderação. Todas as qualidades enumeradas estão articuladas umas às outras, de tal forma que o filósofo deve executá-las com simplicidade, graça e elegância (478 a). Sua alma é destinada ao comando, mas, para governar, é necessário fazer com que o conhecimento esteja relacionado às virtudes, conseqüentemente, à moralidade, pois aquele que sabe é porque fixou o fundamento $p=q$. É necessário que exista uma conexão entre conhecimento e verdade, ou seja, o conhecimento de uma proposição p implica que p é verdadeira (q). O conhecimento tem o conteúdo do sistema ideal, ou seja, as relações e razões que justifiquem $p=q$. Esta é uma peculiaridade da *República*, em que todo o processo de construção de um modelo ético-político se dá pela oposição entre saber e opinião, diferentemente do *Protágoras*, que não alude para isso de forma mais aprofundada. O saber está relacionado à moral, pois conhecer verdadeiramente alguma coisa é conhecê-la por seu valor moral (saber o que é “ x ” é saber o valor moral de “ x ”).

Platão quer mostrar a diferença entre o filósofo que sabe e os outros que só possuem a opinião. O saber é infalível, por isso é fixo; a opinião

pode ser verdadeira ou falsa; o saber, por definição, só pode ser da forma única e imutável dos objetos, mas as formas não são leis de seqüência ou coexistência de fenômenos, mas ideais ou modelos os quais têm uma existência real independente de nossa mente, pois não é uma representação¹⁶⁵. A forma na sua inteireza, exclui opostos, tais como: belo e feio, velho e novo, mas os objetos particulares em alguns aspectos podem ser belos e feios concomitantemente, por isso mesmo não podem ser objetos de conhecimento verdadeiro e estão na dimensão da *doxa*, um termo que denota a apreensão de alguma coisa que “parece” ser, mas não é, ou seja, são sensíveis aparências ou fenômenos. Os amadores das artes e os políticos são os que cultivam as opiniões flutuantes¹⁶⁶, mas aqueles que se apegam aos preceitos filosóficos e os desenvolvem são poucos e serão como seres divinos porque conseguem resistir aos apelos do mundo sensível, ao contrário da maioria. “Ao resistir aos prazeres e as dores, o filósofo demonstra seu grande amor à cidade, princípio esse de que não deveriam apartar-se nem nos trabalhos e perigos nem em qualquer situação crítica em que se encontrassem de surpresa” (503 a).

Em 504 Platão demonstra que a educação dos filósofos passa

necessariamente por treinos físicos e outros mais sofisticados, como a contemplação. Ademais, aprendem como agir de acordo com as virtudes cardinais, afinal o filósofo é o único que pode contemplar o mundo do bem. A

República embora não aprofunde, coloca a idéia do Bem como fundamento das virtudes¹⁶⁷, no entanto, não se pode definir o Bem com proposições

¹⁶⁵ CORNFORD, F. M. *The Republic of Plato*, p. 180 – Segundo o autor o termo “idéia” para muitos críticos modernos deve ser evitado porque pode parecer algo que tem uma peculiar existência só em nossa mente.

¹⁶⁶ *Ibid.* P. 181.

¹⁶⁷ PLATÃO, *República*, 505 a – “... a idéia do bem constitui o mais elevado conhecimento, e que na medida em que dela participam são úteis e vantajosas a justiça e as demais virtudes. Neste momento debes saber que vou dizer-te (...) de nada nos servirá o conhecimento de todo o resto, por mais perfeito que seja, como inútil nos seria possuir tudo, porém, com exclusão do bem...”

similares às que se define o homem, pois o conhecimento moral não tem vínculos necessários com o lógico. O Bem será discutido a partir de imagens e comparações com o que é visível. Existem duas condições para se perceber por meio da opinião ou do conhecimento, as visões das coisas e a percepção que a alma tem das formas, ou seja, está o “mundo visível nas mesmas relações para a visão e as coisas vistas, assim como o bem no mundo inteligível está para o entendimento e as coisas percebidas pelo entendimento” (508 c).

No que concerne à percepção das coisas visíveis, Platão relaciona a visão com a luz do sol, o que faz com que o visível possa ser visto. A alma, por sua vez, que vê os muitos ‘Fs’ sem visualizar as formas do bem, está confinada num mundo de desordem e imprecisão, enquanto a alma que olha para as formas com referência ao Bem adquirirá o conhecimento. Portanto, a visão está para a luz do sol, assim como a alma está para as formas do bem, comparação que Sócrates demonstra a Adimanto e aos demais interlocutores para que compreendam que o conhecimento das formas requer o conhecimento do bem, o que também vale para as virtudes. Mas o que significa o Bem? A noção do bem é concebida de várias maneiras, isto é, muitos o confundem com o prazer. No entanto, existem prazeres bons e maus, logo o prazer, por ter esta dupla face, não pode ser confundido com o bem, que é uno. Há também a identificação do bem com o saber, mas há dificuldades quanto a isso, na medida em que não se pode mostrar qual a natureza do conhecimento, nem mesmo definir com precisão o que seja o Bem, por isso o dilema continua no mesmo caminho dos prazeres. O argumento se refere ao fato de que só poderíamos enquadrar o conhecimento, no sentido mais geral sobre o Bem, sem especificá-lo, pois

alguns tipos de conhecimento sem o compromisso com o Bem tornam-se ruins¹⁶⁸. O mesmo

exemplo pode ser dado quanto às virtudes, isto é, só podemos pensar a noção de virtude se o bem for demonstrado como sua fundamentação. Portanto, o Bem não pode ser considerado como alguma coisa independente das virtudes, mas uma interligação apropriada entre elas¹⁶⁹. Embora o Bem esteja além do ser, num patamar superior, só é possível concebê-lo a partir dos bens específicos. A compreensão da noção do Bem deve partir de uma relação entre as virtudes e outros bens, mais a combinação que cada um deve ter com o outro.

Logo, só é possível se obter o saber, e não somente meras opiniões sobre as coisas e as formas, se buscarmos a compreensão do bem, na medida em que obtivermos o entendimento da natureza do conhecimento. Mas esta condição requer necessariamente o conhecimento do bem a partir da imagem da linha que divide de forma pormenorizada os tipos de conhecimento desde os mais simples até os mais sofisticados que fazem parte do mundo inteligível. A imagem da linha apresenta quatro estados cognitivos: a) imaginação (*eikkasia*); b) objetos naturais (*pistis*); c) objetos matemáticos (*diánoia*); d) intelecção (*noesis*). A linha “a” e “b” estão ao nível do sensível; “c” e “d” estão para as Formas. O primeiro estado cognitivo que se chama imaginação representa a imagem dos objetos sensíveis e é considerado imperfeito por ser o primeiro grau de conhecimento. À palavra *eikasia*, Platão dá um sentido peculiar, pois a palavra deriva de *eikon* = imagem, mas pode ser representação ou conjectura quando se refere ao conhecimento. O sentido de imaginação se dá pelo fato de que as imagens não são nítidas, como é o exemplo das sombras e os reflexos nas águas que distorcem a projeção do objeto,

¹⁶⁸ IRWIN, T. *Plato's Ethics*, P. 272

¹⁶⁹ *Ibid.*, P. 273.

configurando-se como a imagem que se vê da imagem (imagem da imagem).

O segundo grau de conhecimento compreende os objetos naturais que estão na realidade do visível, portanto é a esfera do reconhecimento dos objetos sensíveis. É denominada de crença (*pistis*), mantida especialmente pelos guardiães, sendo suficiente para a motivação das ações, mas as crenças não são conhecimentos verdadeiros, por isso são inseguras, porque servem de intermédio entre o sensível e o inteligível. Na esfera moral, corresponde às opiniões verdadeiras.

No sentido ascendente, o terceiro segmento da linha ou o primeiro da segunda secção está destinado aos entes matemáticos que são considerados, no mundo inteligível, como cópia das idéias por serem entes não empíricos. O desenho de qualquer figura geométrica se torna imperfeita em relação à idéia das figuras, mas no que diz respeito à forma de conhecimento dos entes matemáticos, é considerada dianoético, ou seja, é uma forma demonstrativa, discursiva, possuindo estabilidade e universalidade. A palavra *diánoia* geralmente é designada como “pensamento”, mas na realidade é um pensamento que ainda não é perfeito conhecimento. O saber matemático, ou mais precisamente a Geometria, é considerado inferior à dialética porque não consegue provar seus postulados ou hipóteses, pois, ao tentar demonstrar os teoremas, os fundamentos se baseiam apenas em convenções que reconhecem como verdadeiras as hipóteses¹⁷⁰.

A última etapa cognitiva se refere à intelecção pura (*nóesis*), em que não há necessidade do uso de imagens, pois é o princípio que fundamenta as hipóteses. O estado noético só se obtém com o advento da dialética. Com ela se pode chegar ao **anhipotético** ou ao princípio de tudo e, após obtê-lo, é necessário, por dedução, regressar, recorrendo somente às idéias (geralmente são idéias morais) e não ao sensível.

¹⁷⁰ VEGETTI, M. *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*, P.86

A partir de 514 a, Platão introduz a alegoria da caverna, utilizando a imagem do sol que representa as Formas e tem como referência o Bem, por conseguinte, o sol é a representação do verdadeiro conhecimento que está ligado ao bem. Logo, o completo conhecimento das Formas exige o conhecimento do bem que é superior a mera opinião. A ilustração do sol, da linha e da caverna representa a ascensão ao Bem pelo método dialético, que se efetiva rejeitando hipóteses e ao mesmo tempo confirmando-as, para serem bem fundamentadas e atingir diretamente o princípio (533 c-d). A mesma coisa se dá com relação às virtudes, em que cada uma deve promover o bem, ou seja, ao se examinar hipóteses com suas implicações e se chegar à conclusão de que essas implicações conflitam, então é necessário modificá-las, pois somente quando se fazem adequadas hipóteses sobre o bem fundamentando-as, como é o objetivo em relação às virtudes, adquirem-se hipóteses adequadas para fundamentá-las. O Livro VII constrói esta base ao mostrar que as virtudes são fundamentais para a construção de um todo harmônico. Começaremos a análise a partir da ilustração da caverna.

6. A alegoria da caverna (representação do bem)

A ilustração da caverna está dividida em quatro estágios similares à linha, a saber:

- a) Ilustração da imaginação: o prisioneiro da caverna só vê sombras e as confunde com a realidade. Não pode ver as Formas, pois está preso às aparências do real (515b), ou seja, sua opinião moral nunca refletiu sobre aquilo que “parece” ser justo para saber se é realmente justo.
- b) Ilustração da confiança: o prisioneiro é libertado e é forçado a ver os objetos que originavam as sombras na caverna e, ao se deparar com tal situação, ficou meio confuso. A situação cognitiva em que se encontravam os prisioneiros é propícia ao *elenchos* socrático que faz originar nos interlocutores as opiniões verdadeiras, ou seja, os prisioneiros, nesta circunstância, já distinguem o que parece ser justo, mas ainda não fazem distinção ao que seja realmente justo. O *elenchos* força o confronto das opiniões sobre as virtudes com as opiniões sobre o bem.
- c) Ilustração do pensamento: este estado faz uma referência ao progresso elêntico, em que as pessoas já elaboram hipóteses. É o estado similar ao nível da matemática, porque há elaborações de hipóteses, mas ainda com recursos às imagens

sensíveis. As hipóteses não apreendem totalmente a noção do bem, mas evidenciam algumas opiniões sobre tal assunto sem, contudo, defini-lo. O mesmo acontece com a relação entre as virtudes e o bem. É possível emitir opiniões, mas não definições, afinal, a etapa intermediária ainda não se trata de um tipo de conhecimento completo. Esta ilustração é análoga à saída dos prisioneiros da caverna, em que pela primeira vez irão se deparar com o que é visível e, após, irão descobrir que eles próprios podem ser vistos pela luz solar e que seus corpos projetam sombras, assim como os outros objetos.

- d) Ilustração da inteligência: nela há a direta apreensão do Bem (o Bem está além do ser que embora seja um ser em si mesmo, é superior a este, mas é a causa do ser de todas as formas) sem hipóteses, pois estas são removidas dando lugar a um princípio anhipotético. O método dialético faz o encaminhamento ao Bem por meio de definições que são trabalhadas como hipóteses confrontadas para uma purificação, até se chegar ao uno. A ilustração é dada pela visão que percebe a luz do sol como algo imprescindível para que as coisas possam ser vistas. O sol (ser visível) representa o Bem (elemento supremo perceptível pelo pensamento e inteligência). Ele permite que os objetos do pensamento sejam conhecidos pelo espírito, assim como o olho pode ver os objetos que podem ser vistos pela luz. A ascensão até o uno requer o método dialético, que é a forma educativa de converter a alma no caminho do bem. Para isto, é necessário cultivar as virtudes que se devem manifestar pelo hábito e exercício, porque não são inatas (518 e). As três imagens: linha, sol e caverna, são vias ilustradas pelas quais Platão tentou mostrar de variadas maneiras a natureza impessoal do conhecimento do Bem, porque esta é a fundamentação para todas as ações justas.

A partir de 521 até o restante do livro VII, Platão aborda a questão da educação dos guardiães que deverão ter ensinamentos filosóficos por meio do método dialético. Antes, porém, os guardiães deverão ter ensinamentos de Aritmética para poderem utilizar em táticas militares (521d – 526c). Em seguida, terão ensinamentos de Geometria, tendo como principal objetivo facilitar a apreensão da idéia do bem e indiretamente servir como cálculo de operações militares de combate (cálculo de assentamento de acampamentos, extensão ou aperto de linhas de combate). A Astronomia (movimento dos sólidos, serve para o conhecimento intuitivo das estações dos anos, dos meses e da harmonia). Todas devem ser estudadas do ponto de vista matemático para que o espírito se acostume a raciocinar sem recorrer ao sensível, embora as figuras geométricas sejam semelhantes aos objetos sensíveis, por isso a matemática, ainda que abstrata, está num plano intermediário entre o empírico e o abstrato¹⁷¹.

Após o estudo da matemática com suas respectivas ramificações, a discussão se encaminha para o método que pode conduzir à mais alta contemplação do mundo inteligível: a dialética. A instrução dos futuros filósofos somente se completará com a dialética, que fornecerá todo o aparato de fundamentação para que os filósofos possam governar com sabedoria. Isto significa uma reversão de conduta prognosticada na própria alegoria da caverna, afinal o filósofo deve contemplar o mundo inteligível e, após, regressar ao mundo sensível para comandá-lo com sabedoria e justiça. Mas em que consiste este método? Em 533 c, Platão demonstra que se trata de um percurso que tem como objetivo chegar ao princípio. Neste percurso, há a eliminação de hipóteses, especialmente aquelas que podem ser articuladas pelas ciências particulares (533 e). Dialética, que etimologicamente significa “através da palavra” ou o “poder de conversação” (511 b), também significa o aspecto técnico da filosofia, ou seja, é o método que persegue a excelência moral e intelectual¹⁷².

A dialética é também ilustrada na demonstração da linha e da caverna. Na primeira, existe um distanciamento entre a intelecção pura (*nóesis*) e o gênero inferior (*diánoia*), que se refere ao conhecimento matemático¹⁷³ e aos outros gêneros que estão em graus ainda mais abaixo da linha. O método tem uma perspectiva de ascenso e descenso com o objetivo de ultrapassar cada etapa de conhecimento até atingir o princípio de unidade, que é o Bem, e consolidar suas conclusões. A dialética é o constante treino da alma para seu próprio aperfeiçoamento, e não um treino de habilidades com discursos para a aquisição de algum benefício em prol de si mesmo. Para Platão, dialética e filosofia se misturam e buscam a mesma meta: a construção do homem, a alteração da sua personalidade para a realização do bem. É possível que alguns tipos de conhecimento não necessitem da dialética, como é o exemplo daqueles que estão da dimensão do sensível, mas no que diz respeito ao melhor conhecimento, é impossível tê-lo sem esse método, porque tudo isto requer sistematização, clareza e certeza. Por isso, Platão o concebe como o caminho educativo que capacita alguém a perguntar, e o outro a responder perguntas de cunho científico (534 d). Existem cinco degraus a serem conquistados para alcançá-lo:

¹⁷¹ PLATÃO, *República*, 525 b – “...O guerreiro terá forçosamente de aprender essas disciplinas, para distribuir suas tropas, como o fará também o filósofo, para emergir do mar dos fenômenos transitórios e atingir a essência, sem o que não poderá tornar-se bem calculados”.

¹⁷² ROBINSON, R. *Plato's Earlier Dialectic*, P. 71 – Essa noção ainda está ligada aos preceitos socráticos em que virtude é ciência. Segundo Robinson, nos Livros II e IV da *República*, Platão dá mais ênfase ao aspecto moral quando se refere aos soldados que salvarão a cidade se tiverem algumas qualidades morais. No que diz respeito ao aspecto intelectual (V – VII) Platão demonstra através da pessoa do filósofo o amor que é dedicado à contemplação, ao conhecimento do inteligível.

¹⁷³ A matemática embora seja um conhecimento abstrato, está no plano intermediário entre o sensível e o inteligível ou mais especificamente entre o sensível e a inteligência pura, pois utiliza hipóteses inconclusivas ao percorrer o caminho do conhecimento, mas está ainda ligada à questões de espaço e figuras que representam coisas empíricas. A geometria, por exemplo, deixa suas suposições sem fundamento, porque sua verdade é estabelecida pela experiência, enquanto a dialética se interessa pelas Formas sem utilização de imagens empíricas (511c).

1. A potência da dialética é para aqueles que dominam as disputas que farão a leitura do mundo, como se refere Platão em 532 a, ao que acontece com quem se dedica à dialética: “o mesmo acontece com quem se vale da dialética: sem nenhuma ajuda dos sentidos externos e com o recurso exclusivo da razão, tenta chegar à essência das coisas sem parar enquanto não apreende com o pensamento puro o bem em si mesmo (...) só consegue descobrir a faculdade dialética quem for versado nos conhecimentos de que tratamos há pouco...” (533 a).
2. A dialética busca a definição das coisas, e definir é buscar saber o que cada coisa é, e não o que parece ser, como afirma Platão em 533 b: “Uma coisa, pelo menos, continuei, ninguém nos contestará: a afirmativa de que não há outro caminho para investigar sistematicamente a essência das coisas.
3. A dialética deve ultrapassar as ciências particulares, tal como a geometria, porque se servem de hipóteses e as deixam sem justificativa, como é relatado em 533 c: “... As demais, que, conforme admitimos, de algum modo apreendem o verdadeiro ser, a Geometria e ciências correlatas, vemos como a respeito do ser o que fazem é sonhar sem que no estado de vigília consigam contemplá-lo por só recorrerem a hipóteses em que não tocam por não saberem fundamentá-las”.
4. A dialética ultrapassa a matemática porque esta não é uma ciência no sentido específico da palavra. A matemática não dá razão ou justificativa para todas as coisas, segundo Platão, como se refere o trecho em 533 c: “Ora, quando o princípio é feito de não sei o quê, e o meio e o fim da mesma coisa, que não se sabe bem o que seja de que modo o que foi concebido desse jeito chegará a constituir alguma ciência?”.
5. O modo como se processa a dialética se dá por meio de: a) levantamento de hipóteses; b) eliminação de hipótese. Tudo isso é efetivado com o objetivo de se encaminhar ao princípio. Mas há também o caminho inverso, isto é, a dialética de descenso, que parte das idéias gerais e seguindo também passo a passo, num processo de divisão (*diairesis*) do universal para as idéias particulares que estão contidas nas gerais, de forma tal que, cada idéia permaneça íntegra, ocupando seu devido lugar na hierarquia do inteligível, mas sem se distanciar do todo.

A dialética é o ensino vivo da filosofia, pois é o método da descoberta (hipóteses) dos conceitos ocultos como revela o *Mênon* ao tratar da rememoração da alma. Ao mesmo tempo, é o método de ensino, na medida em que faz o outro repensar o que pensava saber e não sabia. Assim como o *elenchos* socrático, a dialética também é um procedimento discursivo, mas a diferença consiste no fato de que o *elenchos* é um instrumento destrutivo dos conceitos pré-estabelecidos, enquanto a dialética é um método construtivo de ascenso e descenso, se o comparamos à ilustração da linha. Sua forma consiste na divisão e síntese de conceitos, como veremos a seguir. O caminho ascendente que perfaz a dialética pressupõe o exame de hipóteses extraídas das ciências particulares. Neste exame, há a verificação de seus estatutos e a situação própria de cada uma, no sentido de lhes conferir suas verdades e suas significações para se ter uma melhor compreensão de seu funcionamento. Cada etapa que ascende significa uma melhor compreensão do objeto de conhecimento, num sentido mais amplo e de conjunto. Compreender cada etapa até a última é, de alguma forma, aproximar-se da natureza do Bem. Platão, algumas vezes, demonstra preocupação com aqueles que não são bem preparados para executar o método, como é o exemplo dos jovens que vaidosamente, o tomam como “brinquedo para rebater a tudo e a todos, e imitando os que os confundem com seus argumentos, põem empenho, por sua vez, em confundir os outros, comprazendo-se à maneira dos cachorrinhos, em puxar e rasgar os que deles se aproximam” (539 b).

Segundo Robinson¹⁷⁴, o nome que se dá à caricatura da dialética é a *erística*¹⁷⁵, que se concebe como a arte da disputa de argumentos tendo como objetivo último a vitória e não a verdade como almeja a dialética. A *erística* é a falha da dialética, ou seja, se a dialética é a determinação e a delimitação entre a idéia una e os muitos, na forma de perguntas e respostas, a *erística* é o procedimento errôneo, a falha para efetivar esse objetivo, pois seu compromisso não é com o uno, mas com os muitos. Por conseguinte, ela é a degeneração do método platônico quando praticada por leigos que disputam uma vitória pela conversação argumentativa.

O livro VII encerra com a discussão da dialética, no momento em que Platão mostra sua eficácia com o objetivo de cultivar mentes, assim como os exercícios físicos cultivam o corpo. Isto significa que se é possível por meio da dialética aprimorar a mente, tanto quanto as ações para o corpo, talvez se possa admitir a possibilidade do cultivo das virtudes pelo ensino. Ora, se a dialética é considerada uma arte porque toda arte se propõe a uma finalidade, com respectivas prescrições de ações por meio da discussão, então tentaremos discutir a possibilidade do ensino da virtude se, de antemão, soubermos que toda arte pode ser ensinada¹⁷⁶. Em 541 a, Platão preconiza a felicidade da cidade justa pautada na educação harmônica que os mais jovens terão com a

¹⁷⁴ ROBINSON, R. *Plato's Earlier Dialectic*, P. 85

¹⁷⁵ PLATÃO, *República*, 454 a – “Por parecer-nos que muita gente incide involuntariamente nela, imaginando que não discute, mas apenas conversa, e isto por serem incapazes de dividir o argumento em seus conceitos fundamentais e por se apegarem às palavras, no empenho de rebater a tese do adversário, do que resulta, simplesmente, brigarem em vez de discorrerem sobre o tema apresentado”.

¹⁷⁶ É evidente que em algumas obras Platão se refere à dialética como uma arte, pois ela representa o aspecto técnico da filosofia e por filosofia Platão quer significar a perseguição da excelência moral ou perseguição da intelectual excelência moral (ROBINSON, R. *Plato's Earlier Dialectic*, P. 71). A dialética como método, sendo que todo método pertence a uma arte ou ciência visa a um fim geralmente prático, embora nas obras de Platão isso não seja uma condição necessária. No *Fédon* 90b, dialética é vista como a arte que concerne à discussão ou a arte de raciocinar. Na *República* 533b-c o método é considerado o mais nobre e está ligado à ciência ou arte para elevá-las ao princípio e consolidar suas conclusões. Com

inclusão de novos costumes e princípios morais, e tais princípios ou valores serão passados de geração a outra, como já foi tratado anteriormente. Esta será, portanto, a próxima questão a ser desenvolvida no capítulo seguinte.

isso, podemos dizer que a relação dialética e arte não é aceita unanimemente nas obras de Platão já que a dialética pode ser usada em muitas e variadas esferas e conteúdos com propósitos diferentes.

A POSSIBILIDADE DO ENSINO DAS VIRTUDES NO *MÊNON*

O tema da ensinabilidade da virtude será analisado a partir do diálogo *Mênon*¹⁷⁷, em que a discussão remeterá à conclusão do que foi demonstrado anteriormente a respeito da definição da virtude ou do perfil traçado que possibilita o questionamento que se seguirá desde o início do *Mênon*: pode se ensinar a virtude (d?da?t??) ou não? Pode ser adquirida pelo hábito (as??t??) ou nem pode ser aprendida nem adquirida pelo hábito? Aparece então por natureza (f?se?)? Ou de que outra maneira? (70 a)¹⁷⁸. Estas são as perguntas que foram feitas por Mênon¹⁷⁹ no início do diálogo a Sócrates que tenta demonstrar ironicamente não haver uma resposta à pergunta de Mênon a não ser se houver em princípio uma definição para o que seja virtude (71b). Ao que parece, Sócrates dá prioridade à questão do conhecimento quando afirma que se alguém não conhece o que é x, como pode pretender saber de que natureza é aquele x?

Na primeira parte do diálogo, Platão explana a importância da definição que Sócrates busca incessantemente, porque ela é relevante para a segunda parte, que trata do conhecimento relacionado às virtudes. Contudo, a respeito das questões feitas por Mênon e da resposta de Sócrates ao afirmar que não sabe o que é virtude e muito menos se é ensinável, nos

¹⁷⁷ O diálogo *Mênon*, considerado como uma produção do período intermediário platônico, mostra-se diferente das outras obras, especialmente pela forma como inicia, entrando abruptamente nas questões que serão discutidas ao longo do diálogo. Caracterizado pela pergunta – “O que é?”, o começo é marcado pelas perguntas feitas por Mênon a Sócrates, acima já citadas.

¹⁷⁸ Aristóteles mostra que (natureza, hábito, ensino (razão)) as três formas são pertinentes, embora cada uma tenha graus de dificuldades. A excelência pode ser dada pela natureza, mas não depende de nós e sim de resultado de causas divinas e estão presentes nos afortunados. Quanto ao ensino, diz Aristóteles que nem todos os homens são influenciados por ele, mas que pode ser eficaz se for cultivado pelo hábito e pela lei (EN – 1179 b20). A questão do ensino da *areté* não era muito comum aos gregos, foi cogitada somente a partir do Séc. V com o advento do movimento sofista.

¹⁷⁹ Mênon, interlocutor de Sócrates que neste diálogo leva o mesmo nome era um Tessaliano jovem e bem-nascido que está visitando Atenas. Teve uma boa educação; conheceu os poetas Simônides e Theognis, sabia alguma coisa da física de Empédocles e alguma coisa de geometria. Sendo discípulo de Górgias é evidente que vai defender as idéias de seu mestre já que foi produto da educação sofística, mas ainda precisava se aperfeiçoar em dialética. Ver: THOMPSON, E. S. *The Meno of Plato*, P. 15.

remete a pensar que a discussão se transforma num impasse, mas a ênfase de Sócrates foi afirmar que não conhece o que é virtude, não implica que ele não possa ter opiniões sobre tal assunto, apenas não conhece a definição de virtude e não pode responder segundo sua própria fórmula: o que é x? (x é virtude), porque ter o conhecimento de x, segundo Sócrates é ter o conhecimento da essência de x, logo, nenhum conhecimento é possível sem isso. Então, a responsabilidade da busca de uma resposta fica a cargo de Mênon que sugere algumas delas:

- a) Mênon responde de forma plural, ou seja, sua concepção de virtude é múltipla, isto é, cada pessoa, coisas e animais possuem a sua¹⁸⁰. Esta concepção é similar ao modelo de excelência homérica, em que cada ser realiza o que há de melhor visando a um determinado fim. No entanto, Sócrates insiste para que Mênon dê uma resposta que esteja direcionada para uma definição singular, no sentido de mostrar que qualidades têm as virtudes para que se possa chamá-las de virtude (72 c-d). Esta indagação está contida em outros diálogos, tais como: *Laques*¹⁸¹ quando Sócrates quer saber a respeito do que seja coragem e o que faz dos vários exemplos citados no diálogo ter o nome e a qualidade de coragem. O mesmo acontece no *Eutífron*¹⁸² no que tange à piedade.

Mênon não consegue definir virtude aos moldes socráticos. Sua tentativa em defini-la está vinculada a exemplos, que, por sua vez, está vinculada ao sensível, tornando-se incompatível com a proposta socrática

¹⁸⁰ Uma das concepções de Mênon sobre virtude é similar a de Trasímaco quando diz que a “virtude do homem é gerir as coisas da cidade, e, no exercício dessa gestão, fazer bem aos amigos e mal aos inimigos, e guardar-se ele próprio de sofrer coisa parecida” (71 e). Esta é uma concepção do grego comum que é rejeitada por Platão na *República* 335 e.

¹⁸¹ PLATAO, *Laques*, 191 e – “...Que é portanto, coragem, e que é covardia? Foi isso o que perguntei. Experimenta primeiro o que seja coragem, a qualidade que é sempre a mesma em todas essas situações. Ainda não apanhaste o meu pensamento?”

¹⁸² Id. *Eutífron*, 5d – 6e, – “...Porventura o que é piedoso não será igual a si mesmo em todas as ações” (...) ou “ como deves estar lembrado, eu não te pedi que me apontasses um ou dois exemplos dentre os incontáveis atos de piedade, mas apenas a idéia geral que faz que todos os atos piedosos sejam piedosos...” (6e).

(73 b-c). Virtude, para Mênon, é essencialmente heterogênea, ou seja, sua visão sobre as virtudes condiz com a visão comum do seu tempo. Quando ele fala que a tarefa dos homens é conduzir bem a cidade, no sentido de gerir bem, está se referindo à justiça, ou seja, executar bem significa que a ação envolve justiça e temperança, de forma tal que deve envolver todas as ações humanas (73 a-c). Entretanto, Sócrates contesta essa versão, afirmando que o poder de governar não apreende todas as instâncias da virtude, pois não se aplica aos escravos e crianças, logo nem a justiça nem a temperança se aplicam a estes exemplos.

Diante da dificuldade de Mênon em responder o que se tinha proposto, pois até o momento não havia sido capaz de distinguir entre uma virtude e a virtude, então Sócrates muda a perspectiva do diálogo. A noção de virtude aparecerá de maneira análoga, sempre comparável à arte de um artesão (*techné*), que é qualificável pelo trabalho que faz, residindo aí sua excelência. Assim também deve parecer o homem sábio e virtuoso quando exerce sua excelência ao dialogar (excelência do saber), situação tal que Mênon ainda não conseguiu alcançar, porque está constantemente fazendo refutações que o levam a contradizer-se, mantendo uma circularidade sem conseguir sair da mesma resposta, pois a arte de comandar homens não parece unificar a idéia de virtude. Sócrates, então, retoma a discussão já de uma outra maneira, utilizando exemplos da geometria. Por meio da idéia de figura, cor¹⁸³, tenta conduzir Mênon à noção de unidade e, com isto, mostra que, embora haja inúmeras espécies de figuras, o que de fato a define como

¹⁸³ PLATÃO, *Teeteto*, 153 e – “... Inicialmente com relação à vista, o que denominas cor branca não é algo com existência própria, nem fora de teus olhos nem dentro de teus olhos(...), pois se assim fosse, ela existiria num determinado lugar, em caráter estável, deixando, por conseguinte, de formar-se”. Nesta passagem fica evidenciado que o exemplo da cor, assim como tudo que é mutável, deve ser evitado, enquanto o modelo da figura deve ser sempre seguido pelo caráter de estabilidade próprio da geometria, mesmo porque figuras abstratas não possuem cor. Ao que parece Sócrates está apenas tentando delimitar a noção de virtude partindo de coisas que Mênon já conhece ou talvez Sócrates queira demonstrar que, assim como as cores estão sempre acompanhadas de formas, então se pode dizer que a excelência também está sempre acompanhada pelo conhecimento. A comparação pode ser feita se não for possível encontrar uma definição para excelência em si mesma. Ver: SHARPLES, *Meno*, P. 132.

tal é o limite. Eis o que diz Sócrates: “para toda a figura eu afirmo o seguinte: é tudo aquilo até onde o sólido põe limites. Resumindo: eu diria que a figura é o limite do sólido”(76 a). Com esta demonstração, Mênon é forçado a fazer o mesmo com a virtude, surgindo assim a terceira resposta: “regozijar-se com coisas belas e poder alcançá-las”(77 b). Sócrates, ao ouvir esta resposta, tenta refutá-la separando (d?a??es??)¹⁸⁴ o conteúdo da afirmação em duas proposições: a) na primeira, é mostrado que bem e beleza estão implicados, ou seja, ao se desejar coisas boas, encontra-se assim a beleza dessas mesmas coisas, embora algumas pessoas desejem coisas más (no entanto, quem deseja o mal não o faz voluntariamente (78 a-b): coisas más só são desejadas quando se desconhece a beleza do bem).

A segunda proposição também merece refutação quando Mênon se pronuncia comparando coisas boas à aquisição de bens, tais como: ouro, prata e honra para a cidade. Sócrates acrescenta que a aquisição de bens, por si só, não se equipara a coisas boas, exceto quando acompanhadas de alguma virtude como a justiça ou a piedade; caso contrário, o conceito de virtude não poderá ser associado a tipos de bens materiais (78 e). O argumento de Sócrates se refere à seguinte questão: quando se consegue bens acompanhados de alguma virtude, isto se configura como um ato virtuoso, mas quando se consegue bens sem alguma virtude, isto é vício (?a??a). Neste caso, somente a justiça ou a piedade pode designar a aquisição de bens como um ato justo. No entanto, justiça e piedade são partes da virtude e isto demonstra um impasse, porque não é possível o conhecimento das partes sem antes se conhecer o todo. Ora, Sócrates está

¹⁸⁴ PLATÃO, *Fedro* 256 d-e/ 266 a-b: a idéia de separar os argumentos para em seguida arrumá-los, pôr em ordem para se chegar à idéia e bem demonstrá-los, veremos na seguinte passagem do *Fedro*: “O primeiro modo de proceder consiste em reconduzir a uma única idéia, por meio de uma visão de conjunto, os elementos dispersos e múltiplos, a fim de ressaltar, pela definição, em cada caso o ensinamento que se deseja comunicar (...). Ela consiste em saber dividir novamente a idéia geral nas idéias particulares, suas constituintes, observando-as nas suas articulações naturais e buscando não quebrar parte alguma, como costuma fazer um mau açougueiro (...); amo, Fedro, estas operações de dividir e unificar, pois é o melhor processo de aprender a falar e a pensar. Se descobrir alguém capaz de lançar o seu olhar sobre o uno e sobre a unidade natural de um múltiplo, segui-lo-ei como se seguisse a um Deus...”.

em busca do todo, do *eidos*, pois é por esta via que se chega à idéia de virtude, conseqüentemente à sua finalidade, afinal, o conhecimento particularizado não possui a objetividade do conhecimento universal. É necessário saber primeiro o que é virtude para depois tentar explicá-la por meio de suas partes e como provém aos homens (79 d).

Por isso, até então, as respostas de Mênon são sempre circulares, porque não coincidem com o que Sócrates procura; logo, a discussão fica disposta a se reordenar a partir da questão feita por Mênon, considerada aporética, mas Sócrates procurará uma resposta que possa conduzir o interlocutor ao caminho almejado. Para isto, é utilizado o método hipotético, que consiste em tentar responder a uma questão, introduzindo uma hipótese, uma proposição conhecida e que esteja de acordo com a expectativa dos envolvidos no diálogo, isto é, que seja verdadeira. A partir deste pressuposto, extraem-se os raciocínios que se articularão com outras hipóteses até se chegar às respostas que os satisfaçam, para poderem concluir, então, suas perguntas¹⁸⁵. Eis a questão paradoxal de Mênon: “de que modo, Sócrates, poderias conhecer algo do qual ignoras? Se ignoras, como reconhecer aquilo que procuras mesmo que venhas a encontrá-la? E se já conhece, não tem sentido procurar aquilo que já se sabe” (80 d). O paradoxo pode ser traduzido da seguinte maneira:

- a) se não podemos conhecer x, não podemos saber nada sobre x;
- b) se não podemos saber nada de x, como identificá-lo?
- c) se não podemos identificar x, como reconhecê-lo sujeito de uma investigação?

¹⁸⁵ O método hipotético ou geométrico é um método analítico que consiste em dois tipos: a) teórico: “tem como compromisso a busca da verdade, partindo sempre do que é procurado, admitindo hipoteticamente e dirigindo-se a um princípio como verdadeiro (...) b) problemático: na análise problemática assumimos o que é proposto como se fosse conhecido, e depois passamos através de suas sucessivas conseqüências (...), tornando-as como verdadeiras, até chegarmos a algo admitido: (a) se o que é admitido é possível e obtível, isto é, se se trata do que os matemáticos chamam de dado, então o que era originalmente proposto será também possível, e a demonstração corresponderá, novamente, à ordem inversa da análise, mas (b) se chegarmos a algo que se admite como impossível, o problema será também impossível”. Citação referente à nota 17, ROBINSON, R. A análise na geometria grega, P.7.

d) Tudo isso implica que: se não podemos conhecer x, não podemos encontrá-lo.

A saída encontrada por Sócrates para a resolução do paradoxo de Mênon é demonstrar que, para toda inquirição inicial, é necessário que se tenha uma opinião sobre o assunto em pauta, mas não necessariamente um conhecimento sobre o objeto inquirido. É possível não se ter o conhecimento sobre x, mas ter algumas opiniões verdadeiras é suficiente para se efetivar uma inquirição. Para responder à aporia de Mênon, Sócrates não faz nenhuma distinção imediata e objetiva entre conhecimento e opinião. Sua arguição começa com um estilo poético e se reporta a todos os poetas que admitem a alma como imortal¹⁸⁶ e, por ser assim, contemplou o eterno e por isso mesmo sabe, embora no processo de encarnação no corpo tenha esquecido aquilo que contemplou. A maneira que o conhecimento se efetiva é por recordação (*Anamnese*) já que aprender significa estar recordando algo que já se sabe aprioristicamente¹⁸⁷. O exemplo é demonstrado quando Sócrates interpela um escravo que nunca havia estudado matemática e a ele é dada a responsabilidade de resolver problemas de geometria que, no decorrer da discussão, vão sendo paulatinamente resolvidos

1) A questão da *Anamnese*

Sócrates tenta demonstrar que o ensino, na realidade, é um engodo, porque não se pode ensinar algo pautado somente em experiências

¹⁸⁶ PLATÃO, *Mênon*, 81b – “...Dizem eles pois que a alma do homem é imortal, e que ora chega ao fim e eis aí o que se chama morrer, e ora nasce de novo, mas que ela não é jamais aniquilada. É preciso pois, por causa disso, viver da maneira mais pia possível...”

¹⁸⁷ Id. *Fédon*, 75 e – A *anamnese* é mostrada neste diálogo como sendo a base do conhecimento verdadeiro como segue a passagem: “... E, por outra parte, penso, poder-se-ia supor que, ao nascer, perdemos essa aquisição anterior ao nosso nascimento, mas posteriormente, empregando nossos sentidos acerca das coisas em questão, tornaríamos a obter o conhecimento que em tempos passados tínhamos adquirido sobre elas. Portanto, o que designamos por “instruir-se” não seria um reaver do conhecimento que nos já pertencia? E não tínhamos razão de chamar a isso “recordar-se”? Ed. Hemus, P.124.

empíricas. Tudo o que o homem pensa ensinar é consequência de sua não consciência de que já existe um saber inato que pode manifestar-se com a ajuda do outro, no entanto, o que de fato comprova o sentido da aprendizagem é o processo de recordação (*anamnese*). O ignorante é o esquecido, por isso é dever do próprio homem buscar aquilo que não sabe, pois o processo de se aprender alguma coisa é sempre lento e repetitivo para fazer despertar na alma opiniões verdadeiras que poderão se transformar em ciência. Ao ser questionado, o escravo pensa que sabe a resposta para as questões geométricas de Sócrates, mas não sabe, ele apenas opina, e o que diz não se adequará ao *elenchos* socrático, que é um método destrutivo¹⁸⁸. O escravo toma consciência de que não sabe e isso o faz desejoso de continuar a busca, demonstrando que a ignorância não necessariamente seja algo que possa levar à destruição, ao contrário, pode ser positivo, no sentido de incentivar a busca do saber (84b-c). O questionamento de Sócrates para o escravo resulta em três conclusões:

- a) o escravo conseguiu reunir e sintetizar por meio das respostas que deu a Sócrates, o que havia de conhecimento prévio dentro de si mesmo.
- b) todo o processo de reunião e síntese se dá pela recordação gradual (*Anamnese*) de um conhecimento que já possuía sem que ninguém lhe tenha ensinado antes.
- c) “...Acreditando que é preciso procurar as coisas que não se sabe, seríamos melhores, bem como mais corajosos e menos preguiçosos do que se acreditássemos que as coisas que não conhecemos, nem é possível encontrar nem é preciso procurar...”(86 b-c). Isto significa que se deve ter confiança na busca do saber pelo método de inquirição.

¹⁸⁸ destrutivo no sentido de mostrar ao outro que pensa saber alguma coisa, que na realidade ele não sabe de nada. O método como objetivo destruir a falsa crença do saber que não se faz saber.

Dos diálogos de juventude, o *Mênon* mostra uma diferença na condução do *elenchos*. Ao que parece, neste diálogo, o método socrático não intenciona somente desarmar e destruir o argumento para poder demonstrar uma ignorância dos que pensam que sabem. O método tenta articular os argumentos de tal forma que possibilite o outro a formar opiniões verdadeiras, pois a opinião é necessária para a superação de etapas na inquirição, enquanto o conhecimento é uma meta a ser atingida. É a opinião que possibilita a inquirição na ausência do conhecimento. “Conhecimento é a opinião verdadeira com as devidas amarras de uma *aitias logismos...*”¹⁸⁹(αἰτίας λογισμῶν), ou seja, uma fundamentação ou explicação causal.

O diálogo fala, no trecho 85 c-d, não mais de saber, mas de opiniões. Na verdade, o escravo não possuía o saber, apenas opiniões verdadeiras a respeito do assunto discutido. Somente desta forma Sócrates poderia sair do paradoxo de Mênon ao anunciar a teoria da reminiscência ou *anamnese*, que é a recordação de um saber que está dentro de cada um (85 d)¹⁹⁰. No entanto, é necessário distinguir o que foi abordado na inquirição de Sócrates ao escravo. Tratava-se de uma questão matemática, e não de uma questão moral. O *elenchos* requer que os interlocutores respondam com sinceridade, tendo um compromisso com a verdade, não aceita discursos mentirosos, mas aquilo que é racional, se estiver de acordo com as convicções de cada um¹⁹¹.

¹⁸⁹ KRAUT, R. *Inquiry in the Menon*, P. 210

¹⁹⁰ Ibid. P. 213 – Kraut tenta mostrar que a teoria da *anamnese* não é uma teoria do conhecimento inato, mas de conceitos e opiniões inatas que sofrem evolução, sendo o método elêntico responsável por uma inquirição que passa por estágios evolutivos para atingir uma causa primeira. Outro autor que também opina a respeito do processo de recordação é Vives. Para ele, as opiniões estão na alma, portanto já as carregamos dentro de nós mesmos, porém se tornam conhecimentos à medida que são despertadas pela inquirição. Isto não quer dizer que toda a forma de conhecimento esteja de antemão imprimido na alma, significa que o conhecimento intelectual supera a mera percepção sensível. VIVES, S. J.J, *Gênesis y evolución de la ética platónica*, P. 193.

¹⁹¹ IRWIN, T. *Plato's Ethics*, P. 134

No que diz respeito à teoria da *anamnese*, alguns comentadores¹⁹² a contestam dizendo que não serve para demonstrar o exemplo do escravo quando soluciona problemas de geometria pela recordação de um conhecimento que preexiste dentro de si mesmo. O que acontece é que o escravo chega às conclusões graças aos encadeamentos lógicos propiciados por Sócrates. O argumento defendido é que qualquer pessoa moderadamente inteligente chega a responder corretamente como fez o escravo com a ajuda do método indutivo. Na verdade, o escravo não fez grandes operações matemáticas. A partir dos esquemas de Sócrates, limitou-se a fazer operações bastante simples de multiplicação, contagem de quadrados e reconhecimento de algumas propriedades de segmentos iguais ou maiores, e assim por diante. Nos demais problemas, limitou-se a responder “sim” ou “não”. O método foi o que ocasionou a rememoração do escravo por meio de raciocínios bem ordenados transcorrentes do que o rapaz já havia aprendido no decorrer de sua vida.

Outros comentadores¹⁹³ ainda afirmam que o *Mênon* desenvolve praticamente duas teorias da *anamnese*: uma remete diretamente ao mito, que trata o conhecimento como um processo passivo de rememoração, levando em consideração existências anteriores; a outra, embora sendo extensão da anterior, remete ao conhecimento que se dá por etapas, ou seja, é necessário que o homem investigue constante e persistentemente, pois somente assim, ele desencadeará, a partir da descoberta de alguma coisa, a relação desta com todas as outras.

Contudo, o que de fato tira o peso do paradoxo de Mênon é a diferença entre opinião e saber, segundo Leslie Brown¹⁹⁴. O escravo não podia ter o saber, pois o saber exige um processo sofisticado de ascensão às

¹⁹² IRWIN, T. *Plato's Moral Theory*, P. 316. VLASTOS, G. *Anamnesis in the Meno*, P. 145

¹⁹³ REYNOLDS, N. B. *Interpreting Plato's Euthyphro and Meno*, P. 72 – Segundo Reynolds a *anamnese* possui uma fragilidade quando recorre ao mito órfico que, de alguma maneira toma o lugar do puro *lógos*.

¹⁹⁴ BROWN, L. *Connaissance et réminiscence dans le Menon*, P. 612.

idéias que o torna infalível, razão porque o escravo só poderia ter opinião, pois esta, devido a sua própria condição de falível por estar dependente do sensível, pode ser depurada e convertida em saber pelo ensino. O ensino é o primeiro passo que possibilita encaminhar retamente as opiniões por meio da razão, enquanto o saber é um processo posterior ao ensinamento por ser mais aprimorado, em que é possível voltar-se para si mesmo e realizar, a partir de si, uma investigação que galgue até às idéias, mas não é ainda o caso da situação do escravo. Ao passarmos pelo processo de esquecimento, como se refere a *anamnese*, esquecemos também as virtudes, já que o conhecimento é a prática da virtude. Podemos, contudo, recuperar esse saber aparentemente perdido, assim como também as virtudes, se nos empenharmos em procurá-los.

O *Mênon* mostra que as opiniões verdadeiras nos conduzem às discussões para o objeto que se deseja encontrar sem sabermos que objeto seja este, pois para investigar 'x' é necessário ter somente opiniões verdadeiras em número 'x' que possam determinar a referência deste 'x'. O método geométrico aplicado ao escravo e a busca da ensinabilidade da virtude sem que os interlocutores saibam o que seja são os exemplos evidenciados que demonstram, no diálogo, como é possível se sair de uma aporia como a que foi colocada a Sócrates.

A partir de 86 c, Sócrates tomando como exemplo a ciência geométrica que parte de hipóteses para chegar à causa, volta a indagar o que seja virtude e se é possível ser ensinada, pois neste percurso, Sócrates agora deve aproximar a questão “se a virtude pode ser ensinada, da outra: o que é virtude?” “Se virtude é conhecimento, ela pode ser ensinada, e se não, não”. Ou:

- a) Se virtude é um saber
- b) o que é saber pode ser ensinável
- c) logo, a virtude pode ser ensinada

Partindo do pressuposto de que a virtude só pode ser ensinada se for um saber e tendo como evidência que a virtude é um bem (87 d), Sócrates constrói uma outra hipótese complementar a esta primeira, apresentada também numa proposição condicional:

- a) Se todo bem é saber
- b) a virtude é (um) bem
- c) logo, a virtude é um saber

Sendo a virtude um bem, deve ser ciência, uma vez que a ciência é a única coisa que é sempre um bem. As hipóteses continuam direcionadas, então, à possível utilidade da virtude:

- a) Somos bons pela virtude
- b) se somos bons, somos úteis
- c) logo, a virtude é uma utilidade

Ou seja, se a virtude é bem, isto a conduz a uma condição de equiparação com o saber, que por sua vez, leva à utilidade, mesmo porque todo saber é benéfico e, por último, à condição de ensinabilidade, pois o útil só tem sentido se levado à prática. Com a proposição “todo saber é bem”, Sócrates quer mostrar que só o conhecimento é bem; as outras condições da alma, tais como: o autocontrole, a memória, a liberdade só passam a ser boas para conduzir à felicidade se acompanhadas da razão. E se, de acordo com o argumento, a virtude é benéfica, ela possui o saber como uma propriedade (88d), embora haja também a possibilidade de ser um tipo de saber que não requer em sua natureza nenhum elemento não-cognitivo ou, ao contrário, ela tem em sua natureza o saber mais um outro elemento. Esta última opção é vista na *República*, em que algumas das virtudes possuem um outro elemento que não o conhecimento fazendo parte de sua essência¹⁹⁵. Segundo Irwin, a primeira opção é mais adequada

¹⁹⁵ IRWIN, T. *Plato's Ethics*, P. 137. – Platão quer evidenciar as diferenças. Na cidade ideal elas são necessárias para a harmonização do todo, desde que sejam conduzidas pela justiça e saber.

ao pensamento socrático se houver uma intenção de demonstrar que a virtude é ensinável. No entanto, o segundo argumento mostra que, quando Sócrates diz “todas as coisas referentes à alma em si mesmas não são proveitosas nem nocivas, mas tornam-se proveitosas ou nocivas conforme as acompanhe a compreensão ou a incompreensão”, não significa dizer que as virtudes são compostas por outros elementos que não o saber? Sendo assim, o conhecimento é necessário, mas não suficiente porque não é o todo da virtude¹⁹⁶.

As hipóteses de Sócrates agora indagam: a) se a virtude é um dom da natureza; b) se a virtude pode ser ensinada (89 a-c). A partir do que foi dito, os dialogantes chegam à seguinte conclusão: quanto à primeira hipótese, a virtude não pode ser um dom da natureza, pois não há nenhum registro de homens que já nasceram bons, e se assim o fosse, seriam notados desde crianças e possivelmente retirados do convívio social para não serem corrompidos até que se tornassem adultos para poderem ser úteis à comunidade. Quanto à segunda hipótese, a virtude não poderia ser ensinável, para isso seria necessária a existência de professores de virtude e nunca houve registro no histórico dos homens (89 e). Ao proferir estas assertivas, Sócrates faz severa crítica aos sofistas que, ao cobrarem por suas lições, não mereceriam o título de mestres da virtude (90 - 91 d). O segundo argumento mostra então que: a) A virtude só é ensinável se e somente se existirem professores de virtude;

b) não havendo professores de virtude;

c) então, a virtude não pode ser ensinada;

d) logo, virtude não é conhecimento.

A conclusão parece negar completamente a possibilidade de que a virtude possa ser ensinada, mas isso não significa que ela não seja ensinável independentemente de haver ou não professores que possam ensiná-la. Por conseguinte, a conclusão é falsa, mesmo porque não é pelo fato de não haver professores que a virtude não possa ser considerada um conhecimento¹⁹⁷. Ora, mas o fato de que não existiram mestres que ensinaram até então a virtude (uma referência particular aos sofistas) não

¹⁹⁶ Ibid. P. 138.

¹⁹⁷ Anito, um dos acusadores de Sócrates que o levou à condenação de morte (*Apol.* 28 a – 34 b), também entra na discussão a respeito da ensinabilidade da virtude tecendo violentas críticas aos sofistas e personagens da história grega considerados bons e honrados, mas que não conseguiram passar aos seus descendentes suas próprias virtudes. Os exemplos são inúmeros, um dos principais é o de Péricles que não conseguiu passar aos seus filhos a arte de fazer política (*Prot.* 325 a – 326 a-e).

significa ainda que alguém não pudesse vir a ensiná-la posteriormente, exceto se residir na natureza mesma da virtude algo que se oponha à sua ensinabilidade. O papel do mestre é transmitir conhecimento para o aluno, porém o processo de reminiscência pode ser provocado pelo mestre e nada impede àquele que descobriu uma coisa poder continuar descobrindo numa busca incessante a partir de si mesmo¹⁹⁸. Contudo, Platão está argumentando contra os sofistas. Nesta perspectiva, é natural que se oponha ao ensinamento da virtude, mas é incontestável que, na sua visão, virtude é conhecimento. No entanto, se evidencia, com isto, uma oposição entre o conhecer e o ensinar. Esta situação pode ser contornada se estabelecermos o fato de que virtude é conhecimento, não podendo ser ensinada pela via sofística, mas sendo possível pela inquirição elêntica.

Segundo Barnes¹⁹⁹, existem dois sentidos para a concepção de ensino: aquele que é transmitido a partir de alguma coisa que já possui o mestre e ele o transfere ao aluno, sendo este o ensinamento no sentido estrito, e o outro que é defendido por Mênon, ou seja, uma concepção mais ampla ou mais fraca do conceito de ensino. Com um método eficaz e apropriado, o professor pode ensinar alguma coisa que ele não possui necessariamente. O autor dá como exemplo os professores de retórica que podem fazer de seus alunos bons oradores sem que eles mesmos possam ser. A *Anamnese* está incluída neste segundo sentido, afinal o mestre não ensina nada, sua missão é fazer o aluno recordar um saber existente nele mesmo. Na passagem 81 c-d, Platão se refere à recordação como uma aprendizagem que não precisa necessariamente de alguém para ajudar a

¹⁹⁸ CORNFORD, F. M. *Principium Sapientiae: as origens do pensamento filosófico*, P. 84

¹⁹⁹ BARNES, J. *Enseigner la Vertu?* P. 578 – Barnes diz que o conceito de ensinamento (διδασκαλία) não é um conceito técnico, portanto Platão não o define. No entanto, no cerne do conceito existe a noção de transmissão como podemos verificar no texto do *Mênon*, na seguinte passagem: “... pois é sobre isso que acontece ser nossa discussão: não se aqui há ou não homens bons, nem se houver no passado, mas sim se a virtude é coisa que se ensina é o que há muito examinamos. (...) será que os homens bons, tanto entre os homens de agora quanto entre os predecessores souberam transmitir também a outrem essa virtude na qual eram bons, ou isso não pode ser transmitido de um para outro homem, nem recebido por um outro?...” (93 b).

realizá-la²⁰⁰. Alguns comentadores, tal como Bluck²⁰¹, interpretam esta passagem em que o próprio Platão, nas palavras de Sócrates, tem dúvidas a respeito da aprendizagem por algum tipo de conhecimento (*epistémé*) ou através de mestres. O argumento demonstra que, se o que pensamos conhecer está dentro de nós, evidentemente podemos reconhecer o objeto que queremos descobrir na medida em que o encontrarmos, se tivermos este objetivo. O que recordamos não é nada empírico, mas a *anamnese* trata de uma recordação intelectual, pois a lembrança primeira é a da forma que a alma vislumbrou e fixou, e só depois é que comparamos à forma já vista com os particulares em vista. O argumento socrático mostra que só podemos fazer comparações entre os particulares diversos porque devemos ter conhecido a forma anteriormente, no entanto é necessária a utilização dos sentidos no processo de recordação, pois são eles que estimularão a memória. Aquele que rememora é porque tem o conhecimento em latência ou em potencial.

Entretanto, as diversas interpretações com relação à teoria da reminiscência demonstram, segundo o autor, que em si mesma ela é problemática porque se refere ao fato de que as idéias sejam inatas, mas não prescreve a melhor maneira de resgatá-las, pois nem mesmo os mestres serão capazes disso.

Contudo, mesmo não havendo professores que possam ensinar, é necessário procurar saber se a virtude pode ser ensinada, isto é, se em sua natureza existe a possibilidade do ensino. Quando Platão utiliza o método geométrico para fazer avançar as discussões entre Sócrates e Mênon (86 e), ou na discussão entre Sócrates e o escravo, também faz uso de conhecimentos geométricos. Isto pode significar que Platão deseje que as

²⁰⁰ PLATÃO, *Mênon*, 81c –d: “pois sendo a natureza congênere e tendo a alma aprendido todas as coisas, nada impede que, tendo (alguém) rememorado uma só coisa – fato esse precisamente que os homens chamam aprendizado, essa pessoa descubra todas as outras coisas, se for corajosa e não se cansar de procurar”.

²⁰¹ BLUCK, R. S. *Plato's Meno*, P. 14.

discussões sejam articuladas de forma científica ou técnica. O objetivo a ser alcançado é tentar demonstrar que a moralidade é uma ciência, embora não haja nada que indique no texto esse vínculo entre ciência e moralidade.

Na realidade, a cientificidade ela mesma não se aplica à moralidade e sim ao estudo da virtude²⁰², mas existe uma diferença entre a palavra *epistēmē* e *technē* (ciência e arte), pois cada uma possui sua especificidade, ou seja, a ciência é concebida como teórica, visa à verdade, enquanto a arte visa à ação, à prática, mas a verdade também faz parte de sua meta, embora seja uma verdade que possa ser executada na prática. Temos, portanto, o exemplo da geometria como ciência, porque está comprometida com um corpo de teoremas que objetivam a verdade. No que diz respeito à arte, temos a medicina que se enquadra nos preceitos dos conhecimentos realizáveis. O diálogo dá alguns exemplos da virtude como *techné* quando demonstra a utilidade da medicina, do sapateiro, que são vistas como artes (90 c-d), dentre outras, mostrando que todas elas possuem uma finalidade prática que deve ser fundamentada segundo os padrões da *epistēmē*. Evidentemente, os dois termos estão interligados de tal maneira que, para se ter uma habilidade prática, é necessário que se tenha um mínimo de conhecimento daquilo que se faz, pois toda arte é fundada por um conhecimento específico, organizado, sistematizado e de caráter justificativo²⁰³. Porém, a questão da virtude como uma arte não é unanimidade em todos os comentadores²⁰⁴. Quando se trata do ensino da virtude, não é fácil identificar o produto de um conhecimento moral da mesma forma que é possível reconhecer o produto de um mestre que ensina a arte de fabricar sapatos. O conhecimento moral requer firmes critérios que devem ser descritos como bons e admiráveis, do contrário, se cada um estipular quais são os seus próprios critérios, o ensino da virtude não se

²⁰² BARNES, J. *En seigner la Vertu?*, P. 581 – 583.

²⁰³ BLUCK, R. S. *Plato's Meno*, P. 584

²⁰⁴ IRWIN, T. *Plato's Moral Theory*, P. 142

concretiza. O *Mênon*, por exemplo, segue mais o caminho da reminiscência para justificar o conhecimento moral, não o da arte.

Então, se há objeção quanto ao fato de a virtude não poder ser ensinada porque faltam professores ou pelo fato de não ser possível afirmar que a virtude é um saber, e aquilo que não é saber não se pode ensinar, tal objeção pode ser contestada pela possibilidade do ensino se: a) virtude puder ser ensinada pela via da opinião verdadeira; b) e se não existem mestres da virtude, também não significa em que outras condições mais favoráveis eles não possam existir²⁰⁵.

Os cidadãos da época de Platão pensavam que a virtude pudesse ser reduzida à *episteme*, por isso mesmo ensinável, entretanto, na prática, não havia como comprovar a aplicabilidade da virtude quanto ao ensino-aprendizagem. A prova cabal disto encontra-se no fato de não se poder encontrar mestres da virtude como se encontram médicos, sapateiros e outras funções que certamente exigem um saber.

No entanto, o que aparenta diferença em termos conceituais, na prática, muitas vezes se mistura de tal forma que se pode perceber a ciência aplicada às artes e vice-versa²⁰⁶. Portanto, se pensarmos a virtude como ciência, sem dúvida, é uma ciência prática, por isso os dois conceitos convivem muito bem num mesmo contexto, pois tanto o estatuto epistêmico quanto o prático se evidenciam na busca da definição da virtude. Afinal, a ciência moral, como quer Platão, deve ser o fundamento para todo o comportamento humano.

Em 96 d, Sócrates retoma a questão do ensino e novamente pergunta a Mênon: “Em conclusão : a virtude não poderá ser ensinada?” Mênon

²⁰⁵ BLUCK, R. S. *Plato's Meno*, P. 25-30

²⁰⁶ PLATÃO, *Teeteto*, 146 c-e – Neste trecho Sócrates pergunta a Teeteto sobre o conceito de conhecimento e Teeteto responde que são as disciplinas teóricas assim como as práticas, como segue a passagem: “Então a meu parecer, tudo o que se aprende com Teodoro é conhecimento, Geometria e as disciplinas que enumeraste há pouco, como também a arte dos sapateiros e a dos demais artesãos: todas elas e cada uma em particular nada mais são do que conhecimento”.

responde meio com dúvida: “é provável que não, se nós fizemos corretamente este estudo”. Sócrates, então, parece encontrar a solução destas questões utilizando a noção dos intermediários, ou seja, se a virtude não é um saber, não pode ser ensinada (conclusão anterior), mas a virtude, sendo uma opinião verdadeira, é provável que possa ser ensinada. Analisaremos, portanto, a diferença entre opinião e saber e, em seguida, retomarmos o tema do ensino para concluirmos se a virtude pode ser realmente ensinada.

2) Saber e opinião

A diferença entre os dois conceitos se baseia no fato de que o saber é infalível; a opinião, ao contrário, é falível e encontra-se numa posição intermediária entre a ciência e a ignorância, entre o falso e o verdadeiro e, por assim estar, torna-se falha, incompleta e imperfeita, sem que nunca se possa tê-la como garantia de retidão. Entretanto, a opinião pode ser conduzida retamente e transformar-se em verdadeira, boa e útil se estiver sob o comando do saber. A função do saber é agrupar e conduzir as opiniões pelo raciocínio de causalidade (98 a). Isso significa que somente pelo conhecimento de causa, isto é, da idéia, é possível manter-se na retidão. Porém, é necessário adquirir a consciência da reta razão e isto é provocado pela reminiscência, já explicitado anteriormente. Eis a passagem que ratifica esta assertiva:

“Isto ó Mênon, é anamnese, como já foi acordado nas nossas conversas anteriores.

Sempre que são aprisionadas por nós, as opiniões verdadeiras, primeiro transformam-se em conhecimentos, depois em conhecimentos estáveis. E por isso mesmo, o saber é coisa mais valiosa do que a opinião reta. Enfim, o saber difere da mesma opinião reta pelo laço que a prende(98 a).

Se o saber não existe no gênero humano por natureza, neste caso, sobre a virtude, os homens só podem ter opinião verdadeira. Ora, não sendo por natureza sua aquisição, a resposta de como se obtém o conhecimento será, então, por inspiração divina, portanto, está justificado o fato de que os homens não possam transmitir suas próprias virtudes, nem compreendem como podem saber sobre algo. Isto remete à mesma condição dos adivinhos, poetas que são arrebatados por inspiração e revelam coisas maravilhosas, mas não sabem nada do que dizem, contudo podem provocar lembranças, sendo este fato, talvez o que possa realmente ser ensinado e transmitido aos outros²⁰⁷. Mas o que parece ser realmente divino em Platão é a inquirição racional (*matheton*) que se efetiva através da rememoração²⁰⁸. Três palavras são essenciais para evidenciar a importância da opinião quanto à questão da virtude: razão, rememoração e conhecimento. A interação das palavras acontece quando é mostrado que o conhecimento é representado pela opinião verdadeira que, por sua vez, deve ser guiada pela razão por causa da sua condição instável que só pode ser fixada na estabilidade pelo conhecimento²⁰⁹ e, quando a opinião perpassa por todas as etapas que levam ao conhecimento da causa, deixa de ser opinião e passa a ser conhecimento (98 b).

O conhecimento é teórico, ou seja, não precisa de nada que pertença ao sensível para fundamentar algo. Sócrates nega que conheça muita coisa, muito menos o que seja a virtude com suas propriedades. A única certeza é que existe uma diferença entre conhecimento e opinião. Somente uma definição poderá identificar as tais propriedades das

²⁰⁷ BARNES, J. *Enseigner la vertu?* P. 581

²⁰⁸ REYNOLDS, N. *Interpreting Plato's Euthyphro and Meno*, P. 94 e 96.

²⁰⁹ PLATÃO, *Mênon*, 97 e – 98 a : Nesta passagem o diálogo exemplifica o que seja opinião quando Sócrates faz uma analogia com as estátuas de Dédalo. As opiniões que não forem presas tendem a fugir e escapar, mas se forem fixadas pelo conhecimento permanecerão em seu lugar.

consideradas virtudes, pois a definição possibilita, num primeiro momento, a aparição das opiniões como uma espécie de justificação e explicação que devem ser fixadas pela razão até se tornarem conhecimento. O que faz de fato a estabilidade da opinião verdadeira é a causa e justificação da explicação, ou seja, a opinião deve ser fixada pelo conhecimento por adquirir suas qualidades, mas permanece opinião porque possui uma ligação com o factual. Ainda assim, segundo Sócrates, o conhecimento é de maior valor, pois é encadeado por um cálculo de causa (98 a), o que o difere da opinião. No entanto, aquele que tem opinião verdadeira em nada é inferior ao que possui o saber porque também conduz ao bem e não é menos benéfica para a ação (98 c).

O *elenchos*, por exemplo, tende a expor a falta de conhecimento dos personagens que dialogam com Sócrates, especialmente nos diálogos de juventude, porque lhes falta saber articular uma justificação que só uma definição deve fornecer. Para isto, é necessário saber “o que” e o “porquê” que dá como consequência uma base para que uma explanação possa transformar uma opinião em conhecimento²¹⁰. Quando Sócrates diz que a opinião verdadeira não é nada inferior nem menos proveitosa em vistas de nossas ações em comparação à ciência (98 c), evidentemente ele quer se referir aos benefícios em relação à virtude. Sócrates faz alusão à questão do benefício e dá ênfase à concepção pragmática para desmontar os argumentos anteriores que se baseavam no que diz respeito à virtude como um dom divino que não é acessível aos homens pelo ensino (87d – 89 a). Contudo, mesmo afirmando que existe uma equiparação benéfica entre opinião e conhecimento, Sócrates ainda assim valoriza o conhecimento que não vincula o benefício a uma perspectiva meramente pragmática, mas especialmente o vínculo deve ser com a moral. Portanto, podemos inferir que a opinião é importante para a virtude na mesma proporção que o

²¹⁰ IRWIN, T. *Plato's Ethics*, P. 142

conhecimento, mas este último se torna especialmente mais importante porque a virtude não tem como meta somente a via da ação prática. Platão tenta mostrar que o valioso elemento do conhecimento é o mesmo da virtude²¹¹, porque duvida que a virtude seja uma *techné* no sentido de ser valiosa somente pela finalidade das boas ações (78c – 79 a). Isto significa que a virtude não pode ser considerada uma arte, logo, o conhecimento é algo necessário para a virtude se esta não é valiosa somente por seus resultados. O *Mênon* sugere que a concepção pragmática da virtude com os seus respectivos benefícios, quando se trata da ação virtuosa, não pode ser defendida por Sócrates, se sua convicção parte do pressuposto de que o conhecimento é necessário para a virtude.

Alguns comentadores, tal como Irwin²¹², argumentam a favor da opinião verdadeira no que diz respeito ao exemplo do escravo. Para ele, o escravo é alguém que não possuía conhecimento, somente opinião. Com a ajuda de Sócrates, ele dá uma boa resposta, mas que não pode ser confundida com o conhecimento (85 a – b), visto que as opiniões já estavam nele mesmo e não provinham de nenhum ensinamento (85 c), portanto, para Irwin, não é o saber, mas a opinião que está na alma, o que se manifesta quando rememorada.

Lesley Brown²¹³ discorda da postura de Irwin. Para ela, Platão tenta demonstrar que o saber é mais importante que a opinião. Isso significa que a opinião, mesmo sendo verdadeira, pode coexistir com a opinião falsa e contraditória, enquanto o saber não admite esta coexistência. Para Lesley, Platão quer mostrar que o escravo tem o saber que é desvelado

²¹¹ Ibid. P. 146

²¹² Id. *Plato's Moral*, P. 139. "...the slave does not know, he has true beliefs about the questions discussed" (o escravo não conhece, ele tem opiniões sobre as questões discutidas). Irwin cita as passagens 85 c-d Para confirmar sua tese.

²¹³ BROWN, L. *Connaissance et réminiscence dans le Menon*, P. 615 – A passagem do *Mênon* 85 d, diz o seguinte: "e ele terá ciência, sem que ninguém lhe tenha ensinado, mas sim interrogado, recuperando ele mesmo de si mesmo a ciência, não é?" No *Fédon* 75 e, Platão diz que aquele que reencontra o saber, reencontra seu próprio ser.

progressivamente por meio da opinião verdadeira. O *Mênon* difere do *Fedro* e do *Fédon* no que se refere ao fato da alma adquirir conhecimento. No *Fédon*, há uma discussão sobre o momento em que a alma adquire o conhecimento que possui. O *Fedro* descreve uma recordação que a alma possui dos objetos que vislumbrou, no entanto, o *Mênon* é mais comedido no que tange ao relato da *anamnese* em comparação aos outros diálogos. Segundo Lesley Brown, o argumento de Platão no *Mênon* não demonstra que a alma viu nem que aprendeu numa época precedente. Platão, segundo Lesley Brown, oferece duas possibilidades quanto à aquisição do conhecimento: a) ou ela sempre teve ou o adquiriu num determinado momento (85 d); b) ou a alma já havia aprendido em todo o tempo que o homem existiu ou não como ser humano (“e não é verdade que esse tempo é quando ele não era um ser humano?” – 86 a). Ao que parece, Platão não postula atos de aprendizagem, e sim supõe que a alma apreendeu todas as verdades em todos os tempos. O conhecimento a que se refere Lesley Brown é um tipo de conhecimento virtual, ou seja, trata-se de um conhecimento que o homem não tem consciência de tê-lo, mas que poderá tornar-se consciente na posteridade.

Remi Brague²¹⁴ comenta, diferentemente de Lesley Brown, que as opiniões são tão importantes quanto o conhecimento, pois são os passos para alcançá-lo. Segundo Brague, toda a discussão que é travada entre *Mênon* e Sócrates a respeito da diferença entre opinião e conhecimento é para não abandonar a questão da virtude. A demonstração da geometria no diálogo com o escravo não é por acaso. Existe uma metáfora subjacente ao discurso quando Sócrates mostra o exemplo do quadrado como uma figura correta, perfeita, sendo que o homem também deve na sua existência ser correto. Se o escravo rememorar conhecimentos de geometria, isto significa que já havia verdades dentro de si mesmo. Ora, mas como diferenciar a

²¹⁴ BRAGUE, R. *Critique de L'anamnese: commentaire sur l'article de Mme Lesley Brown*, P. 622 – 623.

verdade da falsidade? Brague, sutilmente, tenta demonstrar que, se nós somos incapazes de fazermos sozinhos uma seleção das verdadeiras e falsas lembranças, é necessária a ajuda ou intervenção de um outro, como foi o exemplo de Sócrates com o escravo e com todos os outros dialogantes ao longo das obras de Platão²¹⁵.

Para Sócrates, independentemente das opiniões falsas que é um pensamento incorreto, no que tange à questão da virtude, existe algo de caráter objetivo, ou seja, um modelo que justifica nosso julgamento de que todos os tipos de virtude são autenticamente virtudes²¹⁶. Platão, ao discutir a definição socrática da virtude, leva em consideração que Sócrates admite as formas e indaga no *Fédon* (65 d/ 74 a – 76 d) como é possível conhecê-las se só temos opiniões de como elas são. As opiniões são formadas a partir da experiência sensível, no entanto, para uma definição da virtude, não podemos tomar como referencial o estado sensível em que todos os particulares podem ser F e não F concomitantemente. A definição tem como meta atingir o F em si mesmo, ou a forma única, pois só assim é possível saber se existe na própria essência das coisas algo que possa ser repassado, ensinado aos outros. Para tanto, é necessário, segundo Platão, que para recordarmos a forma de F, devemos distinguir isso de todas as outras formas sensíveis que podem sofrer a presença da ação dos opostos, no sentido de uma coisa parecer em contextos diferentes de formas diferentes. Platão declara na *República* 524 d que “algumas sensações convidam a pensar, outras não, tendo classificado entre as primeiras as que despertam nos sentidos o seu próprio contrário, pois de outra forma não chegam a estimular o entendimento”, pois os sentidos tendem a misturar os opostos tais como: largura e estreiteza, forte e fraco, e assim por diante,

²¹⁵ Ibid. P. 625 – Remi tece algumas críticas a Mme. Brown quanto à questão da opinião e conhecimento, questionando se existem realmente verdades impregnadas na alma ou somente um critério interior que dirige o homem para a verdade. Para ela talvez exista um senso da verdade.

²¹⁶ IRWIN, T. *Plato's Ethics*, P. 152.

ficando a alma com a incumbência de separar e distinguir contextos opostos por meio da razão. É, portanto, isto que leva ao objetivo da definição como segue a passagem da *República* 524b: “Ora, se cada sensação é uma e ambas são duas, a alma as reconhecerá como distintas, pois se não o fossem não as perceberia como duas, porém como uma única”.

Quando se trata da virtude, não é possível defini-la sob o aspecto moral a partir de propriedades sensíveis como acontece no exemplo do *Laques* (190 e), em que um homem comum, apenas com experiências de temperança, faz somente uma associação dos seus atos com a palavra temperança, mas não tem um adequado conteúdo desta mesma virtude²¹⁷, ou mesmo o exemplo de Mênon que, ao ser indagado sobre o que seria a virtude, respondeu que havia muitos tipos e, pelas inúmeras qualidades, se poderia chegar ao conceito de virtude. Contudo, cada forma é uma e una, embora apareçam numa diversidade de condições e unidas às ações e a outras formas. Sem a idéia de uma forma singular e única como referência às muitas que existem no plano sensível, não haveria conteúdos adequados para nenhuma forma ou virtudes, mesmo porque todo conteúdo de uma propriedade moral requer uma forma singular e nem uma forma singular deve ser descrita em termos observacionais, como faz Mênon, por isso a necessidade de uma forma separada²¹⁸. O argumento da separação leva necessariamente à condição da *anamnese*, ou seja, a recordação é feita por explanação através de raciocínios causais sem ter que recorrer a termos observacionais. Ademais nem produziria definições que a arte requer, por isso a questão da arte é descartada por Platão nos médios diálogos, isto é, ele não sugere que a virtude ou o conhecimento moral seja uma arte, porque a virtude não está diretamente ligada a um modelo ou referencial

²¹⁷ IRWIN, T. *Plato's Moral Theory*, P. 146

²¹⁸ *Ibid.* P. 157

externo. Qualquer pessoa pode praticar ações virtuosas, ter opiniões corretas sobre a virtude sem ter necessariamente que ser virtuoso. A opinião moral não pode ser testada por verificações de modelos externos a não ser pela verificação racional do método dialético que tem a função de produzir um sistemático e coerente juízo moral²¹⁹.

O *Mênon*, ao contrário dos diálogos socráticos, mostra que agir virtuosamente requer algo mais do que a mera prática da ação virtuosa que está relacionada ao plano externo, tal como cultivar a riqueza, postos de comando e honras²²⁰. Por tudo isto, para Platão, somente o filósofo consegue adquirir a real virtude, porque cultivou e cuidou de valores relacionados à alma, situação tal que um homem comum não consegue entender e escolhe a “falsa” virtude por medo de ser privado de outras que desejam, porque a escolha da ação virtuosa é feita pelas conseqüências que ela acarreta, e não por si mesma. O homem comum não compreende o que seja a verdadeira virtude, já que se trata de uma purificação de todas as paixões²²¹.

Ser virtuoso, para Platão, não significa apenas agir virtuosamente em determinadas circunstâncias. Considera-se um ser virtuoso o homem que age e compreende sua ação²²². A ação da virtude deve ser desejada por si mesma e não por suas conseqüências. Se fizermos uma comparação entre o que produz uma arte e aquele que escolhe praticar uma ação eficiente, veremos que a eficiência na produção de alguma coisa que se torna um bom produto é a ação que caracteriza aquele que a produziu como um

²¹⁹ Ibid. P. 159

²²⁰ PLATÃO, *Mênon*, 78 c – 79 a : “...E o que chamas coisas boas não são coisas como a saúde e a riqueza?” Mênon responde: “quero dizer também obter ouro e prata, e honras e postos de comando na cidade...”.

²²¹ Id., *Fédon*, 68 d – 69 a-b: “...os homens não são valentes, excetuando-se os filósofos. Não é por conseguinte, ridículo que um homem seja valente por medo ou covardia? (...) Não acontece o mesmo com estes temperantes? São-no apenas por intemperança e ainda que isto pareça impossível, entretanto, é o que acontece com esta falsa temperança, uma vez que estes temperantes renunciam a uma voluptuosidade pelo temor de serem privados de outras que desejam e às quais estão sujeitos. Isto é, são temperantes por intemperança.

²²² IRWIN, T. *Plato's Moral Theory*, P.162

artista (artesão), mas em se tratando da virtude, uma ação eficiente não caracteriza alguém como um ser virtuoso, a menos que ele escolha ações deliberadamente com conhecimento de causa.

Este argumento é necessário para que Platão possa, de alguma maneira, defender a necessidade do conhecimento para a virtude e poder combater as falsas virtudes pelas ações que não são intrinsecamente escolhidas por si mesmas. Logo, podemos inferir por esta via que o conhecimento é necessário para a virtude e a reminiscência (*anamnese*) para o conhecimento, ou seja, um homem virtuoso escolhe a virtude pela correta razão, porque ele pode explicar como isso é um bem em si mesmo, mas para encontrar a justificação, é necessário que o conteúdo da virtude seja explicado pelo *elenchos*. Do raciocínio, podemos, então, concluir que: a boa e correta razão²²³ requer o conhecimento filosófico da virtude²²⁴, logo o conhecimento moral requer o conhecimento filosófico.

Para Platão, o homem genuinamente virtuoso sabe reconhecer valores que são intrínsecos a ele próprio; valores que são bons por si mesmos, por isso é que se sente autônomo ao perseguir os fins que determinarão a sua vida para definir que tipo de homem ele será. Por isso mesmo, a função da *anamnese*, que é a explicação do paradoxo de Mênon, trata-se de um argumento moral e não lógico ou epistemológico, ou seja, pela reminiscência é que se pode invocar a superioridade da moral, o que é perceptível desde o início do diálogo *Mênon* (80 e – 82 a).

3) A questão do ensino da virtude

²²³ Ibid., P. 162 - 163: Irwin mostra que o argumento citado é defendido no *Fédon* de forma contundente, mas no *Mênon* não existe uma defesa propriamente dita.

²²⁴ Isto significa que só os filósofos podem ser homens verdadeiramente virtuosos, já que todo saber moral implica necessariamente o filosófico, pois existe uma evidência de que a alma deve ser bem melhor cuidada que o corpo. A contemplação fica então a cargo de poucos que conseguirem atingir a este nível.

Segundo Dominique Scott, o *elenchos* tem o papel de nos incitar a buscar o saber, embora isto não seja suficiente. Isto significa, na sua interpretação do *Mênon*, que não é o bastante ser consciente de sua ignorância para se conduzir à aprendizagem, ou seja, é necessário também crer que é possível ter bom êxito na busca. Esta confiança faltou a Mênon e por isso mesmo Sócrates introduziu a teoria da reminiscência, com a qual se pode provocar a consciência dos possíveis erros e, conseqüentemente, da ignorância quando se pensa que se sabe de alguma coisa como foi o exemplo do escravo (82 e – 84 a).

No entanto, segundo O'Brien²²⁵, no que se refere à teoria da reminiscência como uma resposta para a pergunta o que é virtude, não há muita clareza no texto. A teoria no geral não constitui o objeto de um conhecimento de fato, pois, ao escrever o *Mênon*, Platão ainda não tinha clareza da teoria das formas. Como um diálogo de transição, vemos Sócrates com sua ironia e suas aporias sem conseguir, mesmo com o método elêntico, formar definições, deixando ao fim de uma conversa os conceitos inacabados. Um deles, segundo O'Brien, trata da questão da imortalidade da alma, ou seja, não existe o objeto de uma prova²²⁶. Os conhecimentos referentes à alma, neste diálogo, ainda não teriam por objeto as formas, ou seja, a teoria da reminiscência é uma “extravagância”, no sentido de utilizar instrumentos referentes a Orfeu e versos de Píndaro que só seriam propícios para dissipar as dificuldades de aprendizagem de Mênon, a partir do momento em que ele não foi capaz de definir o que era a virtude. No entanto, o ponto positivo da reminiscência é possibilitar o homem ser conhecedor e ignorante, isto é, ao se crer conhecedor, ele é ignorante e, sendo ignorante, por sua vez, se torna conhecedor, pois a teoria

²²⁵ O'BRIEN, D. *Le Paradoxe de Ménon et l'école d'Oxford*, P. 651

²²⁶ PLATÃO, *Mênon*, 86 b: “E se a verdade das coisas que são está sempre na nossa alma, a alma deve ser imortal, não é?, de modo que aquilo que acontece não sabemos agora – e isto é aquilo de que não te lembramos – é necessário, tomando coragem, tratares de procurar e de recordar.”

da reminiscência propõe o “saber” e o “não saber”, se o que se crer já saber (ex: definição da virtude) na verdade não se sabe, mas ao se reconhecer a ignorância diante de tais circunstâncias, pode ocasionar como consequência a compreensão que se tem em parte um conhecimento desde sempre que se pensava ignorar. Se o saber é fruto de uma lembrança, a ignorância é fruto de um esquecimento, nisto consiste a astúcia da teoria da reminiscência: “recusar a exclusividade da oposição que funda o paradoxo “saber” e não saber”. A oposição entre saber e ignorância é superada pela idéia da opinião verdadeira²²⁷.

Segundo Vlastos, a reminiscência em Platão não se baseia em inferências conceituais a partir de abstrações. Isso quer dizer que os conceitos elaborados no exemplo da interpelação do escravo se firmam nas evidências dos sentidos. A demonstração é produzida a partir das figuras geométricas e da matemática feita de forma empírica por Sócrates e o escravo (84e – 85 a). O resultado disto são as opiniões que serão emitidas pelo escravo e a perspectiva de se ensinar alguma coisa é falsa, porque ao interrogar o escravo, Sócrates praticamente o incita a responder aquilo que ele mesmo propõe, tal como: “p é verdadeiro, não é?”²²⁸ Isso é uma tática e não um método de ensino, embora, de alguma maneira, faça com que o escravo aprenda consigo mesmo e, com a ajuda de Sócrates, possa fazer uma correta lembrança. O sentido de aprender não significa, para Vlastos, o aumento de informações ou o aumento do estoque de opiniões verdadeiras, mas a busca da aquisição do conhecimento, que é a síntese de todo o processo de questionamentos que visam a uma causa.

Porém, Sócrates, ao indagar Mênon para que ele ultrapasse a oposição saber/ignorância, só consegue deixar um pessimismo intelectual em seu interlocutor. Mênon passa a pensar que a busca do conhecimento é

²²⁷ O'BRIEN, D. *Le Paradoxe de Mênon et l'école d'Óxford*, P. 657

²²⁸ PLATÃO, *Mênon*, 83 d: “...Mas uma vez que por este também é de dois pés? Escravo: sim. Sócrates: logo ela vem a ser de duas vezes dois pés. Escravo: sim”.

inútil, e a descoberta é algo impossível, mas o que pode superar este pessimismo, Sócrates vai demonstrar com a teoria da reminiscência. No entanto, a diferença entre Sócrates e Mênon consiste no fato de que o primeiro acredita na possibilidade de se conhecer alguma coisa, o outro não. Mas Sócrates, ao perceber a indisposição do outro para continuar o diálogo, muda a forma de inquirição e aos poucos vai retomando o interesse de seu interlocutor a continuar até o fim, pois, para ele, só o convencimento por meio da inquirição é o que faz provar a ignorância de Mênon, conseqüentemente, o que o tornará apto a aprender.

A questão do ensino da virtude no *Mênon* é pautada mesmo na opinião verdadeira, a qual é sugerida como um guia que se deve encontrar para se chegar ao conhecimento e ao que é útil. A utilidade está diretamente relacionada ao conhecimento, no sentido de que, ao se possuir algum tipo de bem, a vantagem de tê-lo é a boa utilização que se pode ter se for conduzido com o bom uso da inteligência. Ser virtuoso é agir com razão, ou para que a virtude seja útil, precisa ser razão (88 d). Ora, mas se a virtude é razão, ela é conhecimento, já que os termos razão (*phronèsis*) e conhecimento (*epistème*) são equivalentes nas obras de Platão e, sendo assim, é possível o ensino da virtude. Isso pode levar a conseqüências, tais como:

- a) a virtude não surge por natureza;
- b) não existem mestres de virtude.

No entanto, Sócrates se refere à virtude como alguma coisa que não pode ser ensinada, pois se nem os sofistas, nem os homens de bem não souberam ensinar esta matéria, possivelmente ninguém possa fazer isto (96 b), portanto não existem nem mestres, nem alunos quanto ao ensino da virtude. O *Mênon* mostra alguns exemplos de homens considerados virtuosos que não conseguiram passar suas virtudes aos filhos (93 a-e/ 94 a-

e). No *Protágoras*, temos os mesmos exemplos, ou seja, homens importantes da história grega não conseguiram ensinar suas virtudes. Mesmo os sofistas, que pensaram ser os mais aptos a transmiti-las aos alunos, sofreram críticas não só de Platão, mas também de Aristóteles²²⁹. No *Górgias*, Sócrates profere um discurso contra os sofistas em que reprova a conduta que todos eles têm, especialmente quando se designam “professores de virtude e ainda acusarem os discípulos de serem injustos para com eles, por se negarem a pagar o que lhes devem e se mostrarem mal agradecidos pelos benefícios recebidos” (519 b).

Na realidade, o que tenta demonstrar o *Mênon* a partir de 93 a, no que se refere ao ensino da virtude, é Sócrates um pouco cético com relação à possibilidade de se ensinar qualquer coisa que esteja relacionada à alma humana. Sócrates demonstra que não se pode transmitir aquilo que é exclusivo da alma. A virtude política que era peculiar a Péricles não pôde ser repassada a seus filhos. A bondade humana também não pode ser repassada como foi o exemplo de Temístocles que, segundo Sócrates, não conseguiu passar essa virtude a seus filhos. Tudo o que se pode aprender e que depende de bons mestres é o que se refere à arte (*techné*), porque visa a um fim prático (94 c-d), diferentemente do que almeja o homem virtuoso, que deve ser bom por si mesmo.

Existem três fatores citados em (81 a – 82 a) que se referem à aquisição da virtude: a) por natureza (*physis*); b) pelo exercício (*askèsis*); c) e por aprendizagem (*máthesis*). Alguns autores²³⁰ pensam estes fatores como necessários à compreensão de como a virtude surge nos homens,

²²⁹ ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1181 a – “...Mas enquanto os sofistas pretendem ensinar política, não são eles que a praticam, e sim os políticos, que parecem fazê-lo graças a uma espécie de habilidade ou experiência, e não por raciocínio. Com efeito, ninguém os vê escrever ou falar sobre a matéria (conquanto essa fosse, talvez, uma ocupação mais nobre do que preparar discursos para os tribunais e a Assembléia); e também não consta que eles costumem fazer estadistas de seus filhos ou de seus amigos”.

²³⁰ RYLE, G. *Nos sujets de Perplexité devant le Mênon*, P. 166

embora o diálogo não se aprofunde o suficiente sobre cada um deles e praticamente os três são rejeitados como possibilidade de uma condução para um processo de ensino-aprendizagem. Contudo, servem como objetos de reflexão, afinal a maneira correta de agir depende da razão, e a virtude está diretamente ligada a esta questão. Mesmo a passagem em que Sócrates deixa Anito encolerizado quando fala da ausência histórica de professores e alunos, não significa que a matéria em questão (a virtude) não possa ser ensinada (89 d – 97 c). A conclusão, portanto, sobre a questão fundamental do diálogo, que é a possibilidade da virtude ser ensinada, é desprovida de sentido, quando especialmente Mênon e Anito não conseguem distinguir as diferenças entre os conceitos de virtude e ensino²³¹ e aquilo que não se sabe, não se pode ensinar. Sócrates, ao pronunciar que nem ele próprio nem ninguém sabe o que é virtude, provoca uma estupefação em Mênon por não considerar Górgias um mestre da virtude.

Não é tão simples relacionar saber com ensino, pois a questão remete à busca de conhecer o que é virtude e como ensiná-la. Contudo, para Mênon, ensinar e aprender, segundo as lições de Górgias, é dizer o que sabe e o aluno dizer o que aprendeu, seguindo as lições do mestre. Ao se defrontar com Sócrates, Mênon reconhece que o ensinamento de Górgias não é um real saber, mesmo porque Sócrates se recusa a fazer o papel de mestre. Então, só resta a Mênon como saída a recusa do diálogo, ou seja, a melhor maneira de pôr fim aquele impasse é encerrar o diálogo²³². A solução encontrada por Sócrates para encorajar Mênon a continuar

²³¹ Ibid. P. 170 – 171. O autor mostra que Platão ao evidenciar a dramaticidade dos personagens Mênon e Anito havia interesse de mascarar certas conclusões, deixando o leitor pensar por eles mesmos as questões do diálogo.

²³² NARCY, M. *Enseignement et dialectique dans le Ménon*, P. 178 – O impasse entre Sócrates e Mênon não pode ser resolvido, porque Mênon não foi preparado para a inquirição socrática. Sócrates buscava a essência das coisas. O próprio paradoxo no início do diálogo reflete a concepção gorgiana de que o conhecimento da essência de alguma coisa é impossível; mesmo se alguém o atingir seria impossível repassá-lo a outrem. Sócrates tenta resolver e combater o niilismo e pragmatismo exacerbado dos sofistas com o tema da *anamnese*. Ver também PAISSE, J. M, *L'essence du Platonisme*, P. 28

buscando o objeto almejado que é o entendimento da virtude, foi a introdução do mito da reminiscência na conversa com o escravo. Esta cena reanima Mênon a prosseguir na conversa, porque Sócrates de uma outra forma, toma a palavra para si e tenta fazer o caminho de volta, numa segunda fase do diálogo em que retoma as questões do início. A retomada que Sócrates faz com seu método de análise ao seu interlocutor tem o intuito de livrar Mênon, nesta nova explanação por hipótese, das imagens familiares e factuais que o mesmo desenvolveu sobre a virtude. A partir de então, Sócrates tenta fazê-lo concordar e aceitar a discussão da virtude na perspectiva de sua essência²³³.

A primeira parte do diálogo é dedicada ao exame da virtude, no sentido de, num primeiro momento, testar, por meio de Mênon, o saber de Górgias sobre a noção de virtude, porém Sócrates tenta banir da discussão a questão do ensino, negando a possibilidade de haver um ensinamento das virtudes. O que realmente interessa nesta parte é saber se o que diz Mênon sobre a virtude pode ser visto ou aproveitado como uma definição²³⁴, mas as respostas dadas não passarão de casos particulares de virtude. Os casos particulares não esgotam a realidade como quer demonstrar Sócrates ao ouvir os exemplos citados, tais como a saúde, a riqueza ou a boa administração da cidade que se referem a algumas das qualidades da virtude. Isto não significa que Sócrates discorde destes exemplos, mas eles não definem a essência e, evidentemente, Mênon não conhece a definição proposta no diálogo, porque ele não detém este saber, logo não pode oferecer uma definição aos moldes socráticos²³⁵. Por isso mesmo ele vai

²³³ Ibid. P. 178

²³⁴ Ibid. P. 179

²³⁵ Ibid. P. 180 – O autor questiona a insatisfação de Sócrates em relação às respostas de Mênon. Por que, então Sócrates não ensina Mênon a definir? Outra questão ainda está subjacente: será que ensinar Mênon o que é definição ele aprenderia a definir? A atitude de Sócrates em 75 d é mostrar que se deve dizer sempre a verdade, “mas também por meio de coisas que aquele que é interrogado admita que sabe”. Embora se tenha firmado um acordo como tal, Mênon não pode admitir a idéia de essência, porque está paralisado pela autoridade do mestre que “ensina” e domina.

progressivamente se esquivando da conversa por ser tomado por um sentimento de fracasso diante da inquirição socrática, e sua reação é acusar Sócrates de bruxo que utiliza encantações para poder subjugar a vítima. Isto pode significar que Mênon considera o discurso socrático como erístico, não fazendo, com isso, uma diferenciação entre a proposta elêntica e a erística²³⁶. Para ele, Sócrates é um erístico que sabe usar o artifício da oratória para desmontar o seu interlocutor rival. Conseqüentemente, isto pode levar o diálogo a tornar-se aporético, pois se um dos dialogantes se recusa a continuar a discussão mediante a postura de Sócrates, a busca de uma definição pode ficar comprometida. Sócrates, ao interrogar o escravo, parece perceber o desinteresse de Mênon e o traz de volta para o diálogo com a oratória mística da reminiscência, e com isso, o tema da virtude será retomado no meio do diálogo para que os rumos da discussão sejam decididos de forma mais objetiva.

A segunda parte, portanto, é a mais importante, porque é aplicado o método hipotético na interpelação do escravo tendo como objetivo convencer Mênon das “virtudes do diálogo”. Uma das atitudes de convencimento se dá quando Sócrates mostra que não é necessário ensinar para se aprender. Para tanto, o exemplo do escravo e da teoria da reminiscência são dados para demonstrar que não se está ensinando nada (82 e), embora pareça que o processo de ensino-aprendizagem se dê quando houver alguém para conduzir o outro a rememorar corretamente. Contudo, a rememoração correta só pode ser através do método dialético, pois o papel de conduzir alguém é fazer com ele se sinta aguçado pelo gosto da busca do conhecer, mesmo porque todo o caminho a percorrer é permeado de erros e, em determinados momentos, até mesmo a incapacidade de responder a questões, como é o exemplo de Mênon²³⁷. A

²³⁶ PLATAO, *Mênon*, 75 d:

²³⁷ NARCY, M. *Enseignement et dialectique dans le Mênon*, P. 183

figura de um mestre é fundamental, porque sem ele não se poderia buscar o saber já que a ignorância não possibilita ninguém a descobrir absolutamente nada. Sócrates demonstra isto quando interpela o escravo.

O método é o caminho do ensinamento para que se possa rememorar corretamente, por isso Sócrates afirma que não ensina nada, sua missão é encorajar as pessoas a buscarem a verdade. A reminiscência, para Sócrates, serve como referência para um diálogo em que havia um impasse, e o recurso do mito permitiu que a discussão entre os interlocutores pudesse ser continuada, mas não se trata de uma doutrina ou crença a ser defendida.

No *Sofista* 229 a – 232 b, por exemplo, o ensino é visto como uma purificação da ignorância que passa a alma, mas a significação da purificação ou ensino-aprendizagem se dá quando a alma se livra de falsas crenças e opiniões²³⁸. Para Platão, isto é mais importante que a proposta de um ensino à base de meras informações, como segue a passagem do *Sofista* acima citada: “ O seu sexto aspecto deu margem à discussão. Entretanto, nós concordamos em reconhecê-lo, dizendo que é ele quem purifica as almas das opiniões que são um obstáculo às ciências”.

O tema da reminiscência é confrontado com a questão principal do diálogo, que é buscar saber se é possível se ensinar o “saber”, a verdade e o emprego do método por hipótese é a consequência da busca lançada sobre as condições em que se possa ensinar e de forma mais específica, em que condição se pode ou não ensinar o saber que é virtude. Mas, segundo Nancy²³⁹, a noção de reminiscência anula estas questões, pois a perspectiva de um ensinamento é recusada, até mesmo a possibilidade de ela ser uma doutrina. Na verdade, segundo o autor, Sócrates não ensina nada, pois para ele a reminiscência tem como função manter o diálogo. Em 87 b-c há uma referência à questão da possibilidade de a virtude ser ensinada ou não. O

²³⁸ BARNES, J. *Socrate et le Jury: de quelques aspects paradoxaux de la distinction platonicienne entre Connaissance et opinion vrai*, P. 260.

²³⁹ NANCY, M. *Enseignement et dialectique dans le Ménon*, P. 184 - 187

trecho demonstra que só se pode ensinar aquilo que for ciência, e Sócrates quer demonstrar por meio da figura de Mênon, que “vale a pena buscar sem mestres”, nem tudo é ensinável, somente o saber. Mas a forma dialogal deve permanecer numa busca incessante e, para a condição de um diálogo, é necessário que aqueles que o pratiquem aceitem se contradizer²⁴⁰.

A forma dialogada, que é mostrada em 75d, demonstra que diferentemente das formas anteriores em que Sócrates tem o propósito de deixar preso nas próprias contradições um dos interlocutores, Platão, ao invés de evidenciar a forma em favor do conteúdo, ao contrário, o conteúdo é sacrificado em relação à forma. Isto significa que o que é dito não é o mais importante. O erro não é o mais importante, porque o que se diz não pode ser considerado definitivo. Na realidade, o que é dito deve ser apreciado em razão das possibilidades da dialética.

O método dialético no *Mênon* não tem a missão de conduzir o processo ensino-aprendizagem, ao contrário, se opõe a isto, porque não há como se ensinar a dialética, mesmo que perguntas e respostas sejam os aspectos que contribuam para o despertar da busca. No entanto, a dialética do *Mênon* não é concluída, isto é, não dá as respostas necessárias para finalizar com as questões que foram feitas no início do diálogo. Embora a obra seja dialética em sua forma, entretanto repõe as questões da *República* e as fundamenta de forma que se evidencia, com clareza, a necessidade, mas não a suficiência do saber em relação às virtudes para uma teoria da ação.

²⁴⁰ Ibid. P. 184 - 187

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Três etapas foram divididas neste trabalho para que se pudesse analisar a doutrina das virtudes. Cada uma delas tomou como referência alguns diálogos platônicos que serviram como fundamento para se poder concluir se as virtudes existiam ou não como objeto de conhecimento. Para tanto, foi necessário, num primeiro momento, destacar a fase socrática de Platão, considerada fase de juventude, em que é possível se perceber um pensamento em elaboração. Mas por que um pensamento em elaboração? Quando Sócrates no *Protágoras*, diz que a “virtude é uma” (329 a-d), tenta mostrar que as virtudes, embora tenham nomes diferenciados, se dispõem de uma forma que resultam em nomes de uma mesma coisa. Para Sócrates, é o saber que estabelece o relacionamento e a semelhança entre as virtudes. Isto quer dizer que um homem só pode ser bravo se e somente se ele for temperante, justo, piedoso e sábio.

No *Protágoras*, Sócrates se contrapõe ao sofista para mostrar diferentemente de Protágoras, que as virtudes não são partes distintas que se relacionam, mas todas elas se confundem com o conhecimento, já que cada uma delas é parte ou extensão desse todo, ou seja, cada virtude é uma forma de conhecimento. Assim, o conhecimento é necessário e suficiente para que a virtude possa ser aquilo que propicia uma boa conduta ao homem. Se Sócrates evidenciou que todas as virtudes se reduzem ao saber e é o saber que forma uma unidade, significa dizer que as ações que são temperantes ou corajosas não garantem necessariamente que sejam justas, mas é necessário que toda ação, para ser virtuosa, tenha que ser sábia, pois quem a pratica tem que saber discernir entre o bem e o mal. Por isso, os homens só podem ser virtuosos se e somente se eles têm conhecimento. Por causa disto, Sócrates é visto como um intelectualista. Para ele, o

conhecimento visa ao bem e quem conhece o bem não quer o mal, que é consequência da ignorância. Mas em que consiste a ignorância? Sócrates diz que ninguém age mal voluntariamente. Isto significa que o mal é a opinião falsa sobre o bem, ou seja, aquele que age mal é porque possui falsas crenças sobre o bem. O homem comum está sempre errando porque o conhecimento é colocado em segundo plano com relação às emoções ou às paixões de modo geral, mas aquele que adquiriu a noção do bem não se deixa ser dominado pelos prazeres, pois o que o comanda é a inteligência.

É evidente que Sócrates quer demonstrar que as virtudes não são partes distintas umas das outras. Seu objetivo é mostrar uma nova concepção de moralidade que seja baseada no saber. Quando Sócrates pergunta “o que é x”? não está preocupado em saber o significado da palavra questionada, quer saber o que faz homens justos serem justos e o que faz alguém virtuoso ser virtuoso ou alguma coisa ser o que ela é.

Na realidade, a visão considerada intelectualista de Sócrates talvez seja a forma de tentar alertar o homem comum de que se as escolhas que fazem estão sempre direcionadas às paixões, conseqüentemente, isto vai resultar na dor, por isso é recomendável a ponderação que só pode ser adquirida com a arte da mensuração, ou seja, é com a justa medida que se pode distinguir “o ser do “parecer” que muitas vezes podem se confundir e se manifestar como algo que parece a cada um, e não como o que é de fato.

A fórmula socrática indica que a virtude = saber = felicidade. A felicidade é uma meta a ser alcançada por todos os homens. Neste sentido, quem não a busca não exerce sua racionalidade. Uma pessoa é sábia quando consegue a justa medida de suas ações a partir do conhecimento do bem. Isto significa que ela é moderada diante dos apetites. A felicidade é, então perseguida como fim último e não como meio para se atingir algo que não ela mesma, o que faz concluir que a virtude é suficiente para a felicidade. Toda esta fórmula virtude = saber = felicidade explica uma

visão em que tudo deve ser medido, ponderado, já que o próprio mundo oferece inúmeras opções entre o que é agradável e o que é desagradável, deixando o homem inquieto diante de tais escolhas. Por isso a visão intelectualista traduz-se muito mais como uma recomendação ao homem comum que não possui um bom referencial para essas escolhas, mesmo porque no tempo de Sócrates imperava o relativismo dos sofistas considerado um impedimento para o alcance da virtude.

Contudo, no que diz respeito à virtude, os diálogos socráticos deixam muitas questões sem respostas, ou seja, não deixam explícito que tipo de conhecimento está relacionado à virtude. Sua fórmula não é aprofundada o bastante para que se compreenda como virtude e conhecimento podem levar à felicidade, mesmo porque aquilo que se conhece não é a opção necessária à felicidade, como sugere Sócrates, visto que os caminhos e as escolhas são múltiplos. O próprio *elenchos* se mostrava como um método destrutivo, muitas vezes sem eficácia porque não despertava no interlocutor a inquietude para a busca do conhecer, ao contrário, muitas vezes construía no outro sentimento de ojeriza e apatia pelo saber. Enfim, o que podemos perceber é que o pensamento socrático-platônico ainda está em processo de elaboração, preso somente à discussão, sem nenhuma conclusão definitiva.

Após a fase socrática, analisamos o que é propriamente platônico, isto é, procuramos mostrar que muitas lacunas da primeira fase foram de fato fundamentadas e, para isso, tomamos como referência a *República*, pois se trata de um diálogo de maturidade e exemplo de superação da concepção socrática.

Na *República*, a tese da unidade difere bastante da antiga concepção de Sócrates em que virtude se confunde com o saber, pois cada virtude tem sua propriedade enquanto tal. Isto significa que são partes que se interrelacionam, mas cada uma possui um conceito e uma função própria, e a função das virtudes está diretamente relacionada à divisão da alma

humana que consiste: a) na parte apetitiva que produz os desejos básicos de cada ser e ela necessita da prudência para conter os excessos que os desejos criam; b) a parte irascível produz a ira, além dos desejos de honra, riqueza e política. Esta última também necessita da temperança, mas em especial a coragem para poder impulsionar tais desejos para o bem da comunidade. Um dos maiores bens desta parte é ter a função de proteção tanto externa como internamente; c) a parte racional é a mais sublime, pois possui todas as virtudes, exatamente porque deseja o conhecimento e a verdade (580 d). É ela que proporciona a harmonia entre as outras partes porque é encarregada de governá-las com o saber. Isto quer dizer que a ela é dada a incumbência de conhecer e promover o que cada uma deve executar como bem para si e para o todo. Quando o que deve ser executado por cada uma, na perspectiva do que lhe é devido, se realiza de fato, se instala a justiça, que é a harmonia das partes entre si, com suas respectivas virtudes direcionadas ao bem comum. Por isso, Platão busca na *República* a natureza da justiça para que se produzam novos valores e, conseqüentemente, uma nova eticidade.

Neste sentido, Platão inova em relação a Sócrates, no que diz respeito a mostrar as virtudes como “partes” que se relacionam, mas cada uma é diferente da outra. O que faz a distinção das partes é a propriedade que cada uma possui, o que se opõe à concepção socrática com referência à frase: “virtude é uma” porque é saber. A noção da virtude platônica, exposta na *República*, carrega na sua própria essência elementos não cognitivos que impulsionam à ação, mas podem ser forças desagregadoras se não forem sabiamente conduzidas. Com isto, Platão supera a visão intelectualista de Sócrates ao defender a separação das virtudes. Aliás, a justiça é o princípio da separabilidade e ao mesmo tempo da unidade das virtudes, pois não está vinculada a nenhuma classe ou parte específica da alma, no entanto está ao mesmo tempo em todas, propiciando a harmonia

necessária para evitar a *pleonexia* e a desordem que possam produzir, em última instância, as diferenças e a instabilidade entre os sujeitos políticos.

Contudo, é o saber da parte racional que organiza o todo da alma e das classes: a parte racional tem como meta a compreensão das necessidades e dos conflitos de cada classe. Além disso, deve estabelecer regras que possam conciliar as diferenças entre cada uma. A missão da razão é conhecer bem as partes para organizar seus desejos diferenciados e poder deliberar o melhor para o todo, diferentemente da tese socrática que defendia a conjugação da virtude ao conhecimento do bem, e quem adquiria uma, necessariamente, adquiria todas. Platão postula a separação das virtudes, no entanto não rompe totalmente com o mestre, porque embora as virtudes sejam separadas, é ainda o saber quem comanda as outras partes para que todas façam o que é devido fazer.

O filósofo, sendo o detentor e representante da parte racional, é o único que percebe a diferença entre o múltiplo e o uno, entre a cópia e o modelo. As outras partes só possuem opinião sobre suas ações e funções. O filósofo possui todas as virtudes cardinais porque é o único que ama e busca a verdade. “Ao resistir aos prazeres e as dores, o filósofo demonstra seu grande amor à cidade, princípio esse de que não deveriam apartar-se nem nos trabalhos e perigos nem em qualquer situação crítica em que se encontrassem de surpresa”(503 a).

No que diz respeito à possibilidade do ensino das virtudes, vimos que, na fase de juventude, Platão tinha uma visão, ainda aos moldes socráticos, considerada intelectualista, especialmente pelas obras *Protágoras* e *Mênon*, que demonstram a impossibilidade do ensino da virtude. O *Mênon* fala desta impossibilidade, mas deixa em aberto a questão no final da obra, seja porque não havia professores de virtude para transmiti-la aos outros, ou por não ser próprio da natureza da virtude poder ser ensinada. Contudo, na *República*, vimos diferenciações da visão

anterior por se tratar da concepção de virtude como partes que se diferenciam, mas que são unidas pelo saber e têm como função evitar que as partes da alma, assim como as classes políticas, se deteriorem. Para isso, é necessária a intervenção do saber por meio da figura do filósofo que se mostra como o mentor das fundamentações que o saber requer para a harmonia da cidade. E se pudermos pensar na possibilidade do ensino da virtude, podemos concluir que isto é possível na condição única que somente o filósofo é quem pode exercer esta tarefa por todos os elementos que já foram discutidos anteriormente.

Portanto, é na *República* que podemos encontrar os argumentos que dão suporte em sustentar que é necessário o ensino da virtude para que se possa aprimorar a mente e o corpo para as ações, conseqüentemente, aperfeiçoar um corpo político pautado em novos costumes e princípios morais que nortearão os rumos para a construção de um novo homem.

E por ultimo, trabalhamos com o *Mênon*, um diálogo de transição que trata da ensinabilidade da virtude assim como determinados conceitos que estão evidenciados em ambos os diálogos, tais como a diferenciação entre opinião e saber. Na *República*, estes são imprescindíveis para que se possa entender toda a relação ética e política entre as diversas classes. No entanto, o *Mênon* elucida tais conceitos de forma a demonstrar a necessidade do saber, porém dando vazão também à importância da opinião verdadeira para a construção de uma harmonia do todo.

A principal questão do *Mênon* se refere ao ensino da virtude, ou mais precisamente, à possibilidade deste ensino. É a pergunta principal que logo no início do diálogo *Mênon* faz a Sócrates, mas este não considera pertinente perguntar da possibilidade do ensino sem antes saber do que trata a definição da virtude. As questões remetem a um impasse porque Sócrates se recusa a responder, dizendo que não sabe a definição e muito

menos se a virtude é ensinável, por isso a pergunta deverá ser respondida por seu interlocutor que tem a responsabilidade de defini-la.

É evidente que nenhuma das respostas dadas por Mênon satisfará a Sócrates, porque sua busca em compreender o que seja virtude não passa por conceitos que evidenciam particularizações. No entanto, Mênon sempre tratou a virtude como partes distintas sem conseguir compreender que, para Sócrates, não é possível o conhecimento das partes sem se conhecer o que as une, o que faz com que a palavra virtude possa ser chamada de virtude e não de uma outra coisa. Sócrates está buscando o todo, o “*eidos*”, o conceito universal de virtude, pois o conhecimento particularizado é sempre parcializado sem poder refletir a objetividade do conhecimento universal. Ora, se Mênon não consegue responder da forma que Sócrates almeja, a discussão passa a se reordenar a partir de uma questão considerada aporética, mas que precisa ser resolvida de alguma maneira.

A forma que Sócrates encontrou para se desvencilhar do paradoxo de Mênon, foi utilizando, de início, o método hipotético, que consiste em introduzir uma hipótese verdadeira que possa conciliar ambos os interesses do questionador e questionado. Em seguida, os raciocínios são extraídos para dar vazão a outras hipóteses até que se chegue às respostas desejadas e concluir o assunto em pauta. O paradoxo suscita, além do método hipotético, uma resposta diferente do que Sócrates costuma oferecer. Sua argüição é feita com a invocação de poetas e adivinhos que admitem a alma como imortal, e por assim ser, passa por processos de reencarnação do corpo, tendo esquecido o que contemplou. A consequência disso é que a aprendizagem se dá pela recordação (*anamnese*) de alguma coisa que foi vislumbrada anteriormente. Ora, o conhecimento é recordado de forma processual, mas sempre de coisas que já se sabe aprioristicamente. O diálogo dá como exemplo a interpelação feita a um escravo que não havia

estudado matemática, mas que, ao longo da inquirição, foi respondendo problemas de geometria.

Entretanto, o que tudo isto quer significar? Pela visão socrática, isto quer dizer que não é possível se ensinar alguma coisa; tudo o que o homem pensa ensinar não passa de um engano, no sentido de que o saber é inato, embora só possa se manifestar com a ajuda do outro, ou seja, o real sentido da aprendizagem é o processo da recordação (*anamnese*). Sua finalidade é fazer com que o homem tome consciência de sua ignorância e continue a busca pelo saber (84 b-c). Uma das diferenças entre o *Mênon* e os diálogos de juventude é que neste diálogo o método de inquirição de Sócrates não intenciona à destruição argumentativa do questionado, ao contrário, o método tenta articular os argumentos de uma maneira tal que possibilita a formação de opiniões verdadeiras. A outra diferença se dá na distinção entre opinião e saber, ou seja, o *Mênon* se mostra mais flexível quanto à questão do saber, no sentido de não mais existir a radical oposição entre saber e ignorância; Platão inova com a noção dos intermediários para mostrar que, na ausência do conhecimento, a opinião possibilita o processo de inquirição. No diálogo, a diferença entre opinião e saber é o que tira de fato o peso do paradoxo de Mênon. Este é o pensamento de Leslie Brown²⁴¹ quando demonstra que o escravo tinha apenas a opinião ao discutir com Sócrates, pois o saber consiste num processo sofisticado de ascensão às idéias, enquanto a opinião por ser intermediária entre o factual e o plano das idéias, pode ser depurada pelo método dialético e convertida em saber.

No entanto, a questão mais polêmica é realmente aquela que é o cerne do diálogo: a virtude pode ser ensinada? O pressuposto para a resposta é a seguinte: se ela for um conhecimento, ela pode ser ensinada, e se não for, não pode. As hipóteses são muitas, o diálogo investiga se a

²⁴¹ BROWN, L. *Connaissance et réminiscence dans le Ménon*, P. 612.

virtude é um dom da natureza ou se ela pode ser ensinada. A resposta para a primeira hipótese diz que a virtude não pode ser um dom da natureza, já que não há registro na história de homens que já nasceram bons. Se assim o fossem, seriam isolados para não serem contaminados pelos males terrenos. A outra resposta demonstra que a virtude não poderia ser ensinada, porque não existem professores de virtude e nunca existiram também no registro histórico dos homens (89e). O segundo argumento nega a possibilidade de a virtude ser ensinada se não houver professores de virtude, mas o fato de não existirem professores não significa que não possa ser ensinável se ela for conhecimento. Na verdade, sobre a questão da inexistência de professores, Platão quer atingir os sofistas que sempre pregaram o ensino da virtude.

Muitos autores relacionam o ensino com a reminiscência, embora mostrando com ressalvas que a teoria da reminiscência é em si mesma problemática, porque se refere às idéias como sendo inatas, mas não mostra como recuperá-las e nem mesmo os mestres são capazes de ensinar tal proeza²⁴². Os comentadores, na grande maioria, não admitem a teoria da reminiscência como uma forma de ensino, especialmente quando se trata do exemplo do escavo. Para Vlastos, por exemplo, Sócrates se limita a incitar o escravo a responder aquilo que ele mesmo propõe, pois aprender é se inserir na busca de questionamentos que possam ser fundamentados.

Em 96 b, no final do diálogo, Sócrates quer demonstrar que a virtude não pode ser ensinada porque nem um homem de bem conseguiu até então transmitir suas virtudes aos seus descendentes (93 /94 a – e). Logo, este e os outros argumentos anteriores negam qualquer possibilidade do ensino da virtude, portanto, o diálogo deixa em aberto, sem conclusão, se a virtude é algo ensinável, embora os argumentos, num primeiro momento, possam indicar uma recusa dessa possibilidade. Entretanto, já num segundo

²⁴² BLUCK, R S. *Plato's Meno*, P. 14

momento, mais precisamente na *República*, estas condições voltarão a ser analisadas, pois lá estarão as respostas que os diálogos de juventude deixam sem conclusão.

Contudo, o *Mênon* complementa a *República* no que diz respeito à reposição das questões e conceitos que serão utilizados na proposta política do Estado (saber /opinião) ; conceitos tais que serão postos na prática para que se efetive de fato a justiça, considerada a mais importante das virtudes para o Estado, porque permitirá a irrupção das diferenças entre as classes, embora sejam organizadas pelo saber com a finalidade de se construir uma razão para o agir humano.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

1. ADAM, J. *The Republic of Plato*, Vol. I, Ed. Cambridge University Press, London, 1963.
2. ANNAS, J. *Introduction à la République de Platon*, Ed. Puf, Paris, 1994.
3. _____. *Platonic Ethics, Old and News*, Ed. Cornell University Press, Ithaca and London, 1999.
4. ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, in: Col. *Os Pensadores*, trad. Leonel Vallando e Gerd Bornhein, Nova Cultura, São Paulo, 1998.
5. BARNES, J. *Enseigner la Vertu?* In: *Revue Philosophique de la France et de L'étranger: Platon*, Ed. Presses Universitaires de France, Paris, 1992.
6. _____. *Socrate et le jury: de quelques aspects paradoxaux de la distinction platonicienne entre connaissance et opinion vraie*, in: *les paradoxes de la connaissance: essais sur le Ménon de Platon*, recueillis et présentés par Monique Canto-Sperber, Édition Odile Jacob, 1991.
7. BLOOM, A. *The Republic of Plato*, Ed. Basic Books, Chicago, 1979.
8. BLUCK, R. S. *Plato's Meno*, Ed. Cambridge at The University Press, 1961.

9. BRAGUE, R. *Critique de L'anamnèsis: commentaire sur l'article de Mme. Brown*, in: *Revue Philosophique de la France et de L'étranger: Platon*, Ed. Presses Universitaires de France, Paris, 1992.

10. BRICKHOUSE, T. C. & SMITH, N. D. *Socrates on Goods, Virtue, and Happiness*, in: *Socrates Critical Assessments*, edited by William J. Prior, Vol. IV: *Happiness and Virtue*, Ed. Routledge, London and New York, 2000.

11. BROWN, L. *Connaissance et Réminiscence dans le Ménon*, in: *Revue Philosophique de la France et de L'étranger: Platon*, Ed. Presses Universitaires de France, Paris, 1992.

12. BRUNSCHWIG, J. *Pouvoir Enseigner la Vertu?* In: *Revue Philosophique de la France et de L'étranger: Platon*, Ed. Presses Universitaires de France, Paris, 1992.

13. CANTO-SPERBER, M. *Le Paradoxe de Ménon et la Connaissance définitionnelle: Réponse à Dominic Scott*, in: *Revue Philosophique de la France et de L'étranger: Platon*, Ed. Presses Universitaires de France, Paris, 1992.

14. CORNFORD, F. M. *Principium Sapientiae: as origens do pensamento filosófico grego*, trad. Maria Manuela R. dos Santos, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1952.

15. _____. *The Republic of Plato*, Ed. Oxford University Press, 1973.

16. CROISET, M. *Notice – Euthyphron*, in: *Platon (Oeuvres Complètes)*, tome I, Paris, Edition Les Belles Lettres, 1925.
17. CROMBIE, I. M. *Análisis de las Doctrinas de Platon 1: El hombre y la sociedad*, Ed. Alianza Editorial S.A, Madrid, 1979.
18. DAHL, N. *Plato's Defense of Justice*, in: *Plato 2: Ethics, Politics and the Soul*, edited by Gail Fine, Oxford University Press, 1999.
19. DEVEREUX, D. T. *The Unity of Virtues in Plato's Protagoras and Laches*, in: *The Philosophical Review*, Vol. 101, n° 4, october, 1992.
20. FERREJOHN, M. T. *The Unity of Virtue the Objects of Socratic Inquiry*, in: IRWIN, T. *Socrates Contemporaries*, Vol. II, Garland Publishing, Classical Philosophy, New York & London, 1995.
21. FINE, G. *Knowledge and Belief in Republic 5 –7*, in: *Plato 1: Metaphysics and Epistemology*, edited by Gail Fine, Ed. Oxford University Press, New York, 1999.
22. GUTHRIE, W. K. C. *Os Sofistas*, trad. João Resendi Costa, São Paulo, Ed. Paulus, 1995.
23. IRWIN, T. *Plato's Ethics*, Ed. Oxford University Press, New York, 1995.

- 24._____. *Plato's Moral Theory: The Earlier and Middle Dialogues*, Ed. Clarendon Press Oxford, New York, 1995.
- 25._____. *Republic 2: Questions about Justice*, in: *Plato 2: Ethics, Politics and Soul*, edited by Gail Fine, Oxford University Press, 1999.
- 26.JAEGGER, W. *Paidéia*, trad. Artur M. Parreira, 2 ed., Ed. Martins Fontes, São Paulo, 1989.
- 27.KAHN, C. H. *Plato and the Socratic Dialogues: The philosophical use of a literary form*, Ed. Cambridge University Press, Cambridge.
- 28.KELSEN, H. *A ilusão da Justiça*, 3 ed., Ed. Martins Fontes, São Paulo, 2000.
- 29.KLOSKO, G. *Socrates on Goods and Happiness*, in: *Socrates Critical Assessments*, edited by William J. Prior, Vol. IV: *Happiness and Virtue*, London and New York, 2000.
- 30.KRAUT, R. *Inquiry in the Meno*, in: *The Cambridge companion to Plato*, Ed. Cambridge University Press.
- 31._____. *Return to the Cave*, in: *Plato 2: Ethics, Politics and Soul*, edited by Gail Fine, Oxford University Press, 1999.
- 32.MÉRON, E. *Les Idées Morales des interlocuteurs de Socrate dans les Dialogues Platonicienne de Jeunesse*, J. Vrin, Paris, 1979.

33. NARCY, M. *Enseignement et dialectique dans le Ménon*, in: *Les paradoxes de la Connaissance: essais sur le Ménon de Platon*, recueillis et présentés par Monique Canto-Sperber, Éditions Odile Jacob, 1991.
34. O'BRIEN, D. *Le Paradoxe de Ménon et l'école d'Oxford: Réponse à Dominic Scott*, in: *Revue Philosophique de la France et de L'étranger: Platon*, Ed. Presses Universitaires de France, 1992.
35. PAISSE, J. M. *L'essence du platonisme*, in: *Les paradoxes de la Connaissance: essais sur le Ménon de Platon*, recueillis et présentés par Monique Canto-Sperber, Éditions Odile Jacob, 1991.
36. PENNER, T. *The Unity of Virtue*, in: *Plato 2: Ethics, Politics, Religion and the Soul*, edited by Gail Fine, Oxford University Press, 1999.
37. PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, Col. Diálogos, série Ciências Sociais & Filosofia, trad. Mário Pugliesi e Edson Bini, Ed. Hemus, São Paulo.
38. _____, *Carmides*, Obras Completas, 2 ed. Madrid, 1993.
39. _____, *Críton*, Col. Diálogos, série Ciências Sociais & Filosofia, trad. Mário Pugliesi e Edson Bini, Ed. Hemus, São Paulo.

40. _____, *Eutidème*, Ouvres Complètes, Ed. Chambry.
41. _____, *Eutífron*, Col. Diálogos, trad. Mário Pugliesi e Edson Bini, Ed. Hemus, 4 ed. São Paulo.
42. _____, *Fédon*, Col. Diálogos, trad. Mário Pugliesi e Edson Bini, Ed. Hemus, São Paulo.
43. _____, *Fedro*, Col. Diálogos, trad. Carlos A. Nunes, Ed. UFPA, 1975.
44. _____, *Górgias*, Col. Diálogos, trad. Carlos Alberto Nunes, Ed. UFPA, 2002.
45. _____, *Hípias Menor*, Col. Diálogos, trad. Carlos Alberto Nunes, Ed. UFPA, 2001.
46. _____, *Laques*, Obras completas, 2 ed. Madrid, 1993.
47. _____, *Mênnon*, trad. Maura Iglésias, edições Loyola, Ed. PUC, Rio de Janeiro, 2001.
48. _____, *Ménnon*, tome III, traduit par Alfred Croiset et colaborarion de Louis Bodin, Ed. Belles Lettres, Paris, 1935.

49. _____, *Parmênides*, Col. Diálogos, trad. Carlos Alberto Nunes, Ed. UFPA, 1980.
50. _____, *Protágoras*, Col. Diálogos, trad. Carlos Alberto Nunes, Ed. UFPA, 1980.
51. _____, *Protagoras*, tome III, traduit par Alfred Croiset et collaboration de Louis Bodin, Ed. Belles Lettres, Paris, 1984.
52. PLATO, *Protagoras*, translated with notes by TAYLOR, C.C.W., Fellow of Corpus Christi College Oxford, Clarendon Press, Oxford, 1991.
53. _____, *República*, Col. Diálogos, trad. Carlos Alberto Nunes, Ed. UFPA, 2000.
54. _____, *Le République*, Ouvres Complètes, I-X, traduit par Émile Chambry, Belles Lettres, Paris, 1996.
55. _____, *Teeteto*, Col. Diálogos, trad. Carlos Alberto Nunes, Ed. UFPA, 1988.
56. REEVE, C.D.C. *Philosopher – Kings: The argument of Plato’s Republic*, Ed. Princeton University Press, Princeton, New Jersey, 1988.
57. REYNOLDS, N. B. *Interpreting Plato’s Euthyphro and Meno*, United States of America, 1988.

- 58.ROBINSON, R. *Plato's Earlier Dialectic*, 2 ed., Oxford at the Clarendon Press, 1962.
- 59.RYLE, G. *Nos sujets de perplexité dans le Ménon*, in: *Les paradoxes de la Connaissance: essais sur le Ménon de Platon*, recueillis et présentés par Monique Canto-Sperber, Editions Odile Jacob, 1991.
- 60.SANTAS, G. *The Form of the Good in Plato's Republic*, in: *Plato 1: Metaphysics and Epistemology*, edited by Gail Fine, Ed. Oxford University Press, New York, 1999.
- 61.SANTOS, M. F. *Platão: o um e o múltiplo, comentários sobre O Parmênides*, Ed. IBRASA, São Paulo, 2001.
- 62.SCOTT, D. *Platonic Recollection*, in: *Plato 1: Metaphysics and Epistemology*, edited by Gail Fine, Ed. Oxford University, New York, 2001.
- 63._____. *Socrate prend-t-il au sérieux le paradoxe de Ménon?* In: *Revue Philosophique de France*, Paris, 1992.
- 64.SHARPLES, *Plato Meno*, Ed. Aris &Phillips, Publishers, 1985.
- 65.SHOREY, P. *The Idea of Good in Plato's Republic*, in: *Selected Papers*, Vol. II, Ed. Garland Publishing, Inc., New York & London, 1980.

66. SPROESSER, S. R. *Platão: Mênon, estudo e tradução*, Dissertação de Mestrado da USP, São Paulo, 1992.
67. STRYCKER, E. DE. *The Unity of Knowledge and Love in Socrates' conception of Virtue*, in: *Socrates: Critical Assessments*, edited by William J. Prior, Vol. IV: *Happiness and Virtue*, Ed. Routledge, London and New York, 2000.
68. THOMPSON, E. S. *The Meno of Plato*, Ed. Garland Publishing, Inc., New York & London, 1980.
69. VEGETTI, M. *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*, Ed. Laterza, Roma, 1999.
70. VIVES, S. J. *Gênesis y evolución de la Ética Platónica: estudio de las analogías em que se expresa la ética de Platón*, Biblioteca Hispánica de Filosofía, Editorial Gredos, S.A
71. VLASTOS, G. *Anamnesis in the Meno*, in: *Plato's Meno in focus*, edited by Jane M. Day, Routledge, London and New York, 1994.
72. _____, *Platonic Studies*, Princeton University Press.
73. _____, *Happiness and Virtue in Socrates' Moral Theory*, in: *Socrates Critical Assessments*, edited by William J. Prior, Vol. IV: *Happiness and Virtue*, London and New York, 2000.

74. WILLIAM, B. *The analogy of City and Soul in Plato's Republic*, in: *Plato 2: Ethics, Politics and Soul*, edited by Gail Fine, Oxford University Press, 1999.
75. WOODRUFF, P. *Socrates on the parts of Virtue 1*, P. 43, in: *Socrates Critical Assessments, Vol. V: Happiness and Virtue*, edited by William J. Prior, Routledge, London and New York, 1996.
76. ZEYL, D. *Socratic Virtue and Happiness*, in: *Socrates Critical Assessments*, edited by William J. Prior, Vol. IV: *Happiness and Virtue*, London and New York, 2000.