UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

OPINIÃO VERDADEIRA E OPINIÃO PÚBLICA
NO MÊNON DE PLATÃO.

Romualdo Vicentin Poliseli

Dissertação de mestrado apresentada
ao Departamento de Filosofia da
Faculdade de Filosofia, Letras e
Ciências Humanas da Universidade de
São Paulo, para a obtenção do título
de mestre em Filosofia

Orientação: Prof.^a Dra. Lygia Araujo Watanabe.

São Paulo

2003

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

Romualdo Vicentin Poliseli

**OPINIÃO VERDADEIRA E OPINIÃO PÚBLICA
NO MÊNON DE PLATÃO.**

São Paulo

2003

DEDICATÓRIA

À minha mulher e aos meus filhos, Tânia, Ana Carolina e Vinicius, que estiveram comigo durante esses anos de trabalho.

AGRADECIMENTOS

Devo especial agradecimento ao Prof. Dr. Francisco Benjamin de Souza Neto, que soube me ouvir e dar sugestões, no momento oportuno, para que eu chegasse ao primeiro esboço do tema deste trabalho e à orientadora que me acompanhou.

Agradeço à Profa. Lygia pela sua orientação, estímulo e, sobretudo, pela sua criatividade intelectual provocadora.

RESUMO.

O tema central, focado nesta leitura do Mênon de Platão, é a relação entre *dóxa alethés* e opinião pública. São temas secundários, o ensino da virtude, o contexto político, as matemáticas e a *epistème* aplicada à política.

A questão nasce da pergunta inicial do diálogo sobre a maneira de adquirir a virtude. Mênon desejava a virtude tal como era concebida em seu meio: a glória, a fama, a boa reputação e, por conseguinte, o poder, ou seja, ele desejava a virtude política. O conturbado processo político da *polis* rumo à democratização, aliado à noção de virtude como fama, torna evidente a importância da dinamização da opinião pública na luta entre as facções e no reconhecimento da virtude política.

Platão admite essa condição da prática política. Segundo o Timeu, o único conhecimento possível do mundo dos sólidos é o conhecimento opiniático. A prática política se desenrola no mundo dos sólidos, portanto é guiada pela opinião. Porém, há opiniões que são verdadeiras e há opiniões que conduzem à aporia, além de serem fugidias, pois o objeto deste tipo de conhecimento são os sólidos, que estão no mundo do devir. O Timeu ensina que o demiurgo tem sempre opiniões verdadeiras sobre o mundo por ele ordenado, porque também repousa os olhos no que é sempre o mesmo, ou seja, ele tem a *episteme* do que é sempre. O rei-filósofo da República é o demiurgo da cidade; ele tem sempre opiniões verdadeiras na administração da *polis*, porque tem a *episteme*. Porém, Platão reconhece, na República, que a verdade conhecida pelo filósofo não pode se efetivar sem a anuência da opinião pública. Frequentemente, a opinião pública caminha para a aporia, mas não é impossível que chegue ao acerto. É possível conjugar verdade e política. Se a ciência filosófica estiver ausente, resta contar com a proteção divina, que é casual.

Sócrates propôs que seu interlocutor procurasse saber o que é a virtude em si. Em razão da aporia de Mênon, Sócrates ensinou o caminho da ciência pela teoria da reminiscência, que principia justamente pelo reconhecimento das aporias. Mênon, porém, não estava disposto a buscar a *episteme* do filósofo. O último argumento do diálogo conclui que a virtude é opinião verdadeira, que advém por um favor dos deuses. Trata-se de uma segunda via, mais apropriada a Mênon, para manter alguma articulação entre política e verdade. Antes de se despedir, Sócrates avisa Mênon que a investigação deve ser retomada do início.

Abstract

The central theme which has been put into focus by this reading of *Meno* is the relation between *dóxa alethés* and public opinion. The teaching of virtue, the public context, the mathematics and the *epistémé* applied to politics offer themselves as secondary themes.

The question emerges from the initial question of the dialog about how virtue can be acquired. Meno longed for the virtue as it was conceived within its medium: glory, fame, good reputation and, therefore, power; he desired, in other words, the political virtue. The disturbed political process of the *polis* towards democracy makes clear - together with virtue as fame - the importance of the dynamism of public opinion in the struggle between factions and within the acknowledgment of political virtue.

Plato acknowledges these conditions amongst practical politics. According to *Timaeus*, the only possible knowledge of the world of solids is the opinionated knowledge. The political practice develops itself within the world of solids, and is therefore guided by opinion. However, there are true opinions and opinions which take us to *aporia* and which are, moreover, quite fleeting - because their object are the solids, which found themselves within the world of becoming. *Timaeus* also teaches us that the demiurge has always true opinions about the world he has arranged - because he looks at that which never changes, i. e., he holds the *epistémé* of that which always is. The king-philosopher of the *Republic* is, so to say, the city's demiurge; he always has true opinions about the management of the *polis* - because he holds the *epistémé*. Nevertheless, Plato acknowledges in the *Republic* that the truth granted by the philosopher cannot accomplish itself without the consent of public opinion. Frequently, the public opinion leads to *aporia* but, on the other hand, is not impossible to it to succeed. It is possible to coordinate truth and politics. Without philosophical science, we can only rely on the divine protection, which happens to be fortuitous.

Socrates has put forth that his interlocutor should try to learn what virtue in itself is. Due to Meno's *aporia*, Socrates has taught the way to science through the theory of reminiscence, which sets off precisely from the recognition of the *aporia*. Meno, however, was not willing to search the philosophical *epistémé*. The last argument of the dialog ends up saying that virtue is the true opinion - which is granted by a favor of gods. It happens to be a second road - much more appropriated to Meno - in order to keep politics and truth well-connected. Before signing off, Socrates tells Meno that the search must be considered from the start.

PALAVRAS-CHAVE

Platão, Mênon, Opinião verdadeira, Opinião Pública, teoria política grega.

KEY WORD

Plato, Meno, True opinion, Public opinion, Greek political theory.

SUMÁRIO.

Dedicatória/ Agradecimentos..... I

Resumo..... II

Abstract..... III

Introdução..... 01

Capítulo I – O Contexto e a Herança10

1. O interesse de Mênon pela aquisição da virtude: as diferentes opiniões de seu tempo.....10
2. A tradição poética 19
 - 2.1. Homero: *areté* e fama.....19
 - 2.2. Píndaro e Theógnis: a reação da aristocracia ao poder da opinião pública democrática.....24
3. O poder da opinião pública na *polis* grega e a distinção entre conhecimento e opinião.....34
 - 3.1. A sofística e a filosofia diante do poder da opinião pública.....43
 - 3.2. Anitos e o tradicionalismo moral.....53
 - 3.3. A pergunta de Mênon nos diálogos anteriores: Górgias e Protágoras.....66

Capítulo II – O Encaminhamento do Diálogo.....79

1. Mênon, o interlocutor de Sócrates.....79
2. A divisão do diálogo.....91
 - 2.1. Primeira parte – *tí estin*.....94
 - 2.2. Segunda parte – *anamnésis*.....107
 - 2.3. Terceira parte – *orthé dóxa*.....118

Capítulo III – A Hipótese final do Mênon, a República e o Timeu.....128

1. Opinião verdadeira e conhecimento.....128
2. Opinião verdadeira e opinião pública..... 154

Conclusão.....170

Referências bibliográficas.....182

INTRODUÇÃO.

A pesquisa para este trabalho teve como objetivo entender e explicar porque Sócrates deixa Mênon com a noção de que a virtude política é opinião verdadeira. Tal entendimento exigiu a consideração de alguns aspectos do contexto histórico e a análise do encaminhamento do diálogo. As considerações históricas e a análise do diálogo conduziram à hipótese de que, no Mênon, a crítica socrática enfoca o poder da opinião pública na prática política existente, mais do que a crítica à sofística, enfocada preferencialmente em outros diálogos como o Górgias, o Protágoras e o Eutidemo.

A necessidade de contextualização histórica para a leitura do diálogo se impõe desde a pergunta inicial de Mênon, que revela o interesse do personagem em saber como se adquire a virtude política e, mais que isso, adianta várias hipóteses sobre como se dá sua aquisição: advém pelo ensino, pelo exercício ou por natureza. A hipótese da virtude por natureza será desconsiderada com uma certa ironia, pois a boa natureza, segundo Platão, apesar de não ser causa suficiente para a realização da virtude, é causa necessária. As outras hipóteses serão enfocadas a partir de uma questão outras vezes colocada: pode a virtude ser ensinada?

Assim, Mênon demonstra estar instruído sobre o que se diz a respeito do assunto de seu interesse. As opiniões sobre a natureza da virtude política, no final

do séc. V, encontram sua base na tradição poética que remonta a Homero e evolui através de Píndaro e Theógnis. A virtude sempre esteve condicionada ao reconhecimento do próprio mérito pelos outros, ou seja, o virtuoso era aquele que necessariamente tinha a fama (*kléos*), ou seja, gozava da boa opinião (*eudokímos* ou *éudoxos*) de um público sobre seus feitos. Assim, antes de ser explicitamente definida como um conhecimento intermediário entre a ignorância e a ciência por Platão, a *doxa* era a reputação (de ser justo ou admirável, por exemplo), inclusive em Platão, estando, assim, intimamente relacionada à noção de virtude.

A evolução entre Homero e o séc. V consistiu basicamente na mudança da noção de público, tendo como pano de fundo o conflito entre oligarcas e democratas, que se configurou na medida em que o *ethos* aristocrático necessitava ir se adaptando a um processo histórico de democratização em que o reconhecimento da virtude passou a depender cada vez mais da mobilização da opinião pública em um jogo político que envolvia todos aqueles que eram reconhecidos como cidadãos e não apenas os descendentes das antigas famílias aristocráticas. Uma lei de 451-450 determinava que eram cidadãos os homens nascidos de pai e mãe cidadãos, o que formava um corpo cívico bastante restrito, visto que excluía as mulheres, metecos e escravos, mas, de qualquer maneira, formava um grupo bem mais amplo do que aquele das famílias aristocráticas. A democratização não consistia na inclusão de um maior número de pessoas na vida política, mas na divisão mais igualitária de poder entre os cidadãos de tal forma que os cidadãos mais pobres – os zêugitas e os tetas – pudessem participar realmente do manejo dos negócios públicos. Sob Péricles a democracia se consolidou por medidas como a remuneração das funções públicas para facilitar a participação dos mais pobres e, sobretudo, pela subordinação da *Boulê*, que já não era um órgão aristocrático, como o conselho do Aerópago, à *Ekklesía*, da qual todos os cidadãos participavam. Essas medidas provocaram o enfraquecimento dos arcontes e estrategos. O conflito político entre oligarcas e democratas ainda não estava resolvido na passagem dos séculos V e IV. Havia pressões no sentido de incluir os metecos, ricos comerciantes, no corpo de cidadãos, em processo

semelhante ao ocorrido outrora, quando os nobres se viram obrigados a se aliarem aos artesãos enriquecidos pelo comércio e indústria. Porém, o conflito maior brotava do fato de um grupo de cidadãos mais ricos não se conformar com o poder soberano da *Ekklesia*. Os cidadãos mais ricos tinham mais encargos e, em contrapartida, acesso restrito a algumas magistraturas; no entanto, todos os magistrados, inclusive os arcontes e polemárcos, foram subordinados à *Ekklesia* e enfraquecidos. Assim, no séc. V, o público eram todos os cidadãos, ricos ou pobres. Esses cidadãos, segundo Finley, certamente eram mais informados e motivados que os cidadãos das democracias modernas e a opinião deles determinou, em Atenas, o destino das lideranças políticas e da própria cidade por mais de um século. Depois de Efiltes e Péricles, o acesso por sorteio ao Conselho dos Quinhentos e ao posto de jurado nos tribunais, inclusive dos cidadãos mais pobres, e a participação, incentivada pelos *misthói*, de todos os cidadãos nas Assembléias são fatores que ajudaram a consolidar, em um contexto democrático, o processo de laicização e publicidade das discussões em torno das questões políticas, iniciado desde o período arcaico.

A laicização e a publicidade permitiram que os princípios de ordenação da *polis* fossem problematizados pelo pensamento filosófico e pela sofística. Na verdade, concomitante com a abertura para o questionamento dos princípios políticos, havia um questionamento do próprio estatuto do conhecimento, implícito desde Homero, mas explicitado com a distinção entre conhecimento e opinião, feita pela primeira vez por Xenófanes e levada adiante por Parmênides. No entanto, essa classe de intelectuais - filósofos e sofistas - não era vista com bons olhos pela maioria dos cidadãos, que preferiam manter-se fiéis às tradições religiosas, porém sem levar às últimas consequências, na vida política, o caráter aristocrático das tradições mais antigas.

Assim, a questão de Mênon está no epicentro de uma disputa ideológica em que se pode identificar três tendências: a sofística, a filosofia e o

tradicionalismo moral dos democratas moderados, como Anitos, que disputavam com os oligarcas a herança da Constituição dos ancestrais.

As diferenças entre a filosofia e a sofística foram discutidas sob diferentes aspectos. Grosso modo e sob um aspecto, sofística e filosofia distinguem-se porque a primeira assume que todo conhecimento é opiniático, ou seja, que tudo é verdadeiro ou tudo é falso, o que é o mesmo; a segunda está convencida de que há uma verdade objetiva que merece ser investigada. A partir dessa diferença, sofistas e filósofos posicionam-se diante da opinião pública: os sofistas ensinam a arte de agradar e manipular a opinião pública e os filósofos apostam que a opinião pública se dobrará diante da autoridade da verdade objetiva, quando perceber os benefícios imediatos decorrentes dela. Anitos norteia-se pelos movimentos da opinião pública, acreditando que ela é portadora de uma verdade que ele não quer ver discutida, isto é, ele não quer ver a verdade ser negada pelos sofistas, nem ser colocada 'acima' das decisões da opinião pública pelos filósofos, pois em ambos os casos as opiniões políticas das facções não poderiam ser qualificadas como melhores ou piores, restando apenas o recurso à força por parte de cada uma delas.

Dessas questões brota a problemática do ensino da virtude política. Para Anitos, a opinião pública é soberana em um Estado que assume explicitamente funções pedagógicas, portanto ela mesma deve ser capaz de formar e reconhecer os homens *kaloi k'agathoi*. Um sofista como Protágoras concorda com isso, de tal forma que chega a ser apontado como o primeiro teórico da democracia, porém ele vai longe demais para os democratas, defensores das leis dos ancestrais, ao conceber que tudo é verdadeiro. A Protágoras e Cálicles, discípulo de Górgias que também relativiza a verdade, bem como a Mênon, Sócrates deixa o conselho de que se deve procurar uma medida à maneira dos geômetras, ou seja, uma medida que se impõe pelo cálculo das causas. Desta forma, Sócrates também fala mal, segundo Anitos, pois é impossível que a multidão faça esse tipo de investigação. Para Platão, a multidão pode apenas reconhecer os efeitos benéficos da

investigação da verdade e, mesmo assim, sob uma outra condição difícil de se efetivar, a saber: os resultados dessa investigação devem informar o exercício do poder e a definição das leis, ou seja, filosofia e poder devem estar perfeitamente articulados para que a multidão possa reconhecer no mundo sensível o resultado benéfico da ciência filosófica.

A evolução do poder da opinião pública, a definição da política como objeto de conhecimento opiniático, as divergências entre o filósofo e os sofistas e o debate entre eles sobre a natureza da virtude política e sobre a possibilidade de seu ensino, especialmente no Górgias e Protágoras, serão estudados na primeira parte deste trabalho.

Na segunda parte, o trabalho enfoca o encaminhamento do diálogo. Uma descrição da personalidade de Mênon segundo seus contemporâneos é de fundamental importância, visto que os diálogos platônicos evoluem em função da resistência ou permeabilidade do interlocutor ao *logos*. Mênon é visto como um exemplo de pessoa, cuja ambição pelo poder leva à desintegração moral. No diálogo de Platão, Mênon aparece também como uma pessoa essencialmente ambiciosa, porém seu retrato é pintado de forma mais amena, apesar de não contradizer a fama que o personagem já havia adquirido na ocasião em que o diálogo foi escrito; ele aparece como um jovem com possibilidades de êxito político que está sendo corrompido por um cego desejo de poder, mas não como aquele que já havia levado a termo seu trágico destino, tal como aparece em Xenofonte. Platão quer denunciar a causa da corrupção de Mênon no encaminhamento do diálogo, pois é a concepção política desse personagem, em conformidade com a prática existente, que determina o abandono da investigação do que é a virtude em si e do que é a ciência filosófica, o que revela o desprezo a um apelo da teoria a uma nova fundação para a ação política. Mênon dirige a discussão para o modo de efetivar a virtude política, ou seja, para o âmbito das coisas sólidas, cujo conhecimento é opiniático.

A análise do diálogo revela que ele se divide em três partes, cada uma delas decorrente da resistência de Mênon. Na primeira parte, Sócrates propõe que Mênon procure a definição de virtude. É necessário saber antes o que é a virtude para depois procurar suas qualidades, entre elas sua maneira de advir. Dada a dificuldade da exigência, Mênon resiste e exige que Sócrates demonstre como é possível vir a conhecer algo desconhecido.

Começa a segunda parte do diálogo, em que Sócrates demonstra que é possível vir a conhecer algo antes ignorado pela reminiscência. Sócrates, assim, mostra o caminho da ciência e como as primeiras opiniões verdadeiras brotam do reconhecimento das opiniões aporéticas através da verificação das conseqüências de uma hipótese. No caso do exercício feito com o escravo de Mênon, trata-se de uma hipótese geométrica e de conseqüências verificadas empiricamente. Isso quer dizer que o primeiro passo no método da ciência consiste no reconhecimento de aporias evidenciadas pela própria experiência sensível. Desde então, torna-se possível a formulação de opiniões verdadeiras, visto que se reconhece que as opiniões não são da mesma qualidade, mas há as opiniões aporéticas e as opiniões que se comprovam. Para tanto, Sócrates utiliza-se do método de investigação das matemáticas, ou seja, da demonstração indireta por hipóteses.

Mênon desconsidera a orientação dada por Sócrates, pois sua única urgência é saber como obter a virtude política, visto que solicita retornar à sua questão inicial. A terceira parte do diálogo é a verificação pelas conseqüências das seguintes hipóteses: se a virtude é ciência, então pode ser ensinada; se pode ser ensinada, então há professores de virtude. O raciocínio hipotético chega à uma conclusão negativa a partir da constatação de que não há professores de virtude. Esse raciocínio é problemático, porque o que é a ciência e qual é, conseqüentemente, o caminho para a sua aquisição, segundo a concepção socrática, é algo que os sofistas não admitem e que Mênon não pode compreender. Efetivamente, não há professores de virtude, porque o único professor de virtude seria aquele capaz de conduzir à ciência, ou seja, o filósofo;

porém, como o filósofo não é reconhecido pelo público em geral, sua atuação como educador, dentro do âmbito político, não se realiza. Na verdade, o raciocínio chega a uma conclusão negativa, porque o conceito de ciência permanece ambíguo e a concepção prática de seu ensino permanece confusa. Isso faz nascer uma nova aporia para Mênon que não distingue bem ciência e opinião. Como Mênon não quer enfrentar a aporia, o caminho da ciência e da aquisição da virtude em si é descartado, restando apenas aquilo que é do mundo da opinião.

O diálogo encerra-se com as seguintes hipóteses: a virtude política é opinião reta, pois Atenas conheceu estadistas que guiaram a *polis* com opiniões retas. Se a retidão da opinião não se origina da lembrança de princípios estáveis, conhecidos apenas pela ciência filosófica, então sua origem só poderia ter sido a proteção divina (*moira theia* – 99b-100b), visto que esses estadistas não receberam um ensino diferente daquele recebido por muito outros que não se destacaram pela virtude. Outra hipótese seria a de que os grandes governantes tiveram a sorte do acaso, mas se assim fosse, não seria correto admitir que existiram verdadeiros estadistas e que exista algo melhor ou pior em política. Essa hipótese seria a menos aceitável para os políticos atuantes, apesar de ter sido a opção de Mênon posteriormente.

Sócrates, porém, não poderia abandonar seu interlocutor com uma noção completamente equivocada da virtude política ou, pelo menos, sem nenhum progresso na investigação que lhe interessava.

Platão, em certo sentido, está de acordo com a afirmação de que a virtude política é opinião reta, pois aqui não se trata mais da virtude em si, mas da virtude política, reconhecida pela opinião pública em alguns políticos, como Péricles, por exemplo. Efetivamente, o mundo do devir, que é o âmbito da ação política, não é objeto de ciência, mas de conhecimento opiniático, como se verifica na República – 511 a – e no Timeu – 37b-c. O guia da ação política é a opinião, pois o conhecimento aplicado ao mundo do devir não é mais *episteme*.

No entanto, a opinião pode ser verdadeira ou aporética, e a opinião verdadeira, quando ocorre, é fugidia. Dada a importância da unidade da *polis* não é conveniente que as decisões políticas sejam conduzidas ao sabor do acaso. Platão busca escapar do acaso, fundamentando a verdade da opinião na ciência do filósofo, que se adquire a partir de uma investigação incessante de hipóteses, que acaba produzindo a rememoração de princípios hipotéticos anteriores, encadeados por um cálculo de causas.

A democratização da *polis* (Atenas) do final do séc. V e início do séc. IV era um fato consumado. Portanto, a opinião dos cidadãos reunidos na *ágora* era o fator fundamental do jogo político. São várias as referências à opinião pública ao longo do Mênon; algumas estrategicamente posicionadas: em 70a , há uma referência à boa fama dos tessálios; em 80 a , Mênon evoca a opinião pública contra Sócrates; em 90 b, Sócrates recebe Anitos retratando-o conforme a opinião da multidão dos atenienses.

Platão opõe-se à soberania da opinião pública, pois deve haver algo acima dela que lhe dê retidão. Porém, o filósofo não chega ao ponto de pretender que seja possível uma ordenação política, qualquer que seja o regime, sem a anuência da opinião pública. Na República, a partir da imagem dos marujos rebelados, Platão revela claramente sua preocupação com a possibilidade de convencer a opinião pública da bondade da constituição ali projetada – 488 a – 500 a.

Considerando a força da opinião pública na condução dos negócios políticos, Platão quer chamar a atenção ao fato de que a opinião não é verdadeira por si só. O grande desafio consiste em manter a adesão da opinião à verdade ou, em outros termos, em articular política e verdade. Para aqueles que não querem se empenhar na investigação da ciência filosófica, resta confiar na proteção divina, que, afinal, é o mesmo que confiar na sorte, não no acaso, pois os deuses orientam, e às vezes desorientam, por razões desconhecidas.

Segundo Xenofonte, Mênon orientou sua vida pela ambição do poder sem nenhuma integridade. Assim, Sócrates não abandonou Mênon, pois o deixou com uma orientação melhor do que aquela a qual ele tendia: o bom estadista deve procurar guiar-se por opiniões verdadeiras, ou seja, é possível fazer uma política que não seja pautada apenas pela verdade de fatos, mas também pela verdade de princípios semelhantes aos princípios geométricos. Porém, não foi possível fazer Mênon compreender que a opinião adere à verdade, quando há ciência. Fica a orientação e Mênon deve retomar a investigação da definição de virtude, ou seja, deve retomar o caminho da ciência. Por enquanto, resta a ele esperar uma especial proteção divina, o que não é muito apropriado aos democratas.

I – O CONTEXTO E A HERANÇA.

1. O INTERESSE DE MÊNON PELA AQUISIÇÃO DA VIRTUDE E AS DIFERENTES OPINIÕES DE SEU TEMPO.

O diálogo inicia-se com uma pergunta de Mênon que revela qual é o seu interesse: ele quer saber como se adquire a virtude. O Mênon não tem um preâmbulo, como aqueles de outros diálogos de Platão, em que é retratada uma cena da vida cotidiana a partir da qual há a problematização de algum valor aceito pela opinião comum.

O motivo dessa diferença poderia ser explicado a partir da suposição de que o Mênon é uma continuação do Protágoras e que o mesmo tema já havia sido explorado pelo estilo próprio dos preâmbulos de Platão. De qualquer forma, a pergunta de Mênon é um lugar comum que dispensa o apoio de uma introdução, ou melhor, a pergunta de Mênon e a referência à fama de sabedoria dos retóricos da Tessália é o preâmbulo, em estilo diferente, da pergunta que verdadeiramente inicia o diálogo – o que é a virtude? – e avança para o problema do conhecimento humano.

O interesse de Mênon pela aquisição da virtude não era algo excepcional, pois todos os jovens da elite desejavam a *areté*. Sua pergunta não decorre do fato de ser um jovem dotado de qualidades excepcionais e um elevado espírito filosófico.

Mênon não sabia exatamente o que queria do ponto de vista filosófico, na verdade ele nem sabia o que a filosofia poderia lhe oferecer. Mas estava claro para ele o que buscava do ponto de vista dos resultados práticos. Eis a pergunta: *"Podes dizer-me, Sócrates: a virtude é coisa que se ensina? Ou não é coisa que se ensina mas que se adquire pelo exercício? Ou nem coisa que se adquire pelo exercício nem coisa que se aprende, mas algo que advém aos homens por natureza ou por alguma outra maneira?"* (70a)¹

A pergunta revela que Mênon tinha conhecimento de diferentes respostas à pergunta sobre a origem da virtude nos homens. As diferentes hipóteses sobre a maneira de se adquirir a virtude, presentes na pergunta de Mênon, não foram, certamente, fruto de uma reflexão pessoal dele. Da mesma forma, o grande interesse pela questão não derivou da originalidade de seu espírito, pois o debate sobre esse assunto já estava instalado e atraía o interesse de grande número de pessoas. A noção de *areté*, transmitida pelos poetas, já era discutida com grande interesse pelos sofistas, pelos filósofos e pelos homens "honestos" ou de bem. O próprio diálogo faz referência a respostas dadas anteriormente à questão.

A compreensão do interesse de Mênon e, em geral, dos jovens das famílias aristocratas pela posse da *areté*, bem como a compreensão da importância dada às discussões em torno da aquisição da virtude em uma *polis* democratizada, depende da consideração do significado da palavra *areté*, cuja tradução pela palavra virtude, apesar de tradicional, apenas nos aproxima da significação antiga.

¹ Platão, *Mênon*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet; *Tradução e notas de Maura Iglésias*..

Areté era o mérito ou a qualidade pela qual algo ou alguém se tornava excelente. A *areté* era a excelência que distinguia os melhores (*aristoi*) em cada gênero de coisas. O termo aplicava-se, inclusive, a coisas inanimadas e a animais². No caso do ser humano, “a *areté*, se não é a própria *eudaimonia*, é no mínimo, a condição indispensável da vida eudaimônica, que talvez poderíamos entender, mais do que como a “vida feliz” (com nossas próprias conotações de “felicidade”), como a vida plenamente realizada”³. O significado de *areté*, portanto, era mais amplo que o significado do termo virtude em nossos tempos, pois as reflexões da própria filosofia clássica e da filosofia cristã carregaram o conceito com significados que não eram evidentes no mundo de Mênon.⁴

A realização de uma vida feliz era o que havia de mais desejável, porque era o que havia de melhor; aí estava a excelência. No entanto, a noção de excelência deixava aberta a discussão sobre o que era, mais precisamente, o melhor para o ser humano, ou seja, em que residia sua realização ou felicidade. Para a opinião comum dos cidadãos contemporâneos a Sócrates, *areté* era um conceito suficientemente frouxo para suscitar interpretações divergentes, o debate e a reflexão filosófica⁵, pois a *areté* - sendo a maneira pela qual se atingia a vida feliz, que era o bem mais desejável - era o maior dos poderes. Ora, esse poder estava ligado à vida política, visto que o cidadão grego tinha uma forte consciência de sua dependência em relação à polis. Para muitos, a *areté*, cuja dimensão

² Ilíada, XXIII,296 (sobre os cavalos dos generais); Heródoto III,106 (o algodão da terra dos indianos); Heródoto IV (sobre as terras da Líbia); Heródoto III, 88 (sobre os cavalos de Dareios)

³ Iglésias, Maura, in Mênon, nota 1 pág.113

⁴ Segundo Hegel, *Estética*, o espírito grego encontrou a maneira de se atingir o divino, ou seja, o verdadeiro bem em um equilíbrio entre o interior e o exterior e o cristianismo mergulhou radicalmente na interioridade humana. Joly, *Le Renversement Platonicien*, também identifica em Sócrates uma transposição da idéia religiosa de purificação para a interioridade humana, na medida em que exige procedimentos mentais e um exame interior em que a alma se concentra sobre si mesmo. Vernant, *Entre Mito e Política*, pág.169-187, observa que Platão coloca a alma no centro de sua concepção de identidade do indivíduo, porém essa alma não traduz a singularidade de nosso ser, pois “considerada como *daimon*, ela é impessoal ou suprapessoal, dentro de nós, ela está além de nós, visto que a sua função não é assegurar nossa particularidade de ser humano, e sim libertar-nos dela integrando-nos à ordem cósmica e divina”. A interioridade em Platão não é uma “consciência pessoal íntima”.

política era inquestionável, acabou sendo identificada com as várias formas de exercício de poder. Assim, as divergências em torno da verdadeira *areté* estavam ligadas às divergências em torno do que era verdadeiramente o poder (comando) e, estritamente no âmbito da política, as divergências estavam ligadas às lutas pelo poder entre as famílias aristocratas e, depois, entre oligarcas e democratas.

Segundo a opinião comum, a excelência ligava-se necessariamente às noções de beleza, de bondade, de sabedoria, de vantagem e de utilidade. Assim, a *areté* era desejada por todos aqueles que não estavam destinados à vida de escravo e tinham alguma ambição.

Em uma sociedade em que, desde muito tempo, o poder teocrático tinha sido abolido e que caminhava para uma ordenação em que os laços de sangue se tornavam cada vez menos importantes⁶, a excelência ou o mérito do indivíduo passou a depender cada vez mais do reconhecimento da opinião pública.

A diminuição da importância política dos laços de sangue foi uma consequência da perda do monopólio do poder pela aristocracia do período arcaico. Aos poucos, a elite política passou a se distinguir mais pela posse de riqueza, apesar do nome da família continuar a ser sempre um fator de distinção⁷. A elite política, depois de Péricles, era formada por ricos, sejam aristocratas ou não⁸. Vale frisar que um dos fenômenos mais notáveis da sociedade grega desde

⁵ A reflexão filosófica socrática, levada adiante por Platão, pretende justamente unificar as qualidades atribuídas à *areté* em torno de uma essência a ser identificada pela definição.

⁶ A reforma de Clístenes cristaliza essa tendência

⁷ Essa nova configuração do quadro da elite política transparece na fala do próprio Sócrates, que relaciona a boa fama (εὐδόκιμος) de Mênon com suas habilidades na equitação (habilidade tradicionalmente aristocrática) e com sua riqueza (70 a-b) e aborda Alcibíades lembrando que ele pode se vangloriar, entre outras coisas, de estar entre os mais ricos (104 c), porém aproveita para advertir que não cabe aos mais ricos, mas aos mais sábios, a tarefa de dar conselhos nas assembleias. Já Aristóteles não hesita em utilizar o critério da riqueza para distinguir as classes sociais. (*Política* 1279 b 6-40)

⁸ Aristóteles, *Constituição de Atenas*, “Então, enquanto Péricles esteve como líder do povo, as disposições do regime caminharam melhor; porém, com a sua morte, pioraram muito. Nesta ocasião, com efeito, pela primeira vez o povo adotou um líder que não gozava de boa reputação entre os cidadãos de respeito, ao passo que nas épocas anteriores apenas os cidadãos de respeito tinham levado a cabo práticas demagógicas.”

o séc. VII foi “o nascimento de uma classe média enriquecida pelo comércio e pela indústria”⁹, que, para horror de Theógnis, em certas ocasiões esteve unida à aristocracia, mas em outras ocasiões esteve mais próxima dos camponeses. Sem respeitar o critério da origem aristocrática ou não, pois agora a riqueza da burguesia opulenta é um fator de grande peso na vida política, a elite política se dividia em duas facções, sendo que a facção dominante aceitava a democracia e se propunha a dirigir o Estado junto com o “*demos*”, que aceitou essa oferta de bom grado¹⁰. A facção democrática dividia-se em duas: os radicais, do quais Trasíbulo, que propôs a inclusão do povo do Pireu no corpo de cidadãos, inclusive estrangeiros e escravos, após a vitória sobre a Tirania dos 30, é um bom exemplo; os moderados, liderados por Terâmenes, que defendiam uma democracia mais restrita do que a existente após a restauração democrática do final do séc. V.¹¹

A excelência era a glória, isto é, a boa fama. Ser καλός κ'αγαθός era alcançar seus objetivos e ter seu valor pessoal reconhecido pela admiração outros. Assim, na *polis* clássica, a *areté politiké* era condição da verdadeira excelência. Naquele contexto, era natural a aproximação entre virtude e política, pois a luta pelo reconhecimento do próprio valor não se dava mais, prioritariamente, no confronto guerreiro como no mundo homérico, mas no confronto político diante das assembléias, nos conselhos, nos tribunais, ou seja, diante da opinião pública.

⁹ Leveque, *A Aventura Grega*, pag 135.

¹⁰ Finley, *L'Invention de la Politique*, pag 61. Porém, é importante lembrar, a propósito da oposição entre uma elite política e o povo, que o próprio Finley faz a seguinte observação (*Démocratie Moderne et Démocratie Antique*, pag. 123): “Não teria sido fácil para um ateniense na antiguidade traçar esta linha de demarcação entre o “nós”, pessoas medianas, e eles, aquela elite governamental à qual se faz menção, muito freqüentemente, nas respostas dos nossos contemporâneos tocados pela apatia” A razão disso é que o *demos* significava tanto as classes inferiores, quanto o corpo de cidadãos como um todo. Entre os cidadãos, a maioria era proprietária de terras e as diferenças de riqueza não eram tão gritantes como em nosso mundo. Por outro lado, a formação política básica e outros fatores de homogeneidade da sociedade ateniense, ao lado da inexistência da pretensão do povo de construir uma nova ideologia, faz com que a opinião pública seja uma opinião compartilhada entre ricos e pobres e que ela possa ser tomada como o senso-comum da época. Finley (*idem*, pag 131) nota que os extremistas são os oligarcas e não o povo.

¹¹ Mossé, C., *Atenas: A História de uma Democracia*, pag. 77-82

Mênon desejava a excelência com intensidade. Ele queria ser bom, belo, sábio e tirar todas as vantagens possíveis da vida. Ele não queria questionar a noção tradicional de *arete*; ele queria estar seguro de poder possuí-la, ou seja, queria apenas estar seguro de que poderia tirar todo o proveito do que a vida oferecesse e de que seria reconhecido entre os outros pela sua superioridade invejável.

Os cidadãos da elite política, naturalmente, desejavam essa *areté* para si e para os seus filhos. Em consequência disso, estabeleceu-se um vínculo entre a *paidéia* grega e a *arete*. Esse vínculo foi se tornando mais problemático na medida em que as *poleis* abriram espaço para o debate dos valores e permitiram a um número maior de pessoas a participação na luta pelo reconhecimento da própria excelência¹². Acrescente-se a isso que a democracia grega, que abriu o espaço para o debate, caminhava entre o radicalismo e a ameaça de reação oligárquica na época de Platão, produzindo uma crise moral e institucional¹³. A crise tornava a opinião pública sobre o modelo de excelência e de virtude política mais instável e sujeita a todo tipo de manipulação, gerando uma certa insegurança moral.

No Mênon, Platão põe em discussão três tendências diferentes no que diz respeito à formação moral dos cidadãos e à concepção de *areté*, implicadas por uma noção de opinião e de opinião pública: a sofística (Górgias e Protágoras), o tradicionalismo moral comum dos οἱ πολλοί¹⁴ (Anitos e o próprio Mênon), muito próximo da noção de Estado pedagógico da moral aristocrática, que é o ponto de partida da reforma moral pretendida pela filosofia de Sócrates e Platão.

¹² Tal problemática será abordada mais detidamente adiante, a propósito das concepções de *arete* de Píndaro e Theógnis, segundo os quais sua aquisição está necessariamente atrelada ao nascimento em berço aristocrático.

¹³ Aos olhos do próprio Platão, o entesouramento de alguns e o mercenarismo era sintoma de uma crise moral, cf. Mossé, C., *Atenas: A História de uma Democracia*, pag 115. Essa crise das instituições generalizou-se, afetando a linguagem e a ciência, em razão da atuação dos sofistas, cf. Joly, *Le Renversement Platonicien*, pag.16

¹⁴ O termo designa tanto os cidadãos comuns, quanto a elite política que opta pelo regime democrático.

Em certos aspectos essenciais os democratas moderados eram muito parecidos com os oligarcas: defendiam a rígida restrição ao direito de cidadania e temiam uma reivindicação incontrolável de divisão de bens por parte dos pobres. Os oligarcas eram notáveis (*gnorimos*) associados em confrarias (*etaireías*), mas os notáveis que não estavam congregados em confrarias (os democratas moderados) diziam lutar pela constituição dos ancestrais (*patrion politeía* - Arist. AP, XXXIV,3). Assim, pensavam lutar pela verdadeira tradição. Efetivamente, no que dizia respeito à educação estavam mais de acordo com a tradição do que os oligarcas que, para reverterem os avanços do regime democrático, precisavam enfrentar a opinião comum sobre o processo de transmissão de valores de pai para filho, *paideia* tradicionalmente aceita, que já havia incorporado valores democráticos indesejáveis.

Assim a expressão 'tradicionalismo moral' aplicada aos democratas não se justifica para marcar uma oposição aos aristocratas em geral, visto que muitos democratas eram de famílias reconhecidamente aristocráticas; a expressão marca a oposição aos sofistas, cuja atuação era veementemente repudiada pela opinião comum, e àqueles oligarcas que não hesitaram em lançar mão dos recursos da sofística na disputa política. Anitos também era mais tradicionalista que os filósofos que sentiam a necessidade de encontrar fundamentos mais estáveis para a moral. Anitos era um democrata moderado, portanto era conservador também se comparado com os democratas radicais com tendências reformadoras, especialmente em relação ao estatuto do cidadão e à divisão dos bens.

O tradicionalismo moral é representado por Anitos, que entra inesperadamente no diálogo para dar ocasião à discussão da opinião comum sobre quem são os mestres das virtudes cívicas, a saber: todos os cidadãos de bem. Em sua passagem, Anitos expressa claramente sua profunda aversão pela corrente dos sofistas.

A atitude de Anitos é um exemplo do sentimento da elite democrática em relação aos sofista. A elite democrática não poderia estar em desacordo com o sentimento popular que é revelado no *Protágoras*, através do desagrado manifesto do porteiro da casa do aristocrata Callias com tamanha afluência de sofistas (314 c-d). O próprio Protágoras confirma o fato da opinião pública rejeitar os sofistas, quando considera ser mais sensato assumir publicamente que é um sofista diante dos homens poderosos, que não se deixam enganar e que fazem com que a multidão (οἱ πολλοί) cega repita o que dizem. Parece haver uma certa ambigüidade no relacionamento entre os sofistas e a opinião pública. Esse problema será retomado adiante.

As referências aos sofistas estão dispersas por todo o diálogo, pois eles são os interlocutores preferenciais de Sócrates, que menciona Górgias, a quem Mênon estava ligado, e Protágoras, assumido professor de virtude.

Essas tendências, apesar de divergentes, tinham como ponto de referência a herança da tradição poética. No diálogo são citados três poetas que foram os mediadores entre a tradição homérica e o mundo laicizado da *polis*, depois de Solon: Píndaro, Theógnis e Simônides de Ceos. Píndaro e Theógnis representam a moral aristocrática, que permanecerá como pano de fundo do debate entre a sofística e a opinião pública sobre a aquisição da *areté*, que no final do diálogo será vinculada ao favor divino.

Com a escolha dos personagens e dos nomes citados, Platão nos deu a pista do panorama do debate existente em torno da questão proposta por Mênon e da tradição herdada, que, em declínio, deveria ser reformada por um pensamento que fosse capaz de identificar com clareza os princípios de ordenação do mundo humano. Essa reestruturação exigia a retomada do antigo para que se pudesse “preparar mais seguramente, contra certos modos do dia e contra as verdades do momento, as verdades do futuro ainda não formuladas”.¹⁵

¹⁵ Joly, idem, pág. 377

A filosofia de Sócrates e Platão procurou identificar diferentes modos de conhecimento em vista de um conhecimento que fosse o meio termo entre as técnicas e a inspiração divina.¹⁶ A inspiração divina é um conhecimento que permanece exterior. Os poetas, dotados desse tipo de conhecimento, justificavam uma moralidade da exterioridade coincidentemente. Essa exterioridade moral fazia com que o poeta elaborasse um discurso de louvor¹⁷, ao qual os gêneros retóricos, depois, se adaptaram bem. Os sofistas mantiveram esse aspecto da moral aristocrática, ao contrário da filosofia de Sócrates e Platão, que procurou a interiorização “que permitisse passar da *timé* à *aidós*, da valentia à virtude, da beleza física à beleza moral, de uma aristocracia a uma outra e de um sistema de pensamento, onde os valores são de exterioridade a uma sistemática de valores de interioridade”.¹⁸

De uma forma geral, os posicionamentos diante do poder político da opinião pública dos cidadãos atenienses poderiam ser resumidos da seguinte maneira: os democratas defendiam a tradição desse poder e aderiam a ele sem maiores restrições, contra os oligarcas, que admitiam a existência desse poder, mas procuravam diminuí-lo pela mudança institucional ou pela manipulação dele através da retórica. Os sofistas partiam da constatação do fato de que a opinião dos cidadãos atenienses comuns era um poder instituído; não se opunham a essa situação, nem a defendiam, pois para eles pouco importava se a opinião dominante era da maioria ou da minoria, visto que a única coisa que diferencia uma opinião da outra é ser vitoriosa ou não. O filósofo pretendia ir além do mundo da opinião; sabia que poderia conseguir isso individualmente, mas não esperava que isso pudesse acontecer no mundo da política. Admitia, então, que o poder da opinião pública era um fator necessário na política, que não poderia ser

¹⁶ Meron, E. *Les idées Morales des Interlocuteur de Sócrates dans les Dialogues Platoniciens de Jeunesse*, pág.37. A autora observa que as tentativas de definir a poesia, a retórica e a política pela técnica artesanal ou pela revelação divina são desconcertantes.

¹⁷ Detienne, M. *Les Maîtres de Verité dans la Grèce Archaique*, pág. 20

desconsiderado. Para evitar o completo isolamento da vida política, o filósofo procurou aproximar a opinião da verdade, o que exigia a retomada da tradição para submetê-la à crítica .

2 A TRADIÇÃO POÉTICA.

2.1 HOMERO: *areté* e fama.

A *areté* era o tema essencial em que se fundamentava a formação do homem ideal desde Homero. O homem ideal era o *kalos k'agathos*, o *gentleman*, o cavalheiro que possuía a excelência do ser humano.

Em Homero, a *areté* era atributo próprio da nobreza¹⁹. A *areté* era a qualidade dos *aristoi* que eram aqueles que se distinguiam especialmente pelas suas aptidões na guerra: a força, a destreza, o heroísmo, o enfrentamento da morte. A *areté* não era possível aos homens comuns. Na assembléia do Canto II da *Ilíada*, o *démos* é representado por Tersites, “falante desmensurado”, cuja aparência física é repugnante.²⁰

A aristocracia guerreira não era composta de "combatentes selvagens, guerreiros pré-históricos"²¹. Neles havia um certo refinamento que implicava em qualidades morais além da força. O homem ideal homérico não era formado apenas por uma educação técnica de preceitos morais e práticos. Essa formação

¹⁸ Joly, op.cit. pág. 43. No entanto, Platão não se remete a uma teoria estetizante ao retirar a beleza da exterioridade dos valores aristocráticos. O bem e a verdade não se identificam com o prazer, mas permanecem uma realidade objetiva, que a arte deve saber imitar.

¹⁹ Jaeger, *Paideia*. Pág.19

²⁰ *Ilíada*, II, 190-220

²¹ Marrou, *História da Educação na Antigüidade*, pág. 20

tinha também um aspecto ético²², que consistia em um ideal de existência refinado que se expressava por palavras, revelando a nobreza de espírito própria da aristocracia. Assim, obviamente, os cavaleiros (*koûroi*) deviam receber uma cuidadosa educação para que pudessem se distinguir pela *areté*. Um ideal mais refinado de homem requereu um programa de formação mais elaborado.

A *areté* realizava-se de modo exemplar no herói que deveria "ser sempre o melhor e conservar-se superior aos outros"²³. Isso significa que a *areté* estava ligada a um sentimento de dever e à honra, ou altivez (*megalopsyquia*), reconhecida pelo elogio da própria excelência.

A glória (*κλέος*²⁴) era inseparável da *areté*. A conquista da *areté* era um fato inquestionável, se houvesse o reconhecimento do poeta e, conseqüentemente, o reconhecimento público. Na *Ilíada*²⁵, a glória vem acompanhada várias vezes do adjetivo 'irrepreensível' (*ἀμύμων*), que reforça a idéia de que havia preocupação com a imagem projetada para o público. O reconhecimento era a honra (*timé*), que assegurava a própria *areté*. O elogio e a reprovação (*ἔπαινος* e *ψόγος*) eram a fonte da honra e da desonra.²⁶

A luta pelo reconhecimento do próprio valor supunha o enfrentamento da morte.²⁷ O herói temia mais a desonra do que a própria morte. Assim, ele era o homem consciente de sua liberdade conforme a dialética do senhor e do escravo de Hegel. "A cada gesto, a cada golpe o guerreiro conta comover os deuses,

²² idem, pág.25

²³ *Ilíada*, IV,208. Glaucon: "Ele me enviou a Tróia, recomendando vivamente ser sempre excelente e superior aos outros, não desonrar a estirpe de meus pais, que foram muito melhores.

²⁴ *Κλέος* é glória, porque antes é barulho, ruído, que pode ser tanto das armas como de um corpo que cai. O barulho é algo que necessariamente chama a atenção dos outros.

²⁵ *Ilíada* V,166-172. *Ἀμύμων* é a negação da idéia significada pelo verbo *μωμάομαι* que é escarnecer, zombar.

²⁶ Arist. Et. Nic. 1095b,26 e 1109b, 30

²⁷ Segundo Hannah Arendt (*Entre o Passado e o Futuro*), os gregos são motivados desde o princípio pelo desejo da imortalidade da natureza e dos deuses. Através da poesia, que louva as façanhas heróicas, é conquistada a imortalidade da fama. A grandeza é a permanência, porém há um paradoxo na medida em que "a grandeza humana é vista nas mais furtivas e menos duradouras

transformar-se em suporte do desejo deles”.²⁸ Ser reconhecido pelos deuses significava ser reconhecido pelos outros heróis. O homem ideal de Homero (καλός κ'αγαθός) era antes de tudo καλός; ele possuía a beleza no sentido normativo, é a imagem do ideal. A *areté* era a capacidade de se apropriar da beleza.²⁹ Nenhum conflito deveria ser evitado para atingir esse objetivo.

O herói era o modelo a ser admirado; da mesma forma, era exemplar a maneira pela qual ele adquiria a virtude: o herói homérico adquiria a virtude graças "aos conselhos e aos exemplos de um mais velho a quem tinha sido confiado em vista de sua formação"³⁰.

Quirão e Fenix aparecem na Ilíada como modelos de educadores³¹. Ambos são mestres de Aquiles, o grande herói da guerra de Tróia. Quirão é o centauro que ensina várias artes. Fênix é aquele que, conduzindo Aquiles desde a infância, o ensina a ser um homem de espírito (orador que sabe usar a palavra) e um homem de ação (realizador de façanhas).

Fênix identifica-se claramente como um mestre de virtude, quando enfatiza a sua importância como educador para comover o coração de Aquiles: "E eu te fiz tão grande quanto tu és, Aquiles semelhante a um deus, amando-te de coração"³². A semelhança de Aquiles a um deus tornou-se realidade graças aos ensinamentos de seu velho preceptor.

Pesava sobre Aquiles uma *moira*, ou seja, havia um destino traçado pelos deuses; ele estava destinado a desempenhar um papel importante no mundo do

atitudes dos homens" (pág. 75). De qualquer forma, esse anseio pela imortalidade faz com que a glória da façanha valha mais do que a vida mortal.

²⁸ Rodrigues, A.M. *As Utopias Gregas*, pág. 67

²⁹ Jaeger, op. cit. pág. 17 e 25. Meron, op. cit. pag 24, insiste que καλόν, quando vem acompanhado de ἀγαθόν com o sentido de sucesso, significa o que é invejável ou o que suscita admiração. Ver abaixo.

³⁰ Marrou, op. cit., pág. 25

³¹ idem, pag 23.

³² Ilíada, IX, 485

homens e a morrer jovem. No entanto, coube a ele realizar essa *moira* com excelência; essa realização ele deveu, certamente, a seus formadores, Quirão e Fênix. Em conformidade com um destino imposto pelos deuses, Aquiles aprendeu a ser excelente com os mais velhos. Porém, mesmo assim, a ênfase era colocada nos dotes naturais e não na prática ou esforço pessoal.

Aquiles seguiu seu destino para ser o vencedor e o primeiro dos homens na realização da façanha. Movido pela aspiração à grandeza (*megalopsyquia*), ele tornou-se um herói para ser imitado pela posteridade. Ele encarnava o ideal da *areté*, porque era *kalos k'agathos*. Ele era belo porque era admirável aos olhos dos outros e bom porque soube realizar o que era melhor para si mesmo, através da bravura, da habilidade e da astúcia. De fato, na *Ilíada* I, é evidente a importância dada ao reconhecimento público do próprio valor, quando Aquiles se indigna contra os gregos por considerar que eles não reconhecem suas façanhas. Evelyn Meron³³ observa que o sentido de *agathon*, na cultura grega, é reflexivo (o bom é o que está a serviço de si mesmo). Não é o mesmo sentido moderno de bondade, que é transitivo (bom é estar a serviço do outro).

O próprio Platão apontou Homero como o mentor do projeto educacional para a posteridade pela imortalização do herói na poesia³⁴. Mesmo os heróis homéricos aprenderam seguindo modelos idealizados de uma *areté* heróica. O exemplo heróico (*paradeigma*) era o fundamento da pedagogia homérica.

Segundo Meron, a moral grega da época de Sócrates e Platão permanece com o essencial da noção de *kalokagathia* de Homero. *Agathon* é o sucesso ou utilidade pessoal³⁵. *Kalon*, quando acompanhado de *agathon*, é o invejável ou o que suscita a admiração dos outros³⁶.

³³ Meron, op.cit., pág. 20.

³⁴ Fedro, 245 a; Rep. 606 c.

³⁵ Meron, op. cit. pág.25. Sobre o significado dos termos *kalon* e *agathon* a autora diz: “ O primeiro (*agathon*) designa os interesses pessoais do sujeito moral; tão variadas quanto possam ser as maneiras de compreender esses interesses, resta que o princípio de interesse pessoal é

A autora demonstra a permanência dessas noções morais de Homero através das idéias morais dos interlocutores de Sócrates. Em Lísias (206 b), o *agathos poiotes* é mais um elogio do agente do que da ação. No Górgias (506 d), Sócrates diz que o bem torna bom aquele que goza desse bem. No Alcíbiades (115 a-b), *agathon* designa as ações úteis aos sujeitos.

No Mênon³⁷, essa idéia de uma moral centrada no interesse próprio aparece claramente e se vincula explicitamente a noção de *areté*: “— Agora: é por meio da virtude que somos bons (καὶ μὴν ἀρετῇ γέσμεν ἀγαθοί;)? — É. — E se somos bons, obtemos vantagens (ὠφέλιμα), pois tudo que é bom é vantajoso também, não é?”. (87 d-e) Essa passagem revela que Sócrates não desconsidera a idéia de *agathon* como o vantajoso e útil para si mesmo. Se é pela *areté* que alguém se torna *kalos k’agathos*, ou seja, alcança sua realização (perfeição, excelência) pelo sucesso na aquisição do que é mais vantajoso para si e, conseqüentemente, pela obtenção da admiração dos outros, então deve estar na *areté* o saber do que é realmente útil e, conseqüentemente, admirável. Esse saber, porém, não é evidente³⁸; portanto a *areté* exige reflexão.

Os poemas homéricos já estavam acabados no final do séc. VIII ou início do séc. VII e a Grécia do período clássico se educou nessa tradição oral. O mundo descrito por Homero³⁹, o mundo do *ethos* aristocrático, já havia desaparecido, mas

suficientemente claro para constituir uma referência unívoca. É ele que representa o valor supremo, “o bem” a partir do qual se organiza todo o sistema moral”.

³⁶ Idem pág. 24. “O sucesso pessoal, *agathon* por definição, merece também, em um sentido, o epíteto *kalon*, pois ele suscita, forçosamente, a inveja e a admiração de outrem; admiração mais viva, quanto esse sucesso foi adquirido por uma grande luta”.

³⁷ Meron não menciona essa passagem, certamente porque não haveria necessidade de fazer um levantamento completo na obra de Platão para sustentar sua argumentação.

³⁸ Idem, pág. 27 “Mas na perspectiva egocêntrica, é preciso ter uma visão clara e distinta de seus interesses, visão revelada por um deus ou humanamente raciocinada, e uma visão clara dos meios para realizar esses interesses”. Meron observa que a opinião pública percebe que, muitas vezes, a escolha pelo *agathon* implica em sofrimento (*kakon*). Tal contradição revela uma visão pouco clara do que seja o próprio interesse. A percepção da dificuldade de um conhecimento seguro existe desde Homero, conforme cap. 3 deste trabalho.

³⁹ Austin, M e Vidal-Naquet (*Economia e Sociedade na Grécia Antiga*, pág. 45ss) situam o mundo descrito por Homero entre os séculos X e IX, apesar de ser uma descrição cheia de anacronismos

"sua representação ideal permaneceu incorporada na poesia e converteu-se em fundamento vivo de toda cultura helênica"⁴⁰. Por meio da expressão artística da poesia, o mundo grego encontrou um "*ethos*, um anseio espiritual, uma imagem de ser humano capaz de se tornar uma obrigação e um dever"⁴¹.

Havelock esclarece o que é a tradição poética no mundo grego, ressaltando a sua função pedagógica. Ele descreve a obra homérica como uma verdadeira enciclopédia com tessitura didática, que dispõe quanto às leis e aos hábitos. Assim, a poesia não era vista apenas em sua dimensão estética, mas como um conjunto de orientações éticas, políticas, históricas e tecnológicas que "desfrutava de um caráter institucional na sociedade grega"⁴².

2.2 PÍNDARO E THEÓGNIS: a reação da aristocracia ao poder da opinião pública democrática.

Homero foi, sem dúvida, o pai da cultura grega; sua poesia estabeleceu o horizonte cultural no qual os indivíduos e as cidades encontraram os conteúdos para a formação de identidade. No entanto, no Mênnon, Sócrates cita outros poetas posteriores que estavam mais próximos do problema central do diálogo, que é a noção de virtude política frente à crise do regime aristocrático e gestação de uma democracia: Píndaro e Theógnis.

em que se misturam reminiscências micênicas transmitidas por uma tradição de poesia oral. Esse período é anterior ao aparecimento da *polis* no sentido clássico. "...o papel essencial, no mundo homérico é desempenhado pelo *oikos* aristocrático. Os grandes heróis ocupam o primeiro plano e agem habitualmente por conta própria, como se a comunidade não existisse"(pág.50). No entanto, já há um certo sentimento de comunidade e um conflito latente com as aspirações dos heróis.

⁴⁰ Jaeger, op. cit. pág. 46

⁴¹ Idem, pág. 44

⁴² Havelock, E., *Prefácio a Platão*, pág. 45

Píndaro é citado quando os interlocutores procuravam uma definição de cor para servir de paradigma à definição de virtude (76d). Ali, Sócrates apenas utilizou uma expressão de efeito do poeta, como se preparasse o apelo à sua autoridade para sustentar, logo adiante, algo mais relevante: a teoria da reminiscência (81b-c). Theógnis é citado como exemplo de dúvida da opinião comum quanto a possibilidade de formação de homens bons (*esthloi, agathoi*)(95d-96a).

Curiosamente, a citação de Theógnis, poeta do *ethos* aristocrático, vem logo após a saída de Anitos e a confissão de Mênon de que ninguém está muito seguro a respeito de quem são, efetivamente, os mestres de virtude. Cabe notar que tal encaminhamento revela que, para Platão, tanto a perspectiva democrática, quanto a aristocrática não têm uma resposta satisfatória ao problema da aquisição e do reconhecimento da virtude política.

Jaeger⁴³ apresenta Píndaro e Theógnis como os poetas que lutaram, na transição do séc. VI para o séc. V, contra o enfraquecimento do *ethos* aristocrático herdado da mais antiga tradição. Esses poetas eram os defensores de uma classe social que se sentia ameaçada política e intelectualmente.

A ameaça política sentida pela aristocracia remonta à Idade das trevas, pois Homero retratava um estilo de vida aristocrático em que o herói agia por conta própria, dando pouca importância à sanção da comunidade⁴⁴, motivado por reminiscências de um passado glorioso (o mundo micênico). No entanto os reis homéricos não eram o *wanax* micênico, pois não havia mais um único rei, mas muitos reis (*basileis*) e a divisão do poder tornava-os mais fracos. Além disso, os heróis homéricos não tinham a garantia de que haveriam de suceder os pais, conforme o exemplo de Telêmaco. Assim, o herói deveria confirmar seu domínio através de seus méritos pessoais e através do exercício da generosidade.⁴⁵

⁴³ Jaeger, op. cit. pág. 159ss

⁴⁴ Mais na Ilíada do que na Odisséia, conf. Austin e Vidal-Naquet, op. cit. , pág. 49

⁴⁵ Mossé, C e Schnapp, A., *Síntese da História Grega*, pág. 134. A autoras observam que o exercício competitivo de generosidade através da distribuição de terras para atrair aliados pode ter

Mesmo estando Homero a serviço do restrito círculo de aristocratas, em sua obra “o povo já existe, mesmo sob a forma ridícula de Tersites, o corcunda; a assembléia dos homens armados tem um opinião a dar sobre a forma de conduzir a guerra e a falange; essa formação militar típica de um agrupamento de cidadãos já se desenhou por trás dos magníficos duelos de heróis”⁴⁶

Havia ainda uma evidente desigualdade entre os aristocratas e o povo. Na assembléia convocada em razão do desejo de Agamênon de abandonar a guerra, Ulisses dirige-se aos aristocratas com palavras brandas e ao *demos* com rispidez. Ulisses bate em Tersites violentamente com seu cetro. Os aqueus aprovaram a atitude de Ulisses, portanto admitiam que Tersites estava contra as normas. De fato, Tersites era uma ameaça, pois sabia falar bem ao público. A habilidade oratória era uma ameaça, porque os generais promoviam a mobilização militar do *demos* através de discursos. É preciso, por exemplo, que Ulisses e Nestor discurssem e que Agamênon, convencido por eles, lance um grito de guerra.⁴⁷

A desigualdade entre os aristocratas e o povo nunca desapareceu, no entanto diminuiu consideravelmente ao longo do período arcaico. Desde o período homérico, o exercício e a manutenção do poder exigiam alguma distribuição de bens, especialmente a distribuição de terras, ou seja, as famílias aristocráticas dependiam da sua capacidade de mobilizar politicamente o *demos*.

No período arcaico três fatores favoreceram a diminuição da diferença entre as classes, ameaçando cada vez mais os privilégios exclusivos da aristocracia: a crise agrária, a revolução hoplita e a invenção da moeda.⁴⁸

sido um elemento decisivo para a formação da *polis*. De fato, isto explica a preocupação de Solon com a divisão de terras, pois ele não poderia conceber esta solução a partir do nada. Clístenes radicalizou, utilizando o mesmo recurso para tentar anular o poder das famílias aristocráticas. Já no séc. V, Péricles conquistou grande poder em razão do artifício político do exercício da generosidade para com os pobres, inclusive lançando mão de recursos particulares.

⁴⁶ Idem, pag 153

⁴⁷ Trabuși, J. A.D. *Ensaio sobre a Mobilização política na Grécia Antiga*, pág. 31.

⁴⁸ MosseC. E Schnapp A, op. cit pag 183-189.

A crise agrária foi uma consequência do crescimento demográfico e da partilha das terras.⁴⁹ Houve empobrecimento, redução à escravidão e risco de *stasis*.⁵⁰ Buscou-se a solução dessa crise através da colonização, que haveria de favorecer também o desenvolvimento do comércio, além de diminuir a pressão pela partilha de terras. Outra solução foi a melhoria do estatuto do camponês e a partilha de terras, em geral, pela força dos tiranos⁵¹. A reivindicação de distribuição das terras transformou-se em um verdadeiro *slogan*⁵²

A revolução hoplita foi uma experiência de maior igualdade entre os membros da falange. A crescente importância dos hoplitas tendia a excluir a façanha individual do herói homérico das práticas de guerra; importava mais a disciplina de permanecer em seu lugar nas fileiras. Fenômeno semelhante ocorreu na marinha, pois novas técnicas de construção de navios permitiu que ele se tornassem mais ágeis e fossem remados por até 50 marinheiros. Com essas mudanças, a função guerreira deixou de ser privilégio da aristocracia; isso proporcionou a participação de um número maior de pessoas na partilha do espólio de guerra. A participação dos cidadãos mais pobres na defesa da cidade, combinada com seu empobrecimento para além do aceitável foi a causa principal do surgimento da consciência da necessidade e possibilidade de participação política dessa classe de cidadãos.

A moeda foi inventada no séc. VII como instrumento comercial, mas também como instrumento para a normatização do justo equilíbrio entre os

⁴⁹ Outras hipóteses foram levantadas: a substituição das culturas cerealíferas pelas arborícolas não pode ser acompanhada pelos pequenos proprietários, pois era necessário esperar cerca de dez anos para que as plantações de oliveiras ou vinhas dessem resultados. Além disso, após a colonização de outras regiões, o trigo cultivado pelos pequenos proprietários com grande dificuldade não podia enfrentar a concorrência do trigo vindo das colônias. Cf. Leveque, pag. 134.

⁵⁰ Hesíodo em *Os Trabalhos e os Dias* retrata esse contexto revelando as preocupações e dificuldades daqueles que trabalhavam no campo, bem como a tensão já existente entre os camponeses e a aristocracia, “reis comedores de presentes”.

⁵¹ Austin, M. e Vidal-Naquet, op.cit. pag.80: “No século VII, o tirano faz igualmente a sua aparição na história grega. As causas da tirania variam de local para local; mas quase sempre a tirania tem um caráter antiaristocrático: trata-se de eliminar as querelas das facções aristocráticas, de reprimir a rapacidade e a ostentação da aristocracia, de favorecer a ascensão na *polis* das classes inferiores sobre as quais se apoia o tirano”.

membros da comunidade⁵³; No começo essa segunda função da moeda era mais relevante, pois só foi utilizada como instrumento normal de troca no Egeu a partir do séc. VI. A moeda facilitou o surgimento de uma classe de novos ricos – comerciantes e artesãos – cuja riqueza era mobiliária, ao lado da aristocracia, cuja riqueza era predial.⁵⁴ Os novos ricos, em breve, estariam ávidos de arrancar o poder político à velha aristocracia. Ameaçada politicamente, a aristocracia se defendeu através de Theógnis e Píndaro, que se encarregaram de propagandear a idéia de que o nascimento, se não é condição suficiente, é condição necessária para a *areté*.

A ameaça intelectual foi identificada na influência de um novo modo de pensar que veio da cultura jônica. Do ponto de vista ético, Xenófanes de Cólofon pode ser considerado o protagonista dessa ameaça. Ele não rompeu com a linguagem para expressar o conflito entre a velha tradição aristocrática e a nova formação implicada pela filosofia jônica, provavelmente por causa da força educativa da poesia, especialmente dentro do próprio círculo aristocrático.

Não se pode dizer que a filosofia jônica tenha sido uma ideologia democratizante, apesar de ter sido resultado de um processo histórico que caminhava na direção da democratização. A filosofia não era menos elitista que a poesia, mas trazia a diferença de ser teoricamente aberta às pessoas que não eram de famílias descendentes dos grandes heróis e deuses cantados pela poesia. Com Xenófanes, foram acrescentados outros critérios de distinção que colocavam a ascendência ilustre em segundo plano⁵⁵. Historicamente, os antigos

⁵² Austin, M e Vidal-Naquet, op.cit. pág. 80

⁵³ Uma idéia de justiça normatizadora permite avaliar se a conduta do chefe é boa ou ruim, o que limita bastante seu poder.

⁵⁴ Mossé e Schnapp, op. cit. pag 188, observam que a moeda não gerou a crise, mas ajudou a moldar a fisionomia que o mundo grego teria após sair da crise.

⁵⁵ A escola pitagórica foi um exemplo de outro tipo de elitismo, pois o acesso às verdades mais caras e elevadas exigia uma iniciação através de uma ascese em torno de valores estranhos à ética aristocrática. No período clássico, qualquer um tinha acesso à iniciação aos mistérios de Elêusis. Sócrates, por sua vez, insiste em rejeitar a riqueza como critério de distinção e não admite o nome de família como critério suficiente de distinção. Ele mesmo não se distinguia por esses critérios.

valores da aristocracia não eram mais suficientes para distingui-la. Um número cada vez maior de pessoas passou a ter acesso à riqueza e, inclusive, ao exercício da equitação, que era um privilégio da aristocracia. O louvor heróico e a memória de uma ascendência divina podiam ser obtidos pelos novos ricos através do pagamento de algum poeta como Simônides de Céos.

Xenófanés atacou o antropomorfismo e o politeísmo de Hesíodo e Homero⁵⁶. Ele repudiou o retrato deturpado dos deuses e as explicações fantásticas do fenômenos naturais em favor da verdade filosófica, cujo conhecimento seria a condição da verdadeira *areté*⁵⁷.

Assim, o ideal cavaleiresco foi substituído por um novo conceito de *areté*:

*"Mas se alguém obtivesse a vitória, ou pela rapidez dos pés,
ou pelo pentatlo, lá onde está o recinto de Zeus
perto das correntes de Pisa em Olímpia, ou na luta,
ou mesmo no penoso combate do pugilato,
ou na rude disputa a que chamam pancrácio,
os cidadãos o veriam mais ilustre,
obteria nos jogos lugar de honra visível a todos,
receberia alimentos vindos dos recursos públicos
dados pela cidade e também dons que seriam seu tesouro.
Ainda que fosse com cavalos, tudo isso lhe caberia,
embora não fosse digno como eu, pois mais que a força física
de homens e de cavalos vale a minha sabedoria.
Ora, muito sem razão é esse costume, nem justo
é preferir a força física à boa sabedoria ."*⁵⁸

⁵⁶ Xenófanés, Frag. 10 e 11

⁵⁷ Jaeger, op. cit. pág. 148

⁵⁸ Xenófanés, frag. 2, 1-12

Xenófanes propôs uma nova *areté* baseada na formação espiritual (σοφία) e não mais nas virtudes agonísticas da vitória olímpica, tão exaltadas por Píndaro de Tebas, cujas “odes triunfais (ἐπινίκια) celebram o “valor” dos campeões da Grécia, como o aedo homérico celebrava a gesta dos heróis”⁵⁹. Na prática do atletismo era retomado o velho ideal homérico da *areté*, o ideal da emulação e da façanha, transposto da vida militar para a vida civil.

Píndaro retratou o mais alto ideal de homem criado pela aristocracia, elevando a perfeição humana possível acima do nível terreno e concedendo ao herói um status religioso.

Os heróis são homens de carne e osso, são humanos e morrem⁶⁰. Para Píndaro, o heroísmo se manifestava justamente no enfrentamento da morte, evitando a *hybris*. Mais depurado do ponto de vista ético, o herói deveria ser imortalizado pela poesia para servir de modelo. Sua virtude era a sua glória.⁶¹

Somente alguns poucos eleitos tinham os méritos excepcionais para se tornarem heróis. Os méritos dessa minoria eram hereditários e adquiridos. Eram hereditários porque os heróis vinham de boa estirpe, descendente dos deuses. Eram adquiridos porque “só é possível chegar à condição de herói depois de uma série de reencarnações sucessivas de temporadas nos dois mundos”⁶². Durante essas temporadas haveria o aperfeiçoamento das qualidades heróicas, por isso o

⁵⁹ Marrou, op. cit. pág. 70

⁶⁰ Alcmeon de Crotona, fr. 2: “Os homens morrem pela simples razão de não poderem juntar o começo e o fim”. Segundo Alcmeon, a alma é imortal por estar em um movimento contínuo como os astros celestes (Arist. De Anima A 2, 405 a 29). O fr. 2 sugere que o homem não pode reverter o processo de envelhecimento de seu corpo, assim, sendo a alma imortal, deve passar pela morte física, seguida da encarnação num novo corpo, *conf. Kirk, Raven e Schofield, Os Filósofos Pré-socráticos, pag 365*. Do ponto de vista ético (pitagórico), Alcmeon sugere que a imortalidade se assenta na integridade da alma, cujo movimento, circular como o movimento dos astros, une o princípio e o fim. Vê-se que se trata de uma solução para o problema da morte que vai além da solução tradicional que fundamenta a imortalidade em façanhas, ações humanas pouco duradouras, porém guardadas na memória pelo louvor dos poetas.

⁶¹ Píndaro, *Odes*, livro O,9,100-102, livro N,7,61-63

⁶² Portulas, J., *La Condition Héroïque et le Statut Religieux de La Louange*, pág.228

atleta, o poeta e o rei estariam na última temporada entre os vivos. Eles teriam se aproximado definitivamente do divino.

De qualquer maneira, a *areté* era considerada um dom divino: "bons e sábios os homens se tornam pelos deuses"⁶³. O herói possui uma sabedoria que nasce com ele; não é um saber adquirido por um aprendizado como o saber do cocheiro, do fabricante de navios, etc. Por isso, Guthrie faz o seguinte comentário: "...Píndaro, sem dúvida, agradou ao seu real patrono ao escrever que aquele que sabe por natureza é sábio (*sophos*), em contraste com os papagaios que falam e adquiriram seu conhecimento por aprendizado"⁶⁴. O próprio poeta apresentava sua fala como uma sabedoria religiosa, inspirada pelos deuses.

Em razão desse aspecto da consciência poética, Píndaro se opôs a Simônides de Ceos, que é, provavelmente, citado no Mênnon em 77b. Píndaro foi um mestre de verdade; apesar de receber pagamento pelos seus versos, ele não reconhecia as bases laicas e pragmáticas de sua inspiração. Simônides não tinha o mesmo tom religioso e não hesitava em problematizar o conceito de *areté*. "É ele o primeiro sofista"⁶⁵. No entanto, a resposta de Simônides à questão sobre a aquisição da virtude não foi muito diferente da resposta dos outros poetas. Sabemos pelo Protágoras que para Simônides é "difícil chegar a ser um homem de autêntica virtude"(339b), pois "só alcançam a *areté* aqueles a quem os deuses amam e enviam boa sorte"⁶⁶.

O problema da aquisição da virtude ocupa um lugar de maior importância na poesia de Theógnis. Ele se propôs ensinar o caminho da *areté* a Cirno a partir do que aprendeu dos nobres ainda criança: a nobreza vem do nascimento e se confirma pela conduta. Os pobres são maus (*kakoi*) e os nobres são bons (*agathoi*). A conduta virtuosa dos nobres depende do convívio com os nobres,

⁶³ Píndaro, *Olimpicas*, IX, 28-29

⁶⁴ Guthrie, *Os Sofistas*, pág. 32

⁶⁵ Jaeger, op. cit. pág. 178

⁶⁶ idem.

precavendo-se do convívio com as classes mais baixas; ela depende da imitação dos bons exemplos. Aqui, a honra e o prestígio concorrem com a fortuna como verdadeiros sinais de virtude. A preocupação de Theógnis era que o reconhecimento não viesse apenas da posse de riquezas.

Essa idéia aparece logo no início das Elegias: "Permaneça sábio e não procure a honra, o prestígio, nem a fortuna em atos baixos ou injustos. Em seguida, guarda-te de freqüentar os maus, fique sempre junto aos bons(...) Pois é das pessoas virtuosas (*esthlô*) que tu aprenderás a virtude: mas se tu te misturares aos maus, tu perderás o espírito que é em ti."⁶⁷

Sócrates lembra outra passagem das Elegias no Mênôn (96a) em que Theógnis reconhece que ninguém pode se assegurar de que um jovem adquira e mantenha a virtude. O convívio com as pessoas de bem e os bons conselhos não bastam para o aprendizado da virtude:

"É mais fácil engendrar e nutrir um homem que gerar bons sentimentos nele: ninguém ainda se dedicou à obra de dar sabedoria (*sophron*) ao insensato e ao mau. Se os filhos de Asclépio (médicos) tivessem recebido da divindade o poder de curar a maldade e a perversão nos homens, que grandes benefícios tirariam! Se a razão (*noema*) fosse coisa que se pudesse produzir no homem, jamais o filho de um homem honesto, tendo dado atenção aos sábios discursos, tornar-se-ia mau. Jamais nossas lições farão de um mau um homem de bem."⁶⁸

Os cuidados com a formação de um jovem têm a finalidade de evitar a corrupção de seu espírito nobre. O educador não enobrece o espírito do

⁶⁷ Theógnis, *Elegias*, I, 29-37 Provavelmente, Theógnis tenha inspirado as *etairias* de aristocratas oligarcas do séc. V, pois a idéia de que uns não devem se misturar aos outros é bem apropriada ao espírito das *etairias*.

⁶⁸ *Elegias*, I, 429-438

educando, apenas o protege. Tal proteção é necessária porque é fácil fazer de um homem honesto um homem mau.⁶⁹

A virtude, enfim, era tomada como um dom divino que deveria ser cultivado pelo exercício da sábia razão que, por sua vez, também era uma dádiva divina. Esses dons eram privilégio de poucos: "Um bom gênio, Cirno, pode dar a riqueza mesmo a um homem perdido em vícios; mas poucos homens receberam a virtude na partilha (*moira*)"⁷⁰. Esses poucos encontram a medida da qual depende a conduta virtuosa pelo dom da sábia razão: "A sábia razão (*gnomen*), Cirno, é o que os deuses dão de mais precioso aos mortais; graças a ela, o homem obtém a medida (*peirata*) de todas as coisas"⁷¹. Essa razão deve ser cultivada, pois é preciso buscar conselho em uma reflexão profunda⁷² para não se perder o dom que vem de Zeus⁷³. Assim, mesmo afirmando que a maior virtude é a proteção dos deuses⁷⁴, Theógnis não suprimiu a responsabilidade do indivíduo, pois os deuses não dispensam complacentemente a honra ou algum bem preciosos: a glória tem o preço do esforço.⁷⁵

Theógnis reagiu a uma situação de empobrecimento de parte da nobreza e de surgimento de uma classe de plebeus ricos. Para essa classe emergente a *areté* era a riqueza. Diante desse quadro, Theógnis vinculou a verdadeira *areté* a uma riqueza interior que os emergentes não possuíam. Aconselhava os nobres a não misturarem o sangue com os plebeus, pois cabia a eles manter a pureza e confiar na justiça divina.

Theógnis e Píndaro tentaram reverter a evidente decadência da ética aristocrática em consequência do advento de uma nova organização social independente dos privilégios de sangue desde Sólon. A riqueza se impôs aos

⁶⁹ I, 576

⁷⁰ I, 148-149

⁷¹ I, 1172-1174

⁷² I, 1052

⁷³ I, I, 196

⁷⁴ I, 654

valores aristocráticos e, como não tem medida em si, deveria ser submetida a uma legislação, a uma organização judiciária. Os conflitos internos das *poleis* levaram a uma "reflexão moral e política de caráter laico".⁷⁶

Enfim, Píndaro e Theógnis representam a reação aristocrática a um processo em que o reconhecimento da virtude depende cada vez menos da distinção pelo nascimento e cada vez mais da riqueza e do reconhecimento de um público que vai além do círculo formado pelas famílias aristocráticas do período arcaico.

3. O PODER DA OPINIÃO PÚBLICA NA *POLIS* GREGA E A DISTINÇÃO ENTRE CONHECIMENTO E OPINIÃO.

No mundo grego do período arcaico, já não havia mais uma realeza, cujo poder pudesse ordenar e unificar os valores.⁷⁷ A ausência de um poder centralizador abriu espaço para o espírito de concorrência e para as rivalidades. No entanto, os gregos jamais perderam o sentimento de dependência em relação à comunidade, cuja sobrevivência, por sua vez, dependia da preservação de sua unidade⁷⁸.

⁷⁵ I, 463-464

⁷⁶ Vernant, *As Origens do Pensamento Grego*, pág. 48

⁷⁷ idem, pág. 18. Vernant descreve o poder do *anax*, que centralizava um poder mais do que humano no período micênico.

⁷⁸ No quadro, traçado acima, de crise da aristocracia, uma família aristocrata era uma ameaça para outra e todas sentiam-se ameaçadas pelos novos ricos. Cada facção procurava se impor às outras por uma força a mais conferida pelo apoio popular. Assim, a preservação da unidade da *polis* e a sua força exigiam uma ação política que envolvesse o *demos*, tão interessado na sobrevivência da polis, quanto a elite política.

Assim, o conflito político era alimentado pela possibilidade de diferentes concepções do que é melhor para a cidade e para o indivíduo. Isso quer dizer que não havia uma concepção hegemônica, capaz de se impor definitivamente pela persuasão; da diversidade e da contradição nasceu a necessidade da reflexão. Se havia uma reflexão, então havia uma revisão do que se conhece do mundo e, conseqüentemente, uma revisão do modo como se chega a esse conhecimento.

Segundo Edward Hussey, o conhecimento humano seguro era um problema para os gregos desde Homero.⁷⁹ Não havia um ceticismo quanto à estrutura do mundo, mas quanto à possibilidade de conhecimento humano seguro dessa estrutura. Os deuses conhecem com segurança e podem transmitir esse conhecimento aos homens, através das Musas. No entanto, as Musas podem decepcionar e, por isso, os homens precisam de algum controle do sentido da mensagem divina⁸⁰. Esse controle é possível através da memória coletiva ou individual de experiências diretas do passado⁸¹. Assim, uma opinião coletiva sobre o passado ou uma opinião sobre qualquer conduta tradicionalmente aceita, já tendo ela mesma um passado, eram importantes pontos de referência

Por trás dessa preocupação com o conhecimento do que é melhor estava o instável processo – tão característico das *poleis* gregas – de formação da opinião pública e a experiência comprovada de que o *demos* mudava de opinião com facilidade.

⁷⁹ Hussey, E., *The Beginning of Epistemology: from Homer to Philolaus*, in Everon, Stephen, *Epistemology*, pág. 12: “For human beings, the contrast between divine and human knowledge, and the possibility of deception by the gods, is obviously discouraging. The Homeric characters not do take all appearances at face value, and remind themselves and others that about many things they cannot know for certain”.

⁸⁰ A mesma concepção encontra-se em Hesíodo, *Teogonia*, vv 27-28 (Trad. Jaa Torrano): “sabemos muitas mentiras dizer símeis (*homoia*) aos fatos / e sabemos, se queremos, dar a ouvir revelações (*alétheia*).” J. Torrano observa, em estudo introdutório à citada tradução que “a Memória gerou as Musas também como esquecimento (“para oblvio de males e pausa de aflições”, v.55), pág.27

⁸¹ Hussey, E., op. cit. pág. 16: “The necessary condition for knowledge include not justified true belief, but verifiability by means of the appeal to personal or collective experience.”

A ausência de um poder centralizador implicava na preeminência da palavra como instrumento de poder. Os “ditos” sagrados do rei foram substituídos pela “palavra que não era mais o termo ritual, a fórmula justa, mas o debate contraditório, a discussão, a argumentação”.⁸²

Vernant chama a atenção para a publicidade dessas discussões e dos processos de tomada de decisões em torno de assuntos de interesse público. Ora, essa publicidade das discussões forma uma opinião pública diferente daquela formada pela atuação dos aedos, cujo discurso se origina de um contexto de descoberta e de um processo de elaboração misteriosos, que fogem completamente do controle público.

A publicidade maior deu ao *demos* o “acesso ao mundo espiritual” e, por conseguinte, um peso político muito maior à opinião pública, que passou a acompanhar o processo de tomada de decisão, adquirindo consciência do jogo de forças, das divergências de interpretação da realidade e das divergências de interesses que estavam por trás das decisões políticas. Assim, bem informada, ela podia exigir uma prestação de contas das pessoas certas. A partir daí, as criações do espírito “já não se impunham pela força de um prestígio pessoal ou religioso; deviam mostrar sua retidão por processos de ordem dialética”.⁸³

Isso quer dizer que o prestígio pessoal dependia diretamente da anuência de uma opinião pública cada vez mais informada sobre os interesses particulares em conflito e atenta ao que lhe era mais vantajoso. Cumpre notar, porém, que somente alguns tinham possibilidade de conquistar a anuência popular. O domínio da retórica era da maior importância na luta pelo prestígio político. No entanto, não se pode esquecer que o prestígio dependia de um modo de vida próprio das famílias aristocráticas e, especialmente, da posse da riqueza, visto que a *leitourgia* – financiamento das cerimônias religiosas, da frota, etc – ficava a cargo dos ricos.

⁸² Vernant, op. cit. pág. 34

⁸³ idem, pág. 36

Finley avalia a importância da riqueza na vida política nos seguintes termos: “É um fato estabelecido que durante toda a era das cidades-estado, a direção dos negócios públicos era monopólio dos cidadãos ricos; eu já apresentei elementos para a explicação desse fenômeno. Havia razões psicológicas ligadas à natureza da sociedade tradicionalmente hierarquizada com sua ideologia do *nomos* e do *mos majorum* firmemente desenvolvida. Havia também fortes razões financeiras: os ricos suportavam tudo que, nas despesas da administração e da guerra não podia ser transferido para os povos e indivíduos conquistados; a munificência pública e privada torna-se, ao mesmo tempo, uma obrigação e algo útil para aqueles que quisessem dirigir o Estado”. Dessa forma, a “riqueza era inequivocamente admirada e motivo de jactância” e as benfeitorias eram conhecidas e comentadas por todos.⁸⁴

A consideração de vantagens materiais pelo cidadão em situação menos favorecida faz com que a riqueza vá se tornando um elemento de distinção cada vez mais importante. Os novos ricos não aristocratas entram na cena política e até mesmo os metecos ricos passam a sonhar com essa possibilidade. No jogo político, não bastava mais pertencer a uma família aristocrática com um passado mítico heróico. A opinião pública não podia mais ser persuadida apenas por um discurso mítico, que se impunha pela sua origem divina e misteriosa, pois ela era formada a partir de um confronto de opiniões que evidenciava a laicização dos discursos que originavam as decisões políticas. Porém, cumpre ressaltar que seria um exagero imaginar que houve uma laicização das discussões políticas como no mundo moderno ocidental. Os mitos continuavam fornecendo premissas para a argumentação e permeavam os discursos retóricos. As questões de Estado e as questões religiosas não se distinguiam; as cerimônias religiosas, administradas pelo Estado, eram verdadeiras festas cívicas. A unidade da *polis* assentava-se na homogeneidade étnica e religiosa da sociedade.⁸⁵

⁸⁴ Finley, *L'Invention de la Politique*, pág. 102.

⁸⁵ Segundo Finley, *Démocratie Antique et....*, com os revezes da Guerra do Peloponeso, o povo ateniense deu exemplos de seu apego à religião oficial: a assembléia aprovou a lei de Diopeithes que proibia o estudo da astronomia e a negação do sobrenatural, temendo que “as fibras religiosas

Essa mudança no quadro de fatores responsáveis pela formação e alteração da opinião pública, que gradualmente abriu margem para o debate e a discussão racional, veio acompanhada por uma evolução no conceito de *arete*. Como se viu acima, Xenófanés foi o responsável pela introdução do questionamento da concepção homérica de virtude humana. Para ele, a questão da virtude se fundamentava na compreensão da realidade, possível através da formação espiritual ou da sabedoria (σοφία). Assim, Xenófanés voltou-se para a investigação da natureza do próprio conhecimento, portanto, não é de se estranhar que ele tenha sido também o primeiro a explicitar a distinção entre conhecimento e opinião, “usando uma nova palavra (possivelmente cunhada por ele mesmo): *dokos*”⁸⁶:

*“E o que é claro, portanto, nenhum homem viu, nem haverá alguém que conheça sobre os deuses e a respeito de tudo que digo, pois, ainda que no máximo acontecesse dizer o que é perfeito, ele próprio não saberia; a respeito de tudo existe uma opinião”*⁸⁷. (Fr. 34)

É evidente a semelhança entre esse fragmento e o famoso paradoxo sofístico proposto a Sócrates no Mênon (80 d). Mas aqui não se trata de um ceticismo radical, pois a opinião pode se assemelhar à verdade: “Julga que essas coisas são análogas às verdadeiras...” (Fr. 35) A similitude com a verdade é possível porque os mortais podem gradualmente descobrir o melhor pela investigação: “Não, de início, os deuses não desvendaram tudo aos mortais; mas, com o tempo, procurando, estes descobriram o melhor.” (Fr.18)⁸⁸

Assim, Xenófanés explicitou o problema implícito em Homero e o complementou na medida em que fundamentou a verdade em um deus supremo,

e morais da comunidade fossem atingidas”(pág. 168-169); outro exemplo foi a forte reação da população à mutilação das estátuas de Hermes, um atentado muito provavelmente organizado pelos chefes aristocráticos que queriam atingir Alcibiades (pág. 151).

⁸⁶ Vernant, op. cit, pág. 18

⁸⁷ Xenófanés, in Os Pensadores, trad. J. Cavalcante de Souza

⁸⁸ É a convicção de Sócrates em resposta ao paradoxo de Mênon.

cujas funções metafísicas garantem a realidade objetiva coerente e a unidade do universo.⁸⁹

O deus de Xenófanés é “o único deus em nada semelhante aos mortais, quer no corpo, quer no pensamento. Todo inteiro vê, todo inteiro pensa, todo inteiro ouve. Mas sem esforço ele tudo agita com a força do pensamento. Sempre permanece no mesmo lugar, sem nada mover e não lhe convém ir ora para lá, ora para cá”. (Frs. 23,24,25,26)

Hegel⁹⁰ vê aí o cerne da filosofia de Xenófanés, pois, nesse discurso teológico, ele determina o ser absoluto como o Um. Trata-se de um deus supra-sensível e imutável, a essência imóvel. Daí o movimento ser considerado puramente subjetivo.

Depois de Xenófanés, a cisão entre o conhecimento empírico e o raciocínio metafísico persistiu e o problema do conhecimento seguro passou a ser a agenda da filosofia. Vale frisar que, em Xenófanés, a questão do conhecimento vem articulada à questão da excelência humana, pois o homem virtuoso se distingue mais pela “boa sabedoria” do que pela “força física”, apesar de necessitar de ambas.

Com Parmênides⁹¹, a dúvida quanto à capacidade dos discursos humanos sobre as coisas singulares (o mundo das coisas que aparecem) revelarem a

⁸⁹ Hussey, op. cit. pág. 26

⁹⁰ Hegel, *Lições de História da Filosofia*, pág. 219-220

⁹¹ Aristóteles, *Metafísica* Γ, 1012 a 27-30. O mesmo diz de Anaxágoras. Aristóteles atribui a origem do relativismo especialmente a Heráclito. Guthrie (op. cit. pág.48-49), porém, enfatiza a influência do pensamento eleático com seu monismo extremado: “Seu desafio à evidência dos sentidos, e rejeição a todo o mundo sensível como irreal, inspirou reação violenta nas mentes empíricas e práticas dos sofistas, que se lhe opuseram em nome do senso comum. Protágoras, diz-nos, afastou-se do ensino político da *arete* para escrever uma obra sobre o Ser que se dirigia contra “os que sustentam a unidade do ser”, e Górgias em seu “Sobre o não-ser” mostrou sua mestria no argumento eleático fazendo-o voltar-se contra seus inventores. Todavia os sofistas não podiam, não mais do que qualquer outro pretendente a pensamento sério, eliminar o dilema eleático, que forçava uma escolha entre o ser e o tornar-se, a estabilidade e o fluxo, a realidade e a aparência. Uma vez que não era mais possível tê-los ambos, os sofistas abandonaram a idéia de uma

verdade foi levada adiante. Parmênides diz: “por isso tudo será nome quanto os mortais estatuíram, convictos de ser verdade, engendrar-se e perecer, ser e também não, e lugar alternar e cor brilhante alternar”. (Fr. 8, 38-41). Tais discursos introduzem o não-ser, que sequer deveria ser nomeado; por isso são “opiniões mortais”, em que não “há fidedigna palavra e pensamento”. (Fr. 8, 50-51)

Bem ou mal compreendido, o pensamento de Parmênides levou a uma concepção relativista⁹² que foi assumida por Górgias de Leontium, segundo o qual o discurso humano é incapaz de revelar a verdade; o único valor da palavra está no seu poder político, pois tudo o que se diz é falso.

Por outro lado, Heráclito concebeu um *logos* imanente que governa as mudanças, produzindo as coisas diversas; o *logos* se exprime através de nós e governa nossas ações, desde que não desejemos ter um discurso próprio. Segundo Aristóteles, a teoria heracliteana da mobilidade universal nega o princípio de contradição e sustenta que tudo é verdadeiro⁹³.

Bem ou mal compreendido, Heráclito estava na origem do pensamento de Protágoras, que afirmava que tudo é verdadeiro. Dizia ele que o mesmo mel pode ser amargo ou doce, dependendo do estado de quem o prova. Da mesma forma, todo juízo de valor, mesmo divergente, é verdadeiro⁹⁴.

realidade permanente atrás das aparências, em favor de um fenomenismo, relativismo e subjetivismo extremos”. Hegel (*Leçons sur L'Histoire de la Philosophie, pag 443 [234]*) escreve: “O segundo objeto da crítica de Platão é a dialética dos Eleatas e sua tese, que de uma certa maneira também é a dos sofistas, a saber: somente o ser é, o não-ser não é de maneira alguma. Ora, isso tem entre os sofistas, como Platão o indica, a significação seguinte: desde que o negativo não é absolutamente e que o ente somente é, nada há de falso; tudo é; nós não sentimos e nós não sabemos aquilo que não é; todo ente é verdadeiro. Para a sofística, a esse tema se liga outro: isto que nós sentimos, isto que nós nos representamos e os fins que temos são conteúdos afirmativos; tudo o que é para nós é verdadeiro, nada é falso”.

⁹² Met. Γ, 1012b 23-24. “Se todas as coisas estão em repouso, as mesmas coisas serão eternamente verdadeiras e falsas”.

⁹³ Met. Γ 1012 a 25-26: “Parece, por outra parte, que a doutrina de Heráclito, ao afirmar que todas as coisas são e não são, faz com que todas sejam verdadeiras...”

⁹⁴ Met. Γ 1011 b 1-4: E como se disse em primeiro lugar, necessariamente fazem todas as coisas relativas, relativas à opinião e à sensação... Seguramente por isso, os que sustentam tal doutrina, não por se encontrarem em uma situação aporética, mas pelo gosto de discutir, haverão de dizer, não que isto é verdadeiro, mas que é verdade para este”.

Górgias e Protágoras eram muito parecidos, visto que afirmar que tudo é falso ou que tudo é verdadeiro é praticamente o mesmo⁹⁵. Se tudo é falso ou tudo é verdadeiro, só restam, entre os homens, relações de poder sem referência à noções de justiça e injustiça objetivas, pois tudo é relativo ao sujeito que opina. A redução do conhecimento ao nível da opinião contribuiu com o reconhecimento do direito de “qualquer um” de participar das deliberações sobre questões gerais relacionadas a fatos. Desde que se tenha alguma informação dos fatos, ou seja, desde que não sejam ignorados completamente, já há um conhecimento opiniático. No Mênon, Górgias e Protágoras são os representantes do pensamento sofístico, que prega a redução do conhecimento e dos valores à opinião.

A redução do conhecimento humano à opinião e a publicidade das discussões políticas abriram espaço para uma maior participação popular. Viu-se acima que, desde o período homérico, vinha se desenrolando uma dinâmica de relações sociais e políticas que tendia para a incorporação das classes populares no jogo político, devido ao enfraquecimento das famílias aristocráticas, da disputa entre eles e, depois de Péricles, da inclusão dos novos ricos nessa disputa. Tudo isso levou a uma situação em que a definição das disputas de poder dependia cada vez mais do apoio popular.

Resta saber como o povo reagiu diante da possibilidade de maior participação política. Finley⁹⁶ defende a tese de que a apatia do cidadão da Grécia do período clássico era menor do que a apatia nas democracias modernas. Segundo Finley, a maior parte do *demos* era composta de pessoas “meio instruídas”⁹⁷, que eram capazes de compreender certas idéias, apesar de não serem capazes de pô-las à prova. Nisto o cidadão comum da Grécia e o cidadão comum das democracias modernas são muito semelhantes. No entanto, a

⁹⁵ Met. Γ 1009 a 7-9: “E se as coisas que parecem ser verdadeiras e as que aparecem são todas verdadeiras, necessariamente todas as coisas serão ao mesmo tempo verdadeiras e falsas”.

⁹⁶ Finley, *Démocratie Antique et Démocratie Moderne*.

⁹⁷ Finley, *L’Invention de la Politique*, pag 57.

participação política do povo na democracia antiga era favorecida por alguns fatores ausentes na democracia moderna.

Em primeiro lugar, a democracia antiga era uma democracia direta e a Assembléia de cidadãos era efetivamente soberana. É curioso que a supressão do regime democrático, em 411, tenha sido decidida pela própria Assembléia, que se dissolveu em favor do conselho dos 400. Coube também à Assembléia tomar decisões importantes como a de entrar em guerra contra Esparta. Outro fator favorável à participação política era o fato das *poleis* serem sociedades de contatos face a face como uma comunidade universitária atual.⁹⁸ Era um mundo oral, sem mídia, em que as relações eram diretas e imediatas, assim como o controle social. Não se pode imaginar que os assuntos relevantes, como a guerra do Peloponeso, não fossem assunto de conversas informais entre os cidadãos nos espaços públicos, ainda mais em se tratando de uma cidade mediterrânea em que as pessoas não tendem a se fecharem em suas casas. Assim, boa parte dos cidadãos tinha alguma informação, antes da Assembléia, sobre o assunto a ser votado.

Diante desses dados, Finley conclui que uma diferença importante entre a participação popular nas cidades-estado e a participação pelo voto nas democracias modernas é que naquela “havia uma certa dose de participação popular autêntica.”⁹⁹

Enfim, a redução do conhecimento à opinião e a participação cada vez maior do povo nas decisões políticas, que eram ora certas, ora equivocadas, e das quais dependia o destino e a sobrevivência da *polis*, fizeram com que a própria opinião pública, envolvendo a participação ativa do corpo de cidadãos, tomasse consciência dos riscos que corria por ser mera opinião. Ela buscava, então, segurança nas leis e na tradição, mantendo uma posição de desconfiança em

⁹⁸ Finley, *Démocratie Antique...*, pág.63-64. Atenas tinha entre 40 mil e 45 mil cidadãos.

⁹⁹ Finley, *L’Invention de la...*, pag 112.

relação aos sofistas que, afinal, negavam a estabilidade de quaisquer pontos de referência e eram mestres na arte de orientar a opinião pública na direção que lhes interessasse. Essa desconfiança, paradoxalmente, era estendida a todos intelectuais que discutiam o estado de inconstância em que se encontrava a opinião pública, porque desejavam, assim como a própria opinião pública, a integridade e a sobrevivência da *polis*.

3.1. A SOFÍSTICA E A FILOSOFIA DIANTE DO PODER DA OPINIÃO PÚBLICA.

Com o processo de laicização da palavra, surgiram duas correntes de pensamento que se distinguiam quanto ao entendimento da função do *logos* e quanto à crença na possibilidade de conhecimento da verdade (*aletheia*) no mundo humano. Essa abertura vem da descrença da elite intelectual em uma *aletheia* revelada como potência eficaz pela fala do poeta e do adivinho.¹⁰⁰

Detienne apresenta essas duas correntes como duas soluções ao desaparecimento da palavra mágico-religiosa. De um lado, surgiram as seitas filosófico-religiosas que colocavam a *aletheia* no centro de suas investigações e que, portanto, entendiam o *logos* como meio de conhecimento do real. De outro lado, surgiram a sofística e a retórica que faziam a *aletheia* ceder lugar a *apáte* (artifício) e que, portanto, entendiam o *logos* como um instrumento de operação das relações sociais, em que o jogo de aparências é a única coisa que conta.¹⁰¹

¹⁰⁰ Detienne, *Les Maitres de Vérité dans la Grèce Archaique*, pág. 135-136

¹⁰¹ idem, pág. 103ss

Esses diferentes posicionamentos frente à questão da verdade eram os pressupostos de diferentes concepções do que é a excelência humana e da maneira pela qual se adquire essa excelência.

Simônides de Céos, como já foi dito acima, foi o primeiro sofista, não só porque foi o primeiro a fazer da poesia um negócio, mas principalmente porque foi o precursor de Górgias, mestre de Mênon, ao reduzir a palavra a mera imagem da realidade. Simônides comparava a poesia à pintura, que era reconhecida pelos gregos como a arte da ilusão. Assim, o que vem ao caso é o parecer (*dokein*) e não mais a verdade¹⁰².

Simônides reduziu à *doxa* todo esforço humano pela conquista da excelência, que era a obtenção da glória através da realização dos interesses próprios. No âmbito da *doxa* estavam também os negócios humanos que se realizavam no interior da *polis*; assim a *areté* vinculava-se diretamente à vida política, pois era através dela que se podia obter o reconhecimento do maior número de pessoas. As decisões políticas e os negócios humanos estavam na ordem do *kairos*, o tempo da ação humana possível, em que não há aquela estabilidade implicada pela noção de *episteme*, conforme definição de Platão. Nesse quadro, o conhecimento efetivamente relevante é o conhecimento aplicado à vida política, que se desenrola a partir da dinamização da opinião pública.

Segundo Detienne, as palavras da raiz indo-européia *dek-* desenvolveram-se "em torno de uma significação fundamental: tomar o partido que se estima o mais adaptado a uma situação. *Doxa*, então, veicula duas idéias solidárias: a de uma escolha e a de uma escolha que varia em função de uma situação".¹⁰³ No

¹⁰² Vernant, *Entre Mito e Política*, pág. 287, Simônides preparou uma concepção que iria cortar os laços que ligavam a palavra política à "Verdade" para fazer dela uma simples ferramenta de persuasão. Assim, o personagem do poeta destaca-se do personagem do adivinho.

¹⁰³ idem, pág. 116. A tradução dada por Chantraine para o termo φιλόδοξος também aponta para essas duas ideias solidárias indicadas por Detienne, pois significa o que se apegua a uma opinião (faz uma escolha) ou o que ama a glória (quer ser estimado, valoroso, importante – δόκιμος). "Os desenvolvimentos, exprimindo as noções de glória, podem ser ligados a um sentido único, geral e preciso que se encontra igualmente em δέχομαι/δέκομαι (lat. decet, etc); é a noção de adaptação,

âmbito da *doxa*, a palavra não tem a função de fazer referência ao real; ela é uma realidade em si mesmo que age sobre os outros com o objetivo de tirar o maior proveito da oportunidade (*kairos*). O fundamento e a finalidade dos discursos não é a *aletheia*, mas sim a *apáte*. Assim, os sofistas colocaram-se em sintonia com as exigências de uma ação política eficaz em uma sociedade em que a opinião pública era decisiva na luta das facções pelo poder e, portanto, deveria ser persuadida.

Viu-se acima como a redução do conhecimento à opinião foi concomitante com o processo de democratização. Os sofistas abraçaram abertamente a idéia de que não há uma realidade objetiva a ser conhecida, portanto poder-se-ia concluir que os sofistas também abraçavam os princípios democráticos. Efetivamente, os sofistas ofereciam à elite uma formação adequada para os jogos de poder em um regime democrático, porém é preciso considerar que a tirania também se assentava na capacidade de mobilizar a opinião pública. Assim, os sofistas ofereciam uma formação pretensamente útil para cidadãos de qualquer orientação política, visto que o ponto de partida da ação política consistia necessariamente na sintonia com a opinião pública e no convencimento dela, quando era oportuno.

Nos Dissoi Logoi¹⁰⁴, Protágoras deixa claro como os valores e o próprio discurso verdadeiro são considerados em função de situações particulares. Ele defende a tese de que há duplos raciocínios sobre o que é bom ou mau, belo ou feio, justo ou injusto, verdadeiro ou falso a partir de situações particulares: o uso abusivo da comida ou bebida é mau para o enfermo, mas é bom para o comerciante; é belo que as mulheres se lavem em casa e é feio que o façam em público, mas aos homens é belo que se lavem em qualquer lugar; é justo enganar os inimigos, mas injusto enganar os amigos; é verdadeiro e falso que algo exista e

de adequação, de conformidade ao que *convém*" (Grifo meu). A idéia de conveniência sugere a consideração da oportunidade da situação.

¹⁰⁴ Protágoras de Abdera, *Dissoi Logoi*. Edición de José Solana Dueso

não exista, pois algo que existe aqui, não existe na Líbia e o que existe na Líbia, não existe em Chipre¹⁰⁵.

Para Protágoras, a virtude pode ser ensinada e a prova disso é que um recém-nascido, enviado à Pérsia, não saberá o grego se alguém não lhe ensinar; portanto, tudo o que sabemos, aprendemos de outros. Aqueles que ocuparão cargos públicos devem ter aprendido a falar bem, ou seja, devem ter tido os sofistas como mestres e jamais serem escolhidos por sorteio.

Quando Protágoras afirma que o homem é medida de todas as coisas (Teeteto 152 a), ele se revela um grande defensor da opinião pública como único poder, único juiz e único critério de verdade. A propósito da posição de Protágoras Guthrie¹⁰⁶ diz: “Todo ateniense da alta classe devia entender a conduta adequada dos negócios por uma espécie de instinto herdado de seus antepassados, e estar preparado para transmiti-lo aos filhos. Até Protágoras admitia isso, embora pretendendo que ainda deixava espaço para a sua arte pedagógica como suplemento”. A idéia de um instinto herdado dos antepassados era compartilhada pelos democratas; prova disso é a resposta dada por Anitos à pergunta sobre os mestres de virtude no Mênon. Portanto, essa mesma idéia deveria ser compartilhada pelo povo, se considerarmos com Finley¹⁰⁷ que se tratava de uma sociedade bastante homogênea, visto que não havia divisões étnicas, religiosas e grandes diferenças econômicas – a maioria dos cidadãos era proprietária de terras. O que a opinião pública não aceitava era esse suplemento pedagógico oferecido por Protágoras.

¹⁰⁵ Hegel (*Leçon sur L'Histoire de la Philosophie*, pág. 449 [234-236]) assim descreve a posição do sofista: “...para o sofista tudo é válido (richtig)... Para o sofista, tudo isto que o indivíduo propõe a partir de seus próprios fins, sendo dado por fim a partir de sua crença, sua opinião, é afirmativamente verdadeiro e válido. Nesta perspectiva não se pode dizer: isto é injusto, vicioso, é um crime; isso seria dizer que a máxima da ação é falsa. Não se pode dizer: esta opinião é enganosa, pois na significação que ela tem para o sofista, a tese implica que todo fim, todo interesse, na medida em que é meu, é afirmativo e, por conseguinte, verdadeiro e válido”.

¹⁰⁶ Guthrie, op. cit., pag 41-42.

¹⁰⁷ Finley, *Démocratie Antique e Démocratie Moderne*

No entanto, para o sofista trata-se de uma opinião pública que se forma em torno de situações em que os valores devem ser avaliados em função de circunstâncias específicas. Não há uma verdade a ser revelada pela opinião pública, mas uma verdade a ser produzida e imposta como tal por causa da conveniência do momento.¹⁰⁸

O objetivo da sofística é poder manipular a opinião pública em seu próprio proveito momentâneo, segundo Platão e Aristóteles, que concordam nessa interpretação da sofística: na República, Platão descreve os sofistas como especialistas na arte de agradar e manipular a opinião pública (Rep. VI, 493 a); na Constituição de Atenas (XXVIII,4), Aristóteles escreve: "Já a partir de Cleofonte, sucederam-se ininterruptamente demagogos que mais do que tudo se dispunham à audácia e a agradar a multidão, tendo em vista o interesse do momento".

Porém, a opinião pública não via os sofistas com bons olhos, pois o objetivo da sofística acabava se chocando com mecanismos de defesa que a própria opinião pública tinha desenvolvido para evitar sua reconhecida instabilidade e, conseqüentemente, sua insegurança.

Em primeiro lugar, a opinião pública ateniense, em geral reconhecida como tolerante, quase sempre reagia de forma excessiva, quando se sentia ludibriada¹⁰⁹. O temor que a multidão tinha de ser enganada explica de certa forma o repúdio aos sofistas e à retórica. Isso aparece claramente no discurso de Cléon, um líder democrata sem estirpe e sem compostura¹¹⁰, relatado por Tucídides¹¹¹. Cléon tentava impedir que o povo voltasse atrás da decisão tomada pela

¹⁰⁸ Essa compreensão do poder da opinião pública permanece na modernidade. Ela é semelhante, em sua essência, à concepção dos jacobinos, descrita por Milton Meira do Nascimento em *Opinião Pública e Revolução*.

¹⁰⁹ Platão compara a opinião pública com uma grande besta, que além de volúvel é perigosa em suas reações irracionais. Aristóteles (A.P. XXVIII,3) diz que "a multidão costuma, no caso de ver-se ludibriada, odiar os mesmos que a levaram a tomar uma decisão equivocada".

¹¹⁰ Segundo Aristóteles, A.P. XXVIII, 3

¹¹¹ Tucídides, *História da Guerra do Peloponeso*, 37-40.

Assembléia de destruir a cidade de Mitilena, decisão considerada muito cruel pelo próprio povo imediatamente depois:

O risco mais temível, todavia, seria a falta de firmeza em nossas decisões, e a incapacidade de ver que leis imperfeitas mas imutáveis tornam uma cidade mais forte que leis bem feitas mas sem autoridade; a ignorância combinada com a modéstia é mais útil que a astúcia unida ao atrevimento; quase sempre as cidades são melhor governadas pelos homens simples que pelas inteligências mais sutis; estas, com efeito, querem sempre mostrar que são mais sábias que as leis e dominar os debates, como se nunca mais houvesse assuntos importantes a respeito dos quais pudessem exhibir o seu talento, e com essa conduta geralmente levam a cidade à ruína; os homens que, ao contrário, não confiando em sua sutileza contentam-se com saber menos que as leis e ser menos competentes que outros para criticar palavras de um orador sagaz e, por serem juízes mais imparciais que contestadores interesseiros, geralmente são bem-sucedidos. Devemos, portanto, agir assim, em vez de nos excitarmos tanto com a eloquência e torneios de virtuosismo oratório a ponto de dar ao povo de Atenas conselhos contrários às nossas próprias convicções... Procurais, por assim dizer, um mundo diferente do nosso, e sois incapazes de vos interessar pela realidade. Numa palavra, fascinados pelo prazer de ouvir, pareceis mais alunos dos sofistas que homens deliberando sobre os interesses da cidade.

Em segundo lugar, a opinião pública tinha uma defesa que dizia respeito à formação das novas gerações. O discurso de Cléon revela que a opinião pública era conservadora e tendia a hostilizar a introdução de novidades como a educação oferecida pelos sofistas, talvez justamente por haver uma consciência de que ela mesma era bastante volúvel. Ela buscava, então, sua segurança nas

Leis e na constituição dos ancestrais¹¹². Assim a pedagogia também deveria ser conservadora, ou seja, os valores deveriam ser transmitidos de pai para filho em conformidade com os princípios ancestrais, cuja tradição demonstrou, na prática ou realidade, serem válidos. A prova da tradição dava à opinião pública a segurança de que não seria conduzida à catástrofe por demagogos sem escrúpulos.

Sir Ernest Barker, ao tratar do papel educativo do Estado segundo a concepção helênica, tece considerações a respeito da formação da opinião pública bastante esclarecedoras.¹¹³ Segundo o autor, o Estado era compreendido “como uma substância espiritual comum” que devia “injetar nos cidadãos a parte que lhes corresponde desta substância comum”. Assim o Estado tinha uma função educativa prioritária, tal como era identificada pelos filósofos. Essa educação era coletiva e levada a cabo por toda a sociedade política e não ministrada a indivíduos por professores individuais. Os princípios dessa educação tinham uma forma concreta na Lei, à qual a opinião coletiva deveria ser harmonizada antes de se pensar em alterar a lei, para que ela não se enfraquecesse. Nesse sentido, Barker escreve:

Eis uma atmosfera bem diferente da nossa. Pensamos hoje em termos de progresso, e invertemos a relação entre a Lei e a opinião pública. Sabemos que esta última está sempre mudando, e acreditamos que o sentido do seu movimento é positivo; achamos que, como a maré, a opinião coletiva deve carregar consigo as leis. Inventamos assim órgãos representativos para articular uma às outras, agindo como expoentes da opinião pública. É a diferença que existe entre a sociedade que fixa um passado glorioso, expresso na Lei soberana, e a que espera um futuro melhor, que uma nova reforma da legislação ajudará a preparar. É também a diferença que

¹¹² Aristóteles (A.P. XXXIV, 3), conforme já se disse, informa que os democratas moderados reivindicavam a defesa do regime ancestral. Percebe-se pelo discurso de Cléon que os democratas radicais faziam a mesma reivindicação. Porém, Cléon, mais do que os outros, parece não poder ser tomado como um exemplo de coerência. Ele foi, antes de tudo, um homem pragmático. Ele atacou os sofistas, provavelmente, para agradar o povo e, ao mesmo tempo, provocar sua insegurança em vista dos seus objetivos.

existe entre uma concepção estática da opinião pública, vista como algo já estabelecido, e uma concepção dinâmica, entendendo-a como algo que se transforma o tempo todo, mantendo sua soberania através de todas essas transformações.

A noção de opinião pública dos sofistas assemelhava-se mais à noção moderna, enquanto os filósofos se mantinham mais próximos da tradicional noção grega, especialmente Aristóteles, pois Platão pretendeu ultrapassar a Lei herdada para atingir os fundamentos eternos e imutáveis da lei, em razão de sua convicção de que o Estado, na pessoa de seus estadistas mais ilustres, não estava conseguindo formar adequadamente os cidadãos.

A confusão entre o filósofo e os sofista, que se encontra em Anitos e que é propagandeada por Aristófanes nas Nuvens, é apenas aparente. O filósofo e o sofista apareceram no movimento de decadência da palavra mágico-religiosa, mas o filósofo prolongou o pensamento religioso na medida em que propugnava pelo retorno a si, pela transformação interior através do esforço (*askesis*) para se colocar no plano da *aletheia* e sair do mundo da ambigüidade que é o plano da persuasão (*peithô*).¹¹⁴ Ao buscar o caminho para a *aletheia*, o filósofo procurava se afirmar como mestre de verdade em oposição ao sofista e não contra o conteúdo da tradição religiosa; ele queria a compreensão conceitual do conteúdo da religião e revelar uma nova maneira de se apropriar desse conteúdo.¹¹⁵ A filosofia propõe uma nova racionalidade na qual o diálogo entre mestre e aluno não é movido pela *peitho* sofística, mas sim pela *pistis*, confiança recíproca. Não

¹¹³ Barker, E., *Teoria Política Grega*, pág. 43-46.

¹¹⁴ Detienne, op. cit. pag 126

¹¹⁵ Segundo Hegel (*Leçons sur L'Histoire de la Philosophie*, pág. 406 –188,189,190), o mito é sempre um procedimento sensível que se dirige à representação e não ao pensamento. O mito tem a função de estimular, ou seja, incitar sedutoramente a se ocupar do conteúdo. É um recurso pedagógico. “O conceito adulto não tem mais necessidade dele”. Na Introdução à História da Filosofia, Hegel escreve: “O conceito geral da filosofia existia antes em forma de religião, na forma de mito, do que em forma de conceito” (pág. 12). Mais adiante: “Assim, pois, a filosofia não se opõe à religião, compreende conceitualmente esta”.

se busca “a vitória da persuasão, mas fazer triunfar o verdadeiro por um processo de discussão confiante”.¹¹⁶

Do ponto de vista da prática moral, Sócrates não foi um revolucionário, nem um reacionário¹¹⁷. Não foi revolucionário, porque não queria uma mudança brusca e radical dos costumes, afinal havia uma dimensão de verdade na tradição mítica. Sócrates também não foi reacionário, porque estava seguro de que a apreensão mais depurada da verdade dependia do exercício da razão, ou seja, de uma dialética possível graças à laicização da palavra; não bastava viver de acordo com determinados valores, era preciso ter consciência dos princípios universais dos quais decorrem. Isso exigia um outro aprendizado. Todavia, a verdadeira dialética filosófica era um debate apropriado apenas a uma pequena elite de pessoas cuja natureza era apropriada para a investigação filosófica e ainda não fora corrompida pela ambição corrente por bens de ordem exclusivamente exterior.¹¹⁸ Não se tratava de um processo secreto de caráter religioso, mas de um processo naturalmente inacessível à maioria.¹¹⁹

A consciência moral desejada por Sócrates era fruto de uma reflexão, de um repensar, de um questionamento que chocou o tradicionalismo moral, assim como as dúvidas lançadas pelos sofistas sobre os valores tradicionais. Na crítica do filósofo, o que estava em jogo não era prioritariamente a mudança dos valores morais, mas uma prática moral consciente, uma ética iluminada pela razão. O questionamento do filósofo era uma necessidade decorrente de seu compromisso com a verdade toda inteira; o questionamento do sofista, porém, estava comprometido com os movimentos ocasionais da opinião pública e acabava evidenciando a precariedade dela. Muitas vezes, Sócrates não pode ir além de

¹¹⁶ Vernant, *Entre Mito e Política*, pág. 206

¹¹⁷ Wolff, F., *Sócrates*, pág. 32. Joly, op. cit. pág. 179

¹¹⁸ Do ponto de vista histórico, essas pessoas seriam jovens ricos de famílias tradicionais, sempre mais generosos com o tempo e com um acesso maior aos bens espirituais da época, graças à riqueza e tradição da família. Isso, porém, não significa que Sócrates restringisse o acesso a essa elite aos jovens de famílias aristocráticas.

¹¹⁹ Porém, deve ser encontrado um meio de formar e orientar a opinião pública a respeito do que é melhor para a cidade; esse assunto será abordado mais adiante.

uma dialética que se encerrava em aporias para a opinião corrente, em razão das limitações dos interlocutores. Porém, ao contrário dos sofistas que visavam apenas provar a relatividade das leis e costumes, tal atitude era apenas propedêutica à investigação da verdade racional¹²⁰. Assim, a filosofia chocou a opinião pública, também porque fez uma revisão do papel pedagógico do Estado e propôs uma formação intelectual superior para os governantes, para que soubessem manter a opinião pública colada à verdade efetivamente, evitando assim a instabilidade dela e o risco constante de *stasis*.

No Mênon, Sócrates refere-se aos sofistas com ironia ao longo de todo o diálogo, mas passa a defendê-los diante de Anitos, que é um interlocutor pior. Anitos nada percebe, nem mesmo que Mênon, admirador de Górgias, pensa como os retóricos e sofistas, que, por sua vez, não são tão diferentes dele mesmo como gostaria que fossem.¹²¹ O debate de Sócrates é com os sofistas e é com eles que ele não quer ser confundido como se verifica desde a Apologia; o tema central desse debate não poderia ser outro senão a aquisição da virtude.

Mênon pergunta a Sócrates sobre a aquisição da virtude como se estivesse diante de um sofista. A pergunta estava na moda, mas ele não suspeitava que pudesse haver uma virtude que vem da verdade além da virtude de ocasião. Mênon, atraído pelo benefício de vitórias ocasionais, não percebia, ao contrário de seu anfitrião, que sua pergunta representava um perigo para a moral tradicional.

¹²⁰ O primeiro momento da maiêutica socrática consiste em afastar as opiniões falsas e conduzir o interlocutor à aporia. Isso aparece claramente na demonstração da teoria da reminiscência com o escravo de Mênon.

3.2. ANITOS E O TRADICIONALISMO MORAL.

Anitos fazia parte do grupo dos democratas moderados liderados por Terâmenes, atuante entre a revolução oligárquica de 411 e a Tirania dos Trinta em 404/3, durante a qual Terâmenes foi morto.

As referências a Anitos nos textos antigos são rápidas – não há nenhuma narração de discursos seus ou pormenores de manobras políticas feitas por sua iniciativa – por isso parece que o melhor que se pode fazer é deduzir seu posicionamento político e suas idéias da atuação política e dos discursos de Terâmenes¹²².

No final do séc. V, as disputas políticas estavam polarizadas entre oligarcas e democratas.¹²³ Os oligarcas eram organizados em confrarias (*etairia*)¹²⁴, o que sugere que estavam organizados em clubes aristocráticos extremamente fechados e que estavam dispostos a afastar o povo do poder a qualquer preço. Critias foi um dos maiores expoentes dessa facção e sua atuação política caracterizou-se pela violência e ilegalidade. Esses oligarcas não receberam os aplausos do Sócrates de Platão e de Xenofonte, nem os aplausos de Aristóteles. A avaliação da posição de Platão em relação à Tirania dos Trinta é mais complicada, pois

¹²¹ Anitos também pensa e age para estar em conformidade com a opinião da maioria para tirar proveito disso.

¹²² Não se fez aqui uma investigação exaustiva das referências a Anitos, ficando restrita à Constituição de Atenas de Aristóteles e às Helênicas e Apologia de Sócrates de Xenofonte. Deixou-se de lado a discussão sobre o destino de Anitos após a condenação de Sócrates. Segundo Diógenes Laércio (*Vida dos Filósofos*), os atenienses teriam se arrependido da condenação de Sócrates e executado Anitos. As informações de Diogenes Laércio são consideradas pouco confiáveis. Todavia seu relato revela uma impressão geral que já existia na época do filósofo: a opinião pública é muito instável e rapidamente muda de posição.

¹²³ Guthrie, op.cit. pág. 40, nota 26, observa que não há necessariamente uma oposição entre democrático e aristocrático ou oligárquico: “A divisão entre democrata e antidemocrata corta entre bem-nascidos e plebeus. Péricles, que completou a revolução democrática, foi Alcênide como Cleistenes que a começou. Em seu favor, Guthrie cita Ehrenberg: “A velha educação aristocrática estava fora de contato com as realidades da vida contemporânea, mas era em larga medida a mesma classe dominante que governava o Estado democrático.

¹²⁴ Arist. A.P. XXXIV,3.

Crítias era parente seu. Segundo Guthrie, Platão toma Crítias como exemplo de homem excelente, arruinado pela sofística.¹²⁵

Do lado dos democratas radicais, o nome mais expressivo naquele período foi o de Trasíbulo, também um nobre de nascimento. Trasíbulo chegou a editar um decreto de reconhecimento de cidadania a estrangeiros e, até mesmo, a escravos. Talvez sua atitude tenha sido motivada pela situação de combate em que necessitava cooptar indivíduos dessas classes para enfrentar a Tirania dos Trinta, apoiada pelos lacedemônios. Porém, após a derrubada dos Trinta, seu decreto foi considerado ilegal e não há notícias de que tenha havido alguma forte resistência por parte dele.

Os democratas moderados eram liderados por Terâmenes, que era seguramente um aristocrata. Aristóteles cita Arquino, Anitos, Clitofonte e Formísio como aliados de Terâmenes e se refere a eles como “notáveis que não estavam congregados em qualquer confraria e que de resto não pareciam inferiores a nenhum cidadão...”¹²⁶ De Arquino, Aristóteles informa que foi autor de “um processo por ilegalidade contra o decreto de Trasíbulo, no qual se concedia a cidadania a todos os que o haviam acompanhado em seu regresso do Pireu, alguns deles sabidamente escravos”.¹²⁷

Parece que o grupo de Terâmenes opunha-se mais aos democratas radicais do que aos oligarcas. Segundo Aristóteles, Terâmenes entrou na política como representante dos cidadãos distintos em oposição a Cléon, da facção do povo, e sua atuação política se caracterizava pela aceitação de qualquer acordo político, desde que as leis não fossem transgredidas em nada.¹²⁸ De fato,

¹²⁵ Guthrie, op. cit. pág. 275-278. As dúvidas quanto à posição de Platão são sustentadas pelo aparecimento, de forma positiva, desse personagem no *Timeu* e no *Crítias* especialmente. Talvez fosse pertinente acrescentar aos argumentos de Guthrie que Platão jamais se dedicou a difamar um personagem específico em seus diálogos. Stone (*O Julgamento de Sócrates*), vê uma cumplicidade entre Sócrates e Crítias.

¹²⁶ Arist. A.P. XXXIV,3.

¹²⁷ idem, XL,2

¹²⁸ idem, XXVIII,3

Terâmenes atuou na instauração da Oligarquia dos Quatrocentos, em 411, mas logo depois dirigiu o movimento que a dissolveu. Em 404, uniu-se a Crítias para a instauração da Tirania dos Trinta, mas em seguida entrou em conflito com ele.

Xenofonte informa que Crítias acusou e pediu uma penalidade urgente para Terâmenes por se tratar de um traidor.¹²⁹ Mais interessante, porém, foi a defesa de Terâmenes.¹³⁰ Ele se justificou dizendo que se opôs à oligarquia “somente a partir do momento em que eles se puseram a deter homens de bem (*kalos k’agathos*)”. Terâmenes se opôs à morte de homens de bem e à morte de homens ricos e metecos ricos, acusando os tiranos de desejarem apenas se apropriar dos bens deles. Lamentou o exílio de Trasíbulo, Anitos e de Alcibíades. Defendeu-se do apelido de “coturno” (o que serve em qualquer pé)¹³¹ definindo melhor sua posição: sempre acabava se indispondo com os oligarcas e com os democratas, enquanto eles estavam no poder, por defender um governo com aqueles que podem defender o Estado com seus próprios cavalos e escudos, ou seja, defendia uma democracia censitária.

Pode-se supor que Anitos compartilhasse das idéias políticas de Terâmenes. No entanto, Terâmenes diz que Anitos estava associado a Trasíbulo no Pireu, o que permite suspeitar que o estilo de ação de Anitos era um pouco diferente e que ele estava mais disposto a seguir a opinião mais forte em determinada circunstância política. Uma notícia dada por Aristóteles reforça a idéia de que Anitos se guiava mais pelas circunstâncias do que por princípios: “Foi também depois disso (remuneração dos jurados por decisão de Péricles) que começou a corrupção, tendo sido Anitos o primeiro a dar exemplo após a sua estratégia em Pilos: como certas pessoas o levaram a julgamento devido à perda em Pilos, foi absolvido subornando o tribunal”.¹³²

¹²⁹ Xenofonte, *Helênicas* II, 3, 24-34.

¹³⁰ Xenofonte, *Helênicas* II, 3, 35-49.

¹³¹ Aristófanis, *Rãs*, 534-541: “Voltar-se para o lado mais conveniente é próprio de um homem hábil, de um Terâmenes.

Após a restauração da democracia em 403, o regime evoluiu, segundo Aristóteles, “por meio de contínuos acréscimos de poder para a multidão”.¹³³ Anitos provavelmente evoluiu no mesmo sentido.

Claude Mossé informa que o curtidor Anitos herdou a fortuna de seu pai Antêmio da geração daqueles “*industriais* que, graças a sua fortuna, tinham conseguido ascender aos altos cargos da cidade”.¹³⁴ É a geração dos novos ricos, do terrível demagogo Cléon, que também era curtidor¹³⁵. O que mais importa, todavia, é que Anitos não fazia parte das confrarias aristocráticas, mas era um cidadão rico que se negava a estender a cidadania a metecos¹³⁶ e escravos. Provavelmente preferiria restringir os direitos políticos aos cinco mil, como seus companheiros. Contudo, parece que Anitos sabia se adaptar às circunstâncias políticas, mais que o próprio Terâmenes. Assim, Anitos foi, acima de tudo, um político, sem fôlego para ser um ilustre líder de facção ou um estadista, mas um típico político.

Anitos era um defensor da constituição dos ancestrais, uma noção vaga que remontava a Clístenes ou Solon, e repudiava toda novidade que viesse a abalar os princípios de funcionamento do *status quo*. Na verdade, não lhe interessava qualquer discussão sobre princípios, pois como um típico político, ele vivia de fatos. A reflexão sobre princípios poderia levar a um conhecimento melhor deles, mas isso só serviria para diminuir o espaço de movimentação na administração política do fatos¹³⁷, que Cléon chamava de realidade.

¹³² Arist. A.P. XXVII, 5

¹³³ idem, XLI,2

¹³⁴ Mossé, Claude, *Atenas: A História de uma Democracia*, pag 83-84

¹³⁵ É grande a semelhança entre Anitos e Cléon no que diz respeito à atitude de radical repúdio aos intelectuais.

¹³⁶ Aí estaria um outro motivo para Anitos suspeitar dos sofistas: eram estrangeiros e estavam interferindo na vida política da cidade. A mesma atitude radicalmente discriminatória dos aristocratas das etairias em relação aos que não eram bem-nascidos é encontrada nos democratas moderados em relação aos estrangeiros e escravos. No caso específico de Anitos, cuja única distinção era a riqueza, o reconhecimento da cidadania a metecos, muitos deles enriquecidos pelo comércio, significaria uma ameaça muito maior.

¹³⁷ Nesse sentido, as considerações de Hannah Arent (*Entre o Passado e o Futuro*, pág. 287) sobre a difícil relação entre verdade e política. Diz ela que seria possível mentir sobre fatos ou

Porém, Anitos é lembrado, antes de tudo, por ter sido o responsável pelo processo e condenação de Sócrates.

A atitude de Anitos pode ser justificada também em razão das diferenças políticas entre eles, pois Anitos identificava-se com os democratas, enquanto Sócrates fazia muitas restrições à democracia. No entanto, Sócrates não militava em uma facção política e certamente não era uma ameaça direta para Anitos e seu grupo na disputa política. Isso, obviamente, aumentava as diferenças entre eles, mas não seria também motivo suficiente para que ele perseguisse o filósofo a ponto de levá-lo ao tribunal.

Em sua defesa, Sócrates deixou claro que se por um lado não concordava com o regime democrático, por outro lado não aprovava os métodos de ação política dos oligarcas da Tirania dos Trinta. Na Apologia escrita por Platão, depois de dizer que seu objetivo era tornar os atenienses melhores, Sócrates justifica sua opção de não atuar politicamente, mas de se dirigir apenas aos indivíduos. Alega que já teria sido morto há muito tempo, pois, na política, corre grande risco aquele que defende a justiça e a legalidade. Sócrates diz que isso vale para seus juízes e para as Assembléias e lembra o caso da condenação dos dez estrategos da batalha naval de Arginusas, julgados em bloco, o que era um procedimento ilegal. Sócrates era prítane na ocasião e foi o único a se opor ao julgamento, apesar dos oradores estarem dispostos a prendê-lo e estarem sendo incitados pela multidão aos brados (Apol. 32b-c). Até aqui Sócrates revela-se um antidemocrático convicto. Porém, Sócrates acrescenta que também é perigoso ficar do lado da lei e da justiça sob um regime oligárquico. Em seu favor, ele lembra que desacatou a ordem dos Trinta de procurar Leon de Salamina para que fosse preso e morto, colocando, assim, sua própria vida em risco.(Apol.32c-e)

fazer com que caiam no esquecimento, mas o mesmo não pode ser feito com proposições axiomáticas (como da geometria) ou com a verdade racional. Porém, de qualquer maneira os fatos e eventos “constituem a verdadeira textura do domínio político”. Restringir os assuntos humanos aos fatos significa restringi-los às flexíveis opiniões.

É verdade que Sócrates e Platão aproximavam-se mais da ideologia dos oligarcas, visto que nutriam, como eles, simpatia pelo regime espartano e, por outro lado, estavam convencidos de que poucos teriam a aptidão natural para adquirir o conhecimento filosófico necessário a um bom governante. No entanto, não havia uma perfeita concordância entre Sócrates e Platão e os oligarcas. Em primeiro lugar, Sócrates era filho de um quebrador de pedras, portanto pertencia às camadas inferiores de cidadãos. Platão era aristocrata, mas sua admiração por Sócrates parece tê-lo afastado do estilo dos aristocratas das *etairias*, com os quais esteve envolvido por ocasião da Tirania dos Trinta. Prova disso é que, na Republica, a posição dos indivíduos nas classes é definida por uma natureza inata educada adequadamente, mas não pela posição dos pais. Um filho de produtor poderia vir a ser um guardião e vice-versa. Em segundo lugar, na impossibilidade de implantação do regime ideal do rei filósofo, Sócrates e Platão defendiam o respeito absoluto às leis. É o que se vê de forma exemplar no Criton. Na Apologia, Sócrates revela que sempre se recusou a obedecer ordem ou a compactuar com decisões que fossem ilegais. A tirania, que se caracteriza pela ilegalidade, é apontada por Platão como a pior forma de governo. Ora, boa parte das medidas tomadas pelos Trinta eram ilegais. Assim, o fato de Sócrates não ter participado ativamente da luta contra a tirania de 403, não significa que ele aprovasse de alguma maneira o regime. Parece mais provável que Sócrates tenha sido condenado pelos democratas não pelo fato de não se reconhecer como um democrata e manter relações próximas com famosos oligarcas, mas sim por não poder ser enquadrado em uma facção. Se ele pudesse ser identificado como um oligarca típico, poderia ser execrado diante da opinião pública e isolado politicamente, deixando, assim, de ser uma ameaça.

Segundo Xenofonte, a aversão de Anitos por Sócrates vem do questionamento feito pelo filósofo quanto à maneira como Anitos pretendia educar seu filho.¹³⁸ A ira de Anitos por causa desse questionamento é coerente com sua

¹³⁸ Xenofonte, *Apologia de Sócrates*, III, 30ss

furiosa aversão pelos sofistas, manifestada no Mênon, pois os sofistas são identificados como os *aretas didaskaloi*. O perigo, vislumbrado por Anitos, da atividade pedagógica dos sofistas está relacionado com razões de ordem política. Os sofistas eram muito úteis aos oligarcas, visto que os oligarcas precisavam saber como orientar a opinião pública e dominar a multidão, pois sem isso, dificilmente conseguiriam subverter a ordem mais ou menos democrática, que já era uma tradição de cerca de dois séculos e na qual os novos ricos encontraram espaço.

Provavelmente Anitos confundia Sócrates com os sofistas. Anitos correspondia à média dos cidadãos que não conseguiam ou não queriam acompanhar o debate entre o filósofo e os sofistas, porque, na verdade, o tradicionalismo moral não era compatível com nenhuma dessas duas tendências que acabavam identificadas como uma só por ele.

Um retrato nítido da opinião comum quanto aos sofistas aparece claramente no preâmbulo do Protágoras através apresentação de Hipócrates por Sócrates e da fala do próprio Protágoras, que sai abertamente em defesa de sua profissão.

Hipócrates era um jovem de família rica que aspirava alcançar um lugar ilustre na *polis*. Dada a influência da família desse jovem, Sócrates previne Protágoras: "vê agora se te convém que nossa conversa seja em particular ou diante dos outros". (316e) Essa prevenção tem um significado claro: apesar dos sofistas serem muito procurados, visto que muitos desejam o sucesso na disputa política a qualquer preço, em geral não eram aceitos por aqueles que já tinham feito carreira.

A resposta de Protágoras revela a consciência do sofista do repúdio oficial e hipócrita à sua atividade; ele atribui o ódio e a inveja da elite ao fato de seus jovens procurarem o caminho do sucesso, afastando-se dos parentes e dando

preferência aos sofistas. Protágoras diz estar ciente dos perigos de sua profissão, mas prefere não agir de maneira dissimulada para não reforçar as maledicências contra os sofistas, pois não poderia enganar os mais esclarecidos que, por sua vez, formam a opinião pública.

Através das Nuvens de Aristófanes, podemos vislumbrar o que motivava o repúdio aos sofistas do ponto de vista da opinião comum. O Sócrates da comédia é antes de tudo um educador que forma os jovens a partir de valores completamente avessos aos valores tradicionais. Aristófanes retrata Sócrates como um ateu, qualidade que ele deduz de seu intelectualismo, contudo dedução indevida, se o retrato de Platão e Xenofonte for levado em consideração. O intelectualismo satirizado por Aristófanes é, acima de tudo, visto como um perigo para as tradições morais e religiosas.

O ceticismo em relação às conseqüências da especulação racional pode ser explicado pela insatisfação do povo com a vida que se tornava cada vez mais difícil. Segundo Finley: "os homens estavam obcecados com forças inimigas, humanas e sobrenaturais".¹³⁹ A causa desse sentimento generalizado foram os acontecimentos adversos: a Guerra do Peloponeso e o enfraquecimento do império ateniense; o sangrento domínio dos Trinta Tiranos e a humilhação da presença de uma guarnição espartana em Atenas; na política, os jovens ricos disputavam o poder desprezando o povo e utilizando como tática o suborno, a falsa propaganda, o terror e o assassinato; e, mais aterradoras porque menos controláveis pela força humana, as duas pestes.¹⁴⁰ O resultado dessa situação crítica foi um recuo ao individualismo e ao hedonismo desmedidos.

Essas adversidades aconteceram ao mesmo tempo que o intelectualismo dos filósofos e sofistas se tornava mais conhecido. Muita gente entendeu que a impiedade do intelectualismo era a causa dessas adversidades. Alguns sofistas,

¹³⁹ Finley, M.I., *Os Gregos Antigos*, pág.118

¹⁴⁰ idem, pag 119

muito atentos à ocasião, efetivamente abraçaram o individualismo e o hedonismo, ao contrário do filósofo que buscava um fundamento mais estável para a moral, tendo em vista a salvação da legalidade e unidade da *polis*. Em todo caso, o repúdio ao intelectualismo era um entendimento mais supersticioso da realidade, que se apegava à lembrança de um tempo de glória que se extinguiu após a morte de Péricles.

Na República, Platão evidencia que a desconfiança em relação ao intelectualismo é um traço característico da moralidade comum, neste caso, especialmente dirigida à figura do filósofo. A mesma passagem revela outros dogmas da moralidade comum: a desigualdade dos sexos e a propriedade privada do chefe da família sobre todos os bens que a constituem, inclusive sobre a mulher.

Na República, o filósofo fala de três vagas a serem vencidas, ou seja, de três disposições da constituição perfeita que chocariam os *dogmata* da opinião comum. A última e mais terrível onda é o governo do filósofo; trata-se do ceticismo da moralidade comum quanto à especulação racional. A dissolução da família e a abolição da propriedade privada na classe dos guardiões é a onda anterior; sem dúvida, uma disposição chocante para a moralidade comum que se assentava na família, instituição fundamental na administração e herança dos bens, na legitimação dos novos cidadãos, nas relações cotidianas com os deuses e na transmissão e assimilação do código moral.¹⁴¹ A primeira onda é a igualdade dos sexos que também ofende os princípios de organização da família e de costumes referentes à sexualidade.

Outra característica da moralidade comum, que pode ser identificada na República, é a maneira como os valores são interiorizados através da poesia. O filósofo recusa a autoridade inquestionável do poeta como educador. A elite governante não poderia receber uma educação que se limitasse a mimese e não

¹⁴¹ idem, pág. 125

conduzisse a uma consciência reflexiva dos princípios morais. Em função dessa restrição à bondade da pedagogia do poeta, Platão deixa claro que o filósofo é o único pedagogo adequado da elite governante e o único pedagogo capaz de orientar a opinião pública corretamente. A ordem correta é que os governantes sejam os formadores da opinião pública e que o *demos* seja formado nela.

Para o tradicionalismo moral, a autoridade do poeta é inquestionável e basta, pois a virtude nada mais é do que um hábito instalado em uma natureza bem dotada. Os pais adquiriram esses hábitos na convivência familiar e na convivência com os homens de bem, nas quais a tradição poética é relembrada freqüentemente; da mesma forma, os filhos haveriam de adquirir os mesmos hábitos, desde que os mesmos laços de convivência fossem mantidos.

Para os antigos aristocratas, a natureza bem dotada estava ligada aos laços de sangue de famílias, cujos ancestrais eram divinos, mas para os oligarcas do séc. V já havia uma ênfase maior no esforço pessoal¹⁴²; para a maioria dos democratas, a boa natureza era exclusiva dos cidadãos, ou seja, também estava ligada a laços de sangue que, no entanto, ultrapassavam os estreitos limites das antigas famílias aristocráticas; para os sofistas, em geral, essa natureza era comum aos seres humanos; para o filósofo, a natureza bem dotada não era necessariamente hereditária, mas deveria ser identificada pela comprovação das capacidades físicas, morais e intelectuais de cada indivíduo.¹⁴³ Apesar da natureza não ser definida por hereditariedade, os indivíduos com natureza adequada para a verdadeira dialética são raros e sua formação demorada. Visto que somente eles são aptos para o governo, Platão defende uma forma de governo monárquica ou oligárquica. Mas vale lembrar que não se trata da

¹⁴² Guthrie, op. cit. pag 278 sobre Critias: "...suas simpatias aristocráticas não o impediram de dizer que mais homens se tornavam bons pela prática do que por dom natural."

¹⁴³ Com esse pressuposto, nada impediria que os filósofos alargassem o direito de cidadania a estrangeiros e escravos. Por que o escravo de Mênon, capaz de rememorar teoremas matemáticos, não poderia receber uma educação adequada para ser cidadão? É uma provocação de Platão que atinge tanto os oligarcas, quanto os democratas moderados. Porém, nenhum filósofo ousou questionar a restrição dos direitos de cidadania a um determinado número de indivíduos distinguidos pela ascendência sangüínea.

oligarquia de Crítias, cujo iluminismo não ultrapassava a admiração pelas técnicas.

A ideologia dos democratas conservadores era a ideologia mitigada da antiga aristocracia. Anitos não discordaria de Píndaro e Theógnis, desde que as condições para o reconhecimento do próprio mérito fossem alargadas a um número maior de pessoas, incluindo os novos ricos. A moral conservadora não aceitava enfrentar as questões nascidas da distinção entre *physis* e *nomos*, abraçada pelos sofistas e discutida pelos filósofos. Tal distinção nasceu da percepção dos intelectuais de que a lei e os padrões morais reforçados pela opinião pública não são dados por um deus como antigamente se cria.¹⁴⁴ A destronização da divindade em favor do acaso e da necessidade natural abriu a controvérsia entre aqueles que apoiavam o *nomos* contra a *physis* e aqueles que apoiavam a *physis* contra o *nomos*. Superficialmente, pode-se dizer que para todos eles essa antítese significava que, em alguma medida, havia discordância entre a suposta existência de um princípio básico e universal de orientação da conduta humana, e, por outro lado, o conteúdo moral da tradição e das instituições, nem sempre coerente como as consequências lógicas de um princípio único.

Se tomarmos Crítias como representante de um pensamento comum aos oligarcas, podemos dizer que eram políticos que não fugiram da questão da oposição entre *physis* e *nomos*. Crítias pensava que as leis não eram inerentes à natureza humana, nem dons dos deuses; a religião servia apenas para assegurar a obediência ao governante ilustre, esse sim distinguido pela natureza.¹⁴⁵ Nesse sentido, os oligarcas seriam mais conscientes que os demagogos da democracia radical, como Cléon que defendia a destruição de Mitilene dizendo: “se aceitares o meu conselho, fareis não somente justiça aos mitilênios, mas também, e ao

¹⁴⁴ Guthrie, op. cit. pág. 60

¹⁴⁵ idem, pag 278

mesmo tempo, o que nos convém”.¹⁴⁶ Aqui, a aproximação entre justiça e interesse é feita a partir da noção de que os interesses gravitavam em torno de fatos, o que quer dizer que deveriam ser fixados em função das circunstâncias; portanto, deveriam admitir que a justiça é ocasional e que o ensino dos sofistas é efetivamente útil para a política tal como é praticada por eles mesmos.

Anitos, como um típico político, provavelmente queria evitar o problema. Seu mundo também era o mundo dos fatos e qualquer solução das contradições da prática que se baseasse em uma verdade racional, como queriam os filósofos, seria prejudicial à sua ação; por outro lado se ficasse claramente estabelecido que qualquer investigação de uma verdade fundamental se encerraria em aporia, como queriam os sofistas, a ação política seria mais arriscada e perigosa, pois não haveria freios para os mobilizadores de opinião pública. Anitos confundia o filósofo com os sofistas, mas tinha motivos para temer tanto um, quanto os outros.

Enfim, por trás das diferenças políticas ou da divergência entre o programa de formação do conservadorismo de Anitos e o programa de formação dos sofistas, no qual ele pensava que Sócrates estava envolvido, estava o conflito entre a verdade e a política, evidente para o filósofo e, provavelmente, apenas uma suspeita desagradável para Anitos.

Segundo Finley, foram os gregos que inventaram a política, ou seja, um Estado cujas decisões são de natureza obrigatória e podem ser aplicadas. Além disso deve ser um Estado em que as decisões sejam tomadas após discussão.¹⁴⁷ Ora, só pode haver discussão se houver dois *logoi*, o que significa que a verdade não está bem estabelecida ou evidente. Segundo Hannah Arendt, o conflito entre verdade e política foi descoberto e articulado por Platão. Para Platão, aqueles que insistissem em contar a verdade corriam risco de vida. É o que se constata na Apologia e na alegoria da caverna da República. O povo da caverna estava em

¹⁴⁶ Tucídides, op. cit. 3, 40

¹⁴⁷ Finley, *L'Invention de la Politique*, pág. 87-89.

paz e não estava ameaçado por um inimigo. O contador de verdade veio para desequilibrar uma ordem em que os apetites humanos e as ambições estavam relativamente equilibradas.¹⁴⁸ O filósofo poderia divorciar-se definitivamente da política, mas, segundo Arent, “para Platão as verdades matemáticas abrem os olhos para todas as verdades e implicam uma interferência nos assuntos humanos”.¹⁴⁹

É com respeito à verdade racional que Sócrates tentará dar a pista da verdadeira *areté politiké* para Mênon. Porém, Anitos, que chega depois e sai antes, começa afirmando a evidência de fatos sem maiores justificativas - os sofistas são prejudiciais e qualquer homem de bem sabe ensinar a boa conduta para um jovem (92 e) - e sai fazendo o mesmo - em qualquer cidade é mais fácil fazer mal a alguém do que bem (94 e). Para Anitos, bastam os fatos e a opinião pública que se forma em torno deles; a opinião pública tem uma verdade a ser revelada a partir dos fatos. As verdades definidas pela opinião pública devem ser protegidas por um programa educacional conservador: os mestres de virtude são os homens de bem, reconhecidos como tais pela própria opinião pública. Enfim, Anitos não gostaria ver as verdades da opinião pública desacreditadas pela ação dos sofistas, nem substituídas pela verdade do filósofo.

¹⁴⁸ Para esclarecer esse conflito, Arent (*Entre o Passado e o Futuro*, pág. 285-286) cita Hobbes: a “verdade que não se opõe nem ao lucro nem ao prazer humano é a todos os homens bem vinda”. Haveria que se contentar com verdades indiferentes “que não se interpõem a nenhuma ambição, proveito ou apetite humano.” *Leviatã*, cp. 11

3.3. A PERGUNTA DE MÊNON NOS DIÁLOGOS ANTERIORES: GÓRGIAS E PROTÁGORAS.

O Mênon é, segundo cronologia aceita pela maioria dos comentadores, uma continuação de diálogos anteriores com Górgias e seus seguidores e com Protágoras, o maior dentre os sofistas. Apesar das incertezas a respeito da cronologia das obras de Platão, há uma evidente proximidade temática entre esses três diálogos.

No início do Mênon, Sócrates elogia ironicamente Mênon e seus concidadãos por terem aprendido com Górgias a responderem com segurança qualquer pergunta sobre qualquer tema (70b-c). Protágoras é lembrado como o sofista de maior sucesso entre os atenienses visto ter vendido sua arte por muito tempo e ter conseguido através dela mais riqueza que o talentoso escultor Fídias (91c-92a).

* * * * *

No Górgias, Sócrates questiona o valor da oratória, definida pelo próprio Górgias como a ciência dos discursos (449d). Górgias ensina modelos de discursos, que se aplicam a todos os assuntos, para persuadir os leigos, ou seja, para produzir crença sem ciência. Górgias ensina a arte política (*politiké téchne*) de caráter utilitarista, mencionada também por Protágoras (319c).

A retórica visa a aquisição da *areté*, segundo o próprio Górgias, nos seguintes termos: a retórica dá aos que a dominam o "maior dos bens", porque "faz com que os homens sejam livres e, ao mesmo tempo, comandem os outros em suas respectivas cidades".(452d) Essa *areté* é nitidamente política, pois a

¹⁴⁹ idem, pág. 286

retórica "tem o poder de persuadir por seus discursos os juízes do tribunal, os senadores nos conselhos, os cidadãos nas assembléias do povo e em todas as outras reuniões que sejam reuniões de cidadãos"(452d-e). Enfim, a retórica dá o poder de dinamizar a opinião pública e influenciá-la decisivamente nos seus juízos e decisões. Assim, nas *poleis* democratizadas, a retórica tem grande peso na definição de pessoas ou de grupos que terão maior poder para orientar o destino da *polis* e dos indivíduos que venham a se opor diante dos tribunais e assembléias.

Sócrates sugere que os oradores deveriam, então, ter uma noção do justo e do injusto. Górgias concede por escrúpulos e Sócrates aproveita para iniciar sua dialética refutativa insinuando a necessidade de um conhecimento do que é o justo não só ocasionalmente. Esse saber, que Platão destaca com o termo *epistème* dependendo do contexto, Górgias não ensina. O próprio Mênon, seu discípulo, é prova disso: ele entende a virtude como a capacidade de comandar, mas não consegue nem mesmo entender o convite a uma reflexão que conduza a um conhecimento que sirva de princípio a toda arte do comando.

É Cálicles quem se encarrega de escancorar os pressupostos da retórica. Os retóricos concebem a natureza humana como mero instinto, desejo arbitrário de poder, cobiça, vontade de sucesso e falta de escrúpulos na busca pelo máximo poder. A educação tradicional é pura hipocrisia e seu objetivo é a defesa dos mais fracos. A verdadeira moral é a moral hedonista e egoísta; a ética do bem comum, defendida por Sócrates, é uma farsa.

Cálicles é um aristocrata¹⁵⁰ ligado aos oligarcas, pois era amigo de Demos, filho de Pirilampo, e de Andron (487c), que fora um dos Quatrocentos. Seu desprezo pela maioria, um amontoado de fracos, é evidente. Cálicles defende a

¹⁵⁰ *Górgias* 512d. A referência à origem aristocrática de Cálicles é feita por Sócrates para frisar que isso não é suficiente para que Cálicles sustente a sua superioridade em relação à multidão, pois, afinal, o próprio Cálicles defende uma arte, cuja *arete* consiste unicamente em salvar a vida e os

tese de que, segundo a natureza, força é direito. Ele afirma expressamente que a lei é feita pelos fracos e pelos *hoi polloi* (483b).

Sócrates identifica uma contradição na opinião de Cálicles, observando que seu interlocutor não sabe muito bem se está usando as expressões ‘melhores’ e ‘mais poderosos’ no mesmo sentido ou em sentido inverso, pois “é conforme a natureza que o grande número seja mais poderoso que o homem isolado”. (488d) Se assim for, então é por natureza que os *hoi polloi* impõem suas leis. Cálicles reage com uma explosão de raiva e revela seu desprezo pela multidão: “Pois bem, crês que a meus olhos, porque uma corja de escravos e de homens de qualquer origem, de homens sem valor, senão, talvez, pelo vigor de seus músculos, tiver se reunido e pronunciado certas palavras, essas palavras serão leis?” (489c) Cálicles insiste que os melhores são os mais poderosos e não compreende entre eles os “sapateiros e cozinheiros”. (491 a) Os melhores são os mais inteligentes e os mais corajosos, “mas isso não é possível aos *hoi polloi*”.

No entanto, Cálicles não consegue superar a aporia posta por Sócrates: “Ora, eu percebi que em toda ocasião, apesar do teu talento, o que quer que o objeto do teu amor disser, ou qualquer que seja tua maneira de ver, tu não tens força para dizer não. E tu te deixas levar em todas as direções; é assim na Assembléia: se tu exprimes uma opinião e se o demos é de uma outra opinião, tu te apressas em ceder e em falar como ele; ocorre o mesmo quando se trata do belo adolescente, filho de Pírilampo”. (481 e) Se Cálicles defende o uso da retórica para não sofrer injustiça, então deverá se assemelhar aos que estão no poder, ou seja, deverá buscar o poder político procurando ter uma natureza semelhante ao *demos* de Atenas e, ao mesmo tempo, manter sua amizade com Demos, o oligarca. Sócrates ironiza dizendo que Cálicles não enfrenta a aporia – implicada pela defesa da retórica por parte de um oligarquista – por causa do amor ao *demos* instalado em sua alma. (513 a) Isso quer dizer que Cálicles despreza a multidão,

próprios bens, do mesmo modo que a arte do nadador, do piloto, do maquinista, do médico, etc. Ora, essas artes não tornam as pessoas necessariamente melhores.

mas deseja ardentemente ter o poder de controlá-la em seu proveito como o fez Péricles.

A retórica é o instrumento adequado para o controle da multidão, mas é produção de uma persuasão da crença, não de um ensinamento (455 a) Não pode ser ensinamento, pois Górgias mesmo reconhece que aquele que nada sabe, para um público que nada sabe, será mais convincente que aquele que sabe (459 b). É por isso que Péricles não é condenado pelo *demos*, mas Sócrates é levado à morte.

Cálicles é um hedonista anárquico.¹⁵¹ Sua busca do prazer e do êxito social não encontra limites na ordenação social. Em oposição, Sócrates afirma que “o mérito não é, como se crê, o êxito social e material, pois esses bens se adquirem na concorrência egoísta, ou mesmo anárquica; o mérito consiste, ao contrário, em aperfeiçoar o pensamento e o conhecimento”¹⁵² Do hedonismo ou egoísmo anárquico de Cálicles, Sócrates deduz que houve o esquecimento de que “a igualdade geométrica é toda poderosa (μέγα δύναται)¹⁵³ entre os deuses e entre os homens. Cálicles quer a todo custo prevalecer sobre os outros porque negligencia a geometria, aqui relacionada à afirmação dos sábios (οἱ σοφοί) de que o universo é ordem, visto que homens e deuses estão ligados pela amizade, respeito à ordem, moderação e justiça (507 e - 508 a).

Assim, Sócrates dá a Cálicles o mesmo conselho que dá a Mênon e que certamente daria a Anitos, se isso fosse possível. É significativo o fato de Sócrates dar o mesmo conselho de levar em conta os princípios geométricos na prática política a um oligarca e a um jovem de tendências democráticas hospedado na casa de um líder democrata. Ora, ocorre que para Sócrates, de uma ponta a outra

¹⁵¹ Meron, op. cit. pag 51

¹⁵² idem , pag 62. Na *Apologia* fica claro que, para Sócrates, o prestígio social não é o valor mais alto, pois a condenação à morte, que não foi evitada por ele, é a pior queda social possível. É escândalo semelhante ao de afirmar que é melhor sofrer do que praticar injustiça.

¹⁵³ Ou “maior potência”. A noção de potência geométrica aparece no Mênon e será discutida adiante.

do quadro de tendências políticas, há uma dependência desmedida da anuência da opinião pública, que, em decorrência, é constantemente dinamizada por um grupo ou por outros, para um lado e para outro. Isso em nada contribui para manter a unidade da *polis* e melhorar o povo. É preciso assentar – ou tornar latente – uma opinião pública que dê sustentação a uma constituição unificada e estável, que não se pareça com uma colcha de retalhos como a constituição democrática.

Levado por Sócrates a reconhecer a necessidade de uma ordem - objeto das artes - e a falta de competência dos sentidos para estabelecer o valor e a ordem, Cálicles faz uma última tentativa de escapar, apelando para o exemplo dos grandes estadistas do passado – Temístocles, Címon, Milcíades e Péricles -, cuja arte de educar é baseada na eloquência (503c).

Platão dá importância a esse argumento, pois Sócrates dedica-se à refutação da idéia de que os estadistas de Atenas tenham sido mestres de virtude também no Protágoras (319e-320b) e no Mênon (92c-94e).

No Mênon e no Protágoras, é o próprio Sócrates que lembra o exemplo dos estadistas, mas para reforçar a hipótese de que os estadistas e a própria opinião pública não são capazes de ensinar a virtude. No Protágoras, apenas Péricles é citado¹⁵⁴. No Mênon, Sócrates cita Temístocles, Aristides, Péricles e Tucídides como homens de grande virtude, mas que não souberam ensiná-la a seus filhos¹⁵⁵; isso seria prova de que a virtude não pode ser ensinada, pois não

¹⁵⁴ Péricles jamais é esquecido, pois foi tão grande seu prestígio, que seu nome é referência obrigatória para todas as facções. Para Sócrates, ele foi um dos maiores corruptores do povo, pois o tornou indócil; os outros políticos citados, apesar de terem sido melhores servidores do Estado, cometeram crimes que em nada contribuíram para melhorar os atenienses. Assim, Sócrates repudia claramente a política tal como é praticada. As diferentes facções não se diferenciam em seus métodos e resultados no que diz respeito ao que é essencial para Sócrates: não souberam resistir aos desejos da cidade e modificá-los, tomando medidas que tornassem os cidadãos melhores (517b).

¹⁵⁵ Aristóteles (A..P. XXVIII, 2) relaciona esses políticos fazendo oposição entre os líderes do povo e os líderes dos notáveis: “Posteriormente, Xantipo foi o líder do povo e Milcíades o dos notáveis; em seguida, Temístocles e Aristides; depois desses, Efialtes o do povo, e Címon, filho de

descuidariam de produzir tão grandioso bem em seus filhos. No Górgias, Sócrates é radical: chega a afirmar que os estadistas citados não eram verdadeiramente estadistas, pois não sabiam governar efetivamente. Sócrates entende aqui que saber governar implica em saber formar a opinião pública a partir de princípios estáveis e verdadeiros e não consiste apenas na habilidade de se manter no poder pela arte da lisonja aplicada à opinião pública.

Sócrates não reconhece qualquer mérito nesses estadistas. A habilidade deles era a de satisfazer os próprios desejos e os desejos da massa. Eles não merecem o nome de estadistas, pois não se guiaram por princípios para produzirem a regularidade e a ordem; prova disso é que não foram capazes de se tornarem pessoas melhores nem capazes de ensinar a virtude para seus filhos. Jamais poderiam ensinar o que não sabiam. No Mênon, Sócrates é mais brando com os estadistas, pois, na presença de Anitos, que é um defensor da opinião pública, ele deve ser mais cauteloso, pois, como se verá na República, a opinião pública não pode ser agredida e deve ser persuadida da verdade com mais doçura. Evidentemente, não é o caso dos sofistas e retóricos, que ora reforçam, ora driblam os preconceitos da opinião pública para se aproveitarem deles conscientemente.

* * * * *

Milcíades, o dos abastados; em seguida, Péricles o do povo e Tucídides, parente afim de Címon, o da outra facção”. Diante dessa informação de Aristóteles, pode-se deduzir que Platão escolheu os nomes com cuidado. Sócrates não cita Milcíades e Címon, políticos oligarcas que serviriam como contra exemplo, pois, dentro da concepção corrente de *arete politike*, estaria aí um caso de pai que soube transmitir a virtude política ao seu filho. Anitos poderia ter recorrido a esse contra exemplo, mas jamais o faria por motivos políticos. Seria uma provocação maliciosa de Sócrates? Talvez. Mas isso não comprometeria o que parece ter sido o verdadeiro motivo da escolha dos nomes: formar dois pares de opostos, em cada par um oligarca e um democrata, tanto no Górgias, quanto no Mênon. Sócrates tem diante de si o seu principal acusador, por isso, assim como na Apologia de Platão, procura deixar claro que não se compromete com as facções políticas existentes. A lista de políticos serve para afirmar que tanto os democratas, quanto os oligarcas são incapazes de levar adiante uma reforma em favor do papel educativo do Estado. Sócrates não cita Milcíades, porque, efetivamente, ele não considera Milcíades um verdadeiro estadista e, portanto, um verdadeiro mestre de virtude. Seria estranho supor que Platão tivesse a intenção de camuflar um

Protágoras confiava na sua competência como professor de virtude. Assim, a questão de Mênon sobre a aquisição da virtude aparece explicitamente no Protágoras, pois ali se discute o problema da essência do verdadeiro educador. Nesse diálogo, aparece nitidamente o problema central da pedagogia do filósofo, que é a relação entre a virtude e o saber. A teoria do conhecimento de Protágoras é discutida mais profundamente no Teeteto. O Mênon é um desdobramento da discussão da teoria da virtude iniciada no Protágoras.

Nesse diálogo, Platão reúne em torno de Protágoras os grandes sofistas da época para retratar o combate de Sócrates contra suas práticas e doutrinas e marcar a diferença entre eles. Assim, "o Protágoras traça para a posteridade o quadro da vida intelectual intensa que foi aquela de Atenas no tempo de Péricles".¹⁵⁶ É o retrato das controvérsias que tanto interessavam aos jovens que ambicionavam o poder.

Protágoras afirma que muitos homens honestos não conseguem fazer com que seus filhos se distingam pela virtude, porque assim como o filho de um flautista não é necessariamente o mais dotado¹⁵⁷ para o aprendizado dessa arte, os filhos dos homens virtuosos não são necessariamente aqueles que haverão de se distinguir pela virtude, mas, em todo caso, serão mais virtuosos que os bárbaros. Protágoras é o teórico da democracia, pois sustenta que todos os cidadãos participam da virtude política¹⁵⁸, o que explica a superioridade da vida civilizada da *polis*. Sua premissa é que os atenienses exigiam perícia nas artes

posicionamento político de Sócrates favorável aos oligarcas, pois seria uma covardia desproporcional à franqueza com a qual critica os democratas.

¹⁵⁶ Chambry, Notice sur le Protagoras, Flammarion, 1967, pag 29

¹⁵⁷ Protágoras, 327 b: εὐφρέστατος. Protágoras admite que existam naturezas mais dotadas em oposição às naturezas menos dotadas - ἄφυής – apesar de todos possuírem uma natureza apropriada para participar de uma parte da virtude política.

¹⁵⁸ O mito de Prometeu, narrado por Protágoras, tem o objetivo de afirmar essa premissa. Em 323 a, Protágoras diz que é da opinião de todos os homens (ἄνθρωποι) que todos os homens (ἄνδρα) participam da justiça e de todas as outras virtudes políticas. A troca dos termos (ἄνθρωπος- ἀνὴρ) ocorre porque a classe dos partícipes da virtude política é menos ampla do que a daqueles que opinam, que são todos os humanos, incluindo os não cidadãos. Isso sugere que Protágoras valoriza muito o número de pessoas que dá anuência a uma opinião, pois ele é um convencionalista e a abrangência do consenso é a sustentação essencial de uma convenção.

técnicas, porém não na arte política. Todos acreditam que a virtude política é partilhada por todos. Protágoras recorre à autoridade da opinião pública como premissa.

Protágoras está seguro de poder tornar seus discípulos melhores. Ele promete "a ciência da prudência (*euboulia*) que, nos negócios domésticos lhe ensinará a melhor maneira de governar sua casa, e, nos negócios da cidade, o tornará o melhor para agir e falar por ela". (318e) Para sustentar sua pretensão, Protágoras afirma que a virtude pode ser ensinada. Prova disso é que as pessoas em geral acreditam na possibilidade de ensino da virtude, visto que na vida privada e pública investem muito na formação dos jovens. Nesse argumento, Protágoras invoca novamente a opinião comum como autoridade para identificar a verdade. Ele não diverge da opinião comum no essencial, pois, assim como ela, afirma que todos os homens de bem são professores de virtude. Diverge sim, apenas quando diz que pode oferecer um complemento a essa educação.

No entanto, como já foi mencionado anteriormente (pág. 45), Protágoras sabe que a opinião pública é contrária à atuação do sofistas. Assim, parece que ele é contraditório ao invocar a autoridade da opinião pública e, ao mesmo tempo, reconhecer que ela mesma repudia a sofística. Porém não há contradição.

Protágoras assume que é sofista, porque é impossível esconder isso dos "homens de poder nas cidades". Esses homens orientam a opinião pública. Protágoras diz: "a multidão (οἱ πολλοί) é, por assim dizer, cega (οὐδὲν αἰσθάνονται) e aquilo que os poderosos dizem, ela repete em coro". (317 a) Movidos pela inveja esses homens mobilizam a opinião pública contra os sofistas.

O poder de alguns homens sobre a opinião pública e a inconstância dela são fatos. Para Protágoras não há uma verdade, que transcenda os fatos, à qual se possa recorrer. A opinião pública se forma em torno de fatos e é, ela mesma, o fato político pedagógico mais importante na democracia ateniense. Ela é a última

autoridade à qual se pode recorrer. No entanto ela não é reveladora de uma verdade anterior, mas simultânea a uma verdade construída em torno de circunstâncias específicas. Assim ela pode ser favorável ou não a um ou outro ponto de vista sem a exigência de uma coerência sistemática. É muito vantajoso que a opinião pública esteja a favor, mas se estiver contra, ainda há a possibilidade de agir para que ela se oriente em outro sentido. Portanto Protágoras não é contraditório. Ele assume o jogo em que a opinião pública é uma importante peça no tabuleiro e que, pior do que vê-la nas mãos do inimigo, é ignorar sua presença e seus movimentos. O pragmatismo de Protágoras permitiu que ele vivesse rico e morresse velho.

Protágoras é diferente de Cálicles. Para Cálicles e para os oligarcas, a opinião pública não é fundamento nem critério de valor: está aí apenas para ser manipulada e conferir uma força a mais para os bons. Para Protágoras, a opinião pública é fundamento e critério dos valores, pois eles são convencionais. O homem é a medida da justiça e da moralidade em geral, pois o homem é medida de tudo o que é tocado por ele. Nada há além da opinião pública, portanto ela não pode “progredir” graças ao poder da palavra de seus líderes, visto que não haveria algo dando sentido a esse progresso.

Para Protágoras, não há uma lei natural que se oponha aos costumes da *polis*; as instituições sociais sustentadas pela opinião pública são o fundamento último. Cálicles remete-se a um fundamento natural para justificar uma conduta oligárquica de desprezo às leis e costumes vigentes que se instauraram com o objetivo de limitar os poderes dos antigos aristocratas.¹⁵⁹ Protágoras e Cálicles, no entanto, concordam com a noção de que a opinião pública deve ser formada em função da conveniência do momento; para um, porque ela é o único fundamento e

¹⁵⁹ Cálicles e Nietzsche são semelhantes: a vontade de poder, revelada pelas forças dionisiacas, forças naturais, é a única verdade sobre o mundo. Cálicles corresponde ao ideal do herói trágico, pois as aspirações do espírito aristocrático de Cálicles podem levar à destruição do outro. Certamente, ele aplaudiria certas afirmações de Nietzsche como: “Se, *in praxi*, (o homem forte) fala em defesa da manutenção da virtude, ele o faz pelas razões que dão a conhecer na virtude um refinamento, astúcia, forma de sede de ganho, de sede de potência”, *O Eterno Retorno* § 1019.

critério de valor; para outro, porque ela deve estar a serviço da natureza, ou seja, deve ser ajustada constantemente ao desejo de poder dos mais fortes, fundamento, critério e finalidade dos valores.

Após o posicionamento de Protágoras quanto ao ensino da virtude, Sócrates introduz a sua dialética, propondo investigar se a virtude é uma só e se suas partes são como as partes da face ou como as partes de um lingote de ouro. Protágoras opta por afirmar que a virtude é una e que suas partes são como as partes da face. Sócrates passa a argumentar no sentido de demonstrar que há um fundamento comum para a aparente diversidade das virtudes. A virtude é una e não é outra coisa senão a ciência; portanto, pode ser ensinada. (360e-361c)

Protágoras é lembrado pela célebre frase: o homem é a medida de todas as coisas. (Teet.152a) Sócrates aproveita essa tese, que permanece implícita nesse diálogo, para demonstrar que a medida do agradável e do desagradável só pode ser o resultado de uma ciência que libera o homem das ilusões da aparência; jamais poderia ser resultado dos juízos da maioria. Ninguém deseja o desagradável, mas freqüentemente as pessoas escolhem o desagradável por não possuírem a arte da medida, que é uma ciência, ou seja, o que se torna opinião da maioria não é, somente por esse motivo, verdadeiro¹⁶⁰. Toda ação vergonhosa é consequência da ignorância e da opinião falsa (356c-357e).

As teses socráticas sobre a virtude estão bem delineadas no Protágoras. Segundo Brochard¹⁶¹ a virtude é única; a virtude é ciência; a ciência não pode ser vencida pelo desejo; ninguém faz o mal voluntariamente; a virtude pode ser ensinada, mas paradoxalmente não há mestres de virtude, pois a ciência não

¹⁶⁰ Para Platão, sem a orientação do filósofo, a opinião pública sempre corre o risco de ser falsa, pois ele desconsidera a possibilidade da ciência ser possuída pelo grande número. Sobre a afirmação de Descartes de que o bom senso é a coisa melhor partilhada entre os homens, Sócrates e Platão diriam que esse bom senso se define como desejo do bem, mas não como um saber sobre como atingir esse bem.

¹⁶¹ Brochard, *Études de Philosophie Ancienne et Philosophie Moderne*, pag 170-173

pode ser ensinada da mesma maneira que são ensinados os costumes e valores aceitos pela opinião comum.

Enfim, com respeito ao conhecimento exigido pela verdadeira virtude, Sócrates dá a mesma orientação do Górgias, retomada no Mênon: é a arte da medida que enfraquecerá as ilusões e dará a tranquilidade da posse da verdade. Trata-se de uma arte semelhante à aritmética: “Mas desde que tenhamos reconhecido que a condição de nossa saúde reside em uma escolha correta do prazer e da dor pela apreciação exata do mais numeroso e do mais raro, do maior e do menor, do mais distante e do mais próximo, então não vos parece que essa investigação do mais ou do menos e da igualdade é uma sorte de mensuração? – Evidentemente. – E se é uma mensuração, então é evidentemente uma arte e uma ciência? – Eles concordarão. – Qual ciência e qual arte nós veremos mais tarde”. (357 a-b). O Mênon dá continuidade a essa discussão sobre o caráter da *episteme*. A matemática dá a sintonia da ciência e ao mesmo tempo permite vislumbrar a importância da ciência para os assuntos humanos. Como diz Hannah Arendt: “para Platão, as verdades matemáticas abrem os olhos para todas as verdades e implicam em uma interferência nos assuntos humanos”.¹⁶² Sobre proposições axiomáticas da geometria é impossível mentir, ao contrário dos fatos que sempre podem ser relegados ao esquecimento intencionalmente.

* * * * *

No Protágoras encontra-se também uma passagem que elucida o posicionamento do filósofo frente aos ensinamentos dos poetas.

Depois de uma discussão pouco séria sobre o sentido das palavras de Simônides de Ceos, que serviu para comprovar a imprecisão da ciência de

¹⁶² Arendt, op. cit. pág. 286

Pródicos, Sócrates propõe que se abandonem os poemas e versos e que busquem juntos o aprofundamento da questão por seus próprios meios. "A conversação sobre os poetas é apropriada a um banquete de pessoas medíocres e ignorantes que não são capazes de levar uma conversa com seus próprios discursos e que, portanto, também não podem chegar a ter convicção sobre o ponto discutido." (347b-348b) O problema moral daquela sociedade, tão abalada pela seqüência de infortúnios, é a falta da consciência de conceitos que servissem de princípios estáveis para a prática cotidiana.

Com essa passagem, fica claro que se a filosofia é um prolongamento do pensamento religioso, ela não é de maneira alguma um retorno. A filosofia é um produto cultural da laicização da palavra. No livro X da República, Platão repudia claramente a utilização da poesia em uma investigação competente da verdade por pessoas preparadas intelectualmente; assim ela deve ser retirada do programa de formação superior da constituição ideal. Platão exclui a poesia do currículo do ensino superior em favor de um intelectualismo abstrato contra a *mimese* poética revivida nas experiências rítmicas memorizadas sem análise e reflexão.¹⁶³

Havelock explica o distanciamento de Platão em relação aos padrões da formação poética nos seguintes termos: "A excelência de seu próprio currículo está expressa no termo *epistème*, para o qual o nosso termo ciência talvez seja o equivalente. O graduado da academia platônica passou por um treinamento rigoroso em matemática e lógica que o preparou para definir os objetivos da vida humana em termos científicos e a persegui-los numa sociedade reorganizada em termos científicos."¹⁶⁴

Temendo a falta de um fundamento natural para a política e a moral, Platão busca a estabilidade conceitual da *epistème*, por isso Mênon é submetido a um

¹⁶³ Havelock, op. cit. pág. 61

¹⁶⁴ idem, pág. 47

exercício introdutório de lógica. Sócrates quer conduzir Mênon do plano da *doxa* para o plano da *epistême*. A verdade epistêmica almejada pelo filósofo é depurada do artifício, da persuasão e da ambigüidade do pensamento mítico. O poeta é um mestre de verdade porque possui a verdade por inspiração divina, mas é também capaz de enganar, impondo vãs imagens como realidade.¹⁶⁵

A disposição mental produzida pela poesia no homem médio é a *doxa*¹⁶⁶, ou seja, a poesia é a tradicional responsável pela formação da opinião comum.; o plano da *doxa* é o filão explorado pela sofística e pela retórica. Em busca da pura *aletheia*, o filósofo cria um mundo dicotômico em que o esforço de abstração produz a *anamnêsis* que eleva as almas mais perfeitas do plano do esquecimento (*léthe*) para o plano divino da *aletheia*¹⁶⁷, que, inacessível aos sentidos, só pode ser atingida por uma determinada atividade do *nous*, cujo resultado é a *episteme*. Enfim, o filósofo é o único pedagogo adequado para orientar a opinião pública na direção do melhor, pois somente ele vai além dela e é capaz de ver a verdade fixa que não brota da natureza ou da opinião pública, mas que pode ser desvelada na natureza e pode ser revelada parcialmente pela opinião pública, se ela for moldada conforme a verdade única para todas as coisas.¹⁶⁸

¹⁶⁵ Detienne, op. cit. pág. 73

¹⁶⁶ Havelock, op. cit. pág. 249

¹⁶⁷ Detienne, op. cit. pág. 126-132

¹⁶⁸ Conforme o *Timeu*, a natureza foi moldada da melhor forma possível pelo Demiurgo, segundo o princípios imutáveis e eternos. O mesmo deve ocorrer com a opinião pública; a ordenação política deve imitar a ordenação da natureza, no entanto essa é uma tarefa de homens e não de um deus, portanto de difícil execução. Segundo Platão, Rep. V, 472c-e, a impossibilidade de realização de um modelo ideal de homem justo não diminui o valor do modelo. Qualquer aproximação do modelo já é um ganho. A mudança das *poleis* existentes não é tarefa pequena, nem fácil, mas possível (*δυνατὸν δέ*), Rep.V 473 c.

II - O ENCAMINHAMENTO DO DIÁLOGO

1. MÊNON, O INTERLOCUTOR DE SÓCRATES.

Os diálogos de Platão não são obras doutrinárias, em que teses filosóficas são demonstradas de maneira linear. Sócrates jamais escreveu e Platão não acreditava que a escrita pudesse dar conta de reproduzir o conhecimento da realidade que objetivava atingir. Assim, o que se encontra nos diálogos é a caminhada sinuosa de personagens que se deixam atravessar pelo *logos*, em alguma medida, provocados pelas perguntas do filósofo. O objetivo dos diálogos não é ensinar uma doutrina filosófica, mas ensinar como filosofar. O compromisso pedagógico do filósofo impede que ele imponha suas idéias apressadamente; no entanto não seria honesto ele se esconder completamente; cabe a ele motivar a investigação e amparar seu interlocutor nessa investigação.

Nessa dialética, o personagem que responde não é passivo, pois determina o caminho que poderá ser percorrido, mesmo que não seja o mais adequado, pois ele mesmo deve encontrar a resposta procurada dentro de si para que ela não permaneça exterior. Assim, o caráter do interlocutor determina o encaminhamento e os resultados da dialética.

A notícia mais pormenorizada do caráter de Mênon é encontrada na Anábasis. Seu retrato é pintado com traços fortes e infamantes. O retrato de Mênon aparece no livro II da Anábasis, que já era conhecido do público antes de

380¹⁶⁹, A composição do Mênon aconteceu provavelmente depois de 382, segundo Croiset. Dessa forma, é possível que Platão tenha escrito o Mênon após tomar conhecimento do texto de Xenofonte. A hipótese de que Platão tenha levado em consideração o impacto da Anábase sobre o público é muito plausível, pois já havia cerca de dez anos que Mênon tinha sido morto e a lembrança desse personagem seria mais compreensível em função de um evento mais recente.

Sabe-se, através da Anábase, que Mênon era ambicioso e bastante arrojado, pois foi o primeiro a atravessar o rio Eufrates esperando recompensa de Ciro. De fato, a tropa recebeu congratulações de Ciro, “e Mênon recebeu, dizem, presentes magníficos”.¹⁷⁰ Em outra passagem¹⁷¹, Xenofonte informa que Mênon conspirou para jogar Clearco contra Tissafernes para tomar seu lugar. Depois, aprisionado pelo próprio Tissafernes, portou-se como um traidor. No entanto, é a descrição do caráter de Mênon que mais impressiona:

Mênon da Tessália não dissimulava seu desejo ardente de riquezas, seu desejo de comando para receber vantagens, seu desejo de honras para tirar maior proveito. Ele procurava a amizade dos mais poderosos apenas para assegurar a impunidade pelas suas injustiças. Para atingir seus fins, o caminho mais curto era o perjúrio, a mentira, a patifaria; para ele, a simplicidade e a veracidade eram ingenuidade. Era evidente que ele não tinha afeição por ninguém, e quando se dizia amigo de alguém ficava claro que preparava uma conspiração. Ele jamais ridicularizava um inimigo, mas só conversava com seus companheiros debochando deles. Ele não desejava os bens de seus inimigos, pois era mais difícil tomar o que estava sob a guarda deles; apenas os bens dos amigos pareciam-lhe mais fácil tomar, pois não eram vigiados. Aqueles que ele sabia que eram perjuros e criminosos, eram gente bem armada e temível para ele; no entanto procurava explorar aqueles que eram piedosos e

¹⁶⁹ A obra é citada pelos Discursos Panegyricos de Isócrates, publicada em 380.

¹⁷⁰ Xenofonte, Anábase, I, 4, 14-17

*praticavam a verdade como se lhes faltasse a virilidade. Enquanto outros se vangloriavam de sua piedade, de sua franqueza, de sua equidade, Mênon se vangloriava de ser hábil em enganar, em forjar mentiras e em ridicularizar seus amigos. Para ele, não ser capaz de tudo era prova infalível de falta de educação. E quando ele procurava obter o primeiro lugar na amizade de alguém, ele julgava ser necessário prejudicar aqueles que ocupavam o lugar antes dele. Para assegurar a obediência dos soldados, seu procedimento era associá-los às suas injustiças. Ele se julgava digno de ser honrado e de ser servido, porque fazia parecer que tinha mais poder, inclusive de prejudicar. Quando alguém o abandonava, era um favor por não tê-lo prejudicado quando estavam juntos. Em razão de coisas pouco conhecidas é possível enganar-se a respeito dele, mas eis o que todos sabem: ainda jovem obteve de Aristipo o comando das suas tropas estrangeiras e viveu em extrema intimidade com Arios, um bárbaro, porque amava os belos adolescentes. Ele mesmo, ainda imberbe, teve como favorito Tharypas, que também era bárbaro. Quando os estrategos, seus colegas, eram mortos por terem marchado com Ciro contra o Rei, Mênon, que tinha feito a mesma coisa, teve a vida poupada; no entanto, após a morte de seus colegas, não lhe cortaram a cabeça, que é o fim mais rápido, como fizeram com Clearco e os outros estrategos, mas o mutilaram, e somente após ter vivido um ano como malfeitor, dizem, ele encontrou o fim.*¹⁷²

O caráter de Mênon, porém, é ponto de divergência entre os comentadores.

¹⁷¹ idem, II, 28

¹⁷² idem, II, 6, 21-29

Alfred Croiset traça o seguinte retrato de Mênon: "Mênon é um tessálio de Larissa, aluno e amigo de Górgias, que conheceu durante a temporada do grande retórico na Tessália. Segundo testemunhas posteriores (Plutarco), ele mesmo foi um sofista. Isso não se comprova pelo diálogo platônico, onde ele parece antes um amador rico que viaja com numerosos servidores e que cultiva a ciência, em particular a geometria, mais por gosto do que por profissão".¹⁷³

Croiset vê Mênon com bons olhos. Apesar de Mênon recorrer às armadilhas da erística para escapar das aporias, não parece estar tomando a mesma atitude do sofista que quer aparentar ser o sábio que ensina. Segundo Croiset, Sócrates trata Mênon como um amigo, pois "ele tem aquela qualidade que é, aos olhos de Sócrates, a qualidade primordial do filósofo, a inquietude do saber: ao fim do diálogo, ele assemelha-se a um discípulo, e ele jamais foi um adversário".¹⁷⁴

Émile Chambry retrata Mênon como um jovem nobre, rico e bem educado, que não abusa das vantagens de sua beleza diante de Sócrates por deferência e desejo de aprender; assim, ele conclui: "antes de tudo ele nos aparece nesse diálogo de modo simpático".¹⁷⁵ No entanto, o próprio Chambry lembra que o retrato feito por Xenofonte na Anábase não é positivo.

Chambry admite que as informações de Xenofonte quanto ao destino de Mênon sejam verdadeiras. Nesse caso, a intenção de Platão, ao escolhê-lo como um interlocutor privilegiado de Sócrates, seria a de colocá-lo ao lado de Alcibíades e Crítias, que também não tiveram um destino louvável.

Xenofonte¹⁷⁶ informa que o acusador de Sócrates lembrou que "Crítias e Alcibíades, que foram discípulos de Sócrates, causaram o maior mal ao Estado". O próprio Xenofonte argumenta em defesa de Sócrates que não foi a convivência

¹⁷³ Croiset, A., Notice sur le Mênon, in Ouvre Complete, tomo II, Les Belles Lettres, pag. 228

¹⁷⁴ idem.

¹⁷⁵ Chambry, Notice sur le Mênon, in Platon, Flammarion, pag. 318

¹⁷⁶ Xenofonte, Memoráveis 1,2,12ss

com Sócrates que os tornou maus. Ambiciosos que eram, não queriam verdadeiramente seguir o exemplo de Sócrates. Afastados do filósofo, deixaram de exercitar o saber e a virtude e acabaram se entregando às paixões. Curiosamente Crítias acabou de se corromper na Tessália.

Seguindo essa linha de raciocínio, é possível sugerir que Platão aproveitou a chance para sair mais uma vez em defesa de Sócrates, revelando que não foi apenas ele que manteve relações com pessoas que depois se tornaram deploráveis. O argumento da acusação mencionado por Xenofonte poderia ser usado contra o mentor da acusação. No entanto, evidentemente, isso não seria motivo suficiente para a escolha feita por Platão.

Se Mênon era parecido com Alcibíades, convém considerar que Alcibíades era um personagem que se encaixava muito bem naquela situação mencionada na República (490 e - 492 d), em que jovens com espírito para se tornarem filósofos são corrompidos pela própria cidade, tornando-se, assim, capazes dos piores males. Mênon seria um outro exemplo de jovem bem dotado corrompido pelo próprio meio. Uma defesa de Sócrates mais elegante, mas também mais radical em sua crítica à opinião comum.

Supondo que a descrição do caráter de Mênon feita por Xenofonte tenha repercutido, então Mênon é o difamado, o execrado pela opinião pública. No entanto, ele foi formado sob a orientação dessa mesma opinião pública, afinal ele tudo pensava, fazia e desejava de acordo com a prática comum e com o objetivo de agradar a opinião pública e ser reconhecido por ela. Ele queria ser um comandante aplaudido pelo público como outros foram outrora reconhecidos publicamente pelos seus méritos.

Na Apologia de Platão (33a-34b), ao se defender da acusação de ser corruptor da juventude, Sócrates afirma que nunca foi mestre de ninguém: "se algum deles se torna honesto ou não, não é justo que eu responda pelo que

jamais prometi e ensinei a ninguém". Nenhum dos jovens que conviveram com ele vieram acusá-lo de ter-lhes corrompido com maus conselhos. Sócrates deixa claro que jamais poderia ser considerado o único responsável pelo destino dos jovens que conviveram com ele, pois sua pedagogia não é a sedução da persuasão; o discípulo mantém-se livre e exposto a outras linguagens.

Aí está um pressuposto fundamental da relação de Sócrates com seus interlocutores que permite compreender melhor os descaminhos da dialética. Para Sócrates, o saber que fundamenta a virtude não é algo que se ensina como se ensinam as outras artes. Ele é um parteiro das almas; em sua maiêutica, o êxito da tarefa de adquirir o conhecimento de si mesmo e dos valores que ordenam a alma de um homem de bem depende essencialmente daqueles que se aproximam dele em busca desse saber. Os jovens que se aproximavam de Sócrates sabiam disso.

Xenofonte erra ao afirmar que Alcibíades e Crítias tinham o saber e corromperam-se por deixarem de exercitá-lo. Na verdade, porque abandonaram o exercício do pensamento dialético, não chegaram a possuir esse saber. Mênon é um protótipo de seguidor cego da opinião pública, portanto também não possuía esse saber.

No entanto, se há semelhanças entre Mênon, Alcibíades e Crítias, há também diferenças importantes.

Mênon não participava do círculo íntimo de Sócrates, como os outros dois. Ele estava de passagem por Atenas e seu contato com Sócrates foi rápido. Mênon não tem com Sócrates a mesma relação afetuosa que os outros e mantém certa distância; às vezes parece que Sócrates está mais interessado nele que o contrário. Essa diferença vem reforçar a idéia de responsabilidade da opinião comum em relação ao destino trilhado por Mênon.

Mênnon não chega a ter a postura mais distante do sofista cheio de sabedoria, apesar de não esconder sua simpatia por eles¹⁷⁷ e de crer poder responder tudo com muita segurança. No início do diálogo Mênnon afirma com ingenuidade que “não é uma dificuldade (ἀπορία) dizer, sobre a virtude, o que ela é” (72 a). Saber reconhecer as aporias é o primeiro aprendizado que Mênnon deve realizar para tomar o caminho da ciência. Mais ingênuo, Mênnon não entra no debate com a mesma paixão de Cálicles, no Górgias, que também se contentava em ser apenas um discípulo desse mestre da retórica. Cálicles defende apaixonadamente o ponto de vista moral dos defensores da *physis*. Mênnon não tem o mesmo ímpeto e parece mais amigável. Porém, Mênnon não estava completamente desarmado como se pode observar em algumas passagens do diálogo.

No início do diálogo, Sócrates diz que nada sabe sobre a virtude: nem o que é a virtude, nem se ela pode ser ensinada. Mênnon reage como se pudesse de alguma forma diminuir o prestígio de Sócrates: "Mas é verdade que tu ignoras o que é virtude e que é isso que eu deva contar sobre ti aos meus concidadãos".(71c) Mênnon não está sendo movido apenas por nobres sentimentos; apelou à força diante da grave ameaça de perder o prestígio diante da opinião pública, da qual ele é fiel servidor em proveito próprio.

Em outra passagem, Mênnon procura ganhar tempo e criar embaraço exigindo que Sócrates definisse a cor, depois de ter definido a figura, com o objetivo de ensinar como se faz uma definição.(76a-b) Sem dúvida, a definição de figura já era o suficiente como modelo de definição.

¹⁷⁷ Mênnon percebe a utilidade da persuasão sofística para agir sobre a opinião pública, visto que a própria opinião pública abraça o critério de conveniência. Porém, a opinião pública, representada por Anitos, nunca admitiu a força dos sofistas na formação de seus líderes, porque temia a evidência da relatividade e instabilidade das verdades definidas por ela, ainda mais por força da ingerência de sofistas estrangeiros, uma abertura para os democratas *metecos*. Não sabendo como se defender contra os recursos da sofística, certos representantes da opinião pública, como Anitos, preferem se refugiar na força da tradição.

Mênnon reage mais energicamente adiante, quando se vê em apuros com a exigência de definição de virtude; o que aprendera nas lições de Górgias não era suficiente. Ele reclama do método de Sócrates comparando-o à tremelga do mar que entorpece quem a toca.¹⁷⁸ Nessa ocasião chega a ameaçar: "Creio que tu tens razão de não querer navegar nem viajar fora daqui; em uma cidade estrangeira, com semelhante conduta, não demoraria para ser detido como feiticeiro (*goés*)". (80b) Segundo I. Stone, o termo grego *goés* tem um sentido fortemente pejorativo.¹⁷⁹

Sócrates acalma Mênnon com sua habilidade de sempre, dizendo que a tremelga também fica paralisada ao ser tocada. Ocorre o mesmo com ele que, efetivamente, não sabe o que é virtude e também está embaraçado.

Apesar do embaraço, Sócrates quer continuar a investigação com Mênnon. Mênnon, porém, ainda resiste vindo com um conhecido argumento da disputa sofística: "Mas como tu te dedicarás a procurar uma coisa que tu não sabes absolutamente o que é? Que ponto particular, entre tantos outros desconhecidos, tu proporás para a investigação? E supondo que tu encontres, por acaso, o bem, como o reconhecerás, visto que tu não o conheces?"(80d) Sócrates responde esse argumento com a teoria da reminiscência, defendendo de maneira surpreendente a necessidade de procurar aprender (relembrar); repudia, assim, 'a preguiça e a indolência' daqueles que se utilizam desse argumento cético. (81d-e)

¹⁷⁸ Bento Prado Jr., em Alguns Ensaios, faz um comentário sobre a filosofia do senso-comum que revela o motivo da reação de Mênnon: A filosofia do senso-comum quer que pensemos como de fato pensamos. A questão da filosofia é outra: - por que pensamos assim? – Mais precisamente: - por que já não podemos pensar exatamente assim?" No caso de Platão, talvez Bento Prado visse uma luta de titãs: "A filosofia do senso-comum *recalca*, exatamente como a Metafísica que pretende suprimir. Como ela, pretende *fundar* a comunidade, radicá-la no solo da Verdade: *Hybris*. No entanto, deve-se considerar que Platão diria que não são verdades da mesma natureza, pois possuem objetos diferentes, e que a verdade do senso-comum é casual. Efetivamente, a filosofia política moderna entende a política como o espaço de conflito do qual uma verdade objetiva está ausente.

¹⁷⁹ Stone, I. O Julgamento de Sócrates, pag. 74

Alexandre Koyré é bastante severo com Mênon: "Mênon e a virtude: essa aproximação por si só é cômica. Com efeito, toda gente conhece nosso Mênon, amigo e aluno dos sofistas, ele próprio sofista sempre que pode, especulador, aventureiro, soldado improvisado, de resto, bom rapaz, amável, instruído. E ninguém ignora que o problema da virtude o deixa inteiramente frio. O que procura é muito diferente, são as coisas boas da vida: sucesso, riqueza, poderio."¹⁸⁰

O resultado do diálogo, segundo Koyré, acaba comprometido pela falta de seriedade do interlocutor. Mênon não sabe pensar e não tem compromisso com a verdade.¹⁸¹ Isso fica evidente com sua falta de vontade e incapacidade de seguir as lições de lógica de Sócrates, que se restringem a um exercício de definição, que a princípio não exigem grande perspicácia, apenas compromisso com a verdade.

Mênon não defende entusiasticamente uma doutrina como fizera Cálicles, mas, ao mesmo tempo, não consegue se distanciar da concepção de virtude como sucesso prático e imediato e não percebe as contradições dessa concepção.¹⁸²

A descrição de Mênon feita por Renè Schaerer não é muito diferente: "inteligente, rico e belo, esse discípulo de Górgias não se submete à filosofia infelizmente; é um jovem mimado, que se acomoda mal à disciplina dialética".¹⁸³ Assim Mênon está entre aqueles que devem ser conduzidos pela mão.

Segundo Schaerer, o caráter do interlocutor é determinante para o encaminhamento do diálogo, podendo, inclusive, forçar um caminho que não seja bom. No Mênon (86d), Sócrates deixa claro que o diálogo continuará por um caminho que não é o mais conveniente, mas que é o único que Mênon permite trilhar: "Se eu fosse mestre da sua vontade, Mênon, como da minha, nós não

¹⁸⁰ Koyré, A. Introdução à Leitura de Platão, pag. 26

¹⁸¹ Evidentemente Koyré está supondo que a verdade não se identifica com os julgamentos da opinião pública.

¹⁸² Meron, E, op. cit. pag 118-121

examinaríamos se a virtude pode ser ensinada ou não, antes de haver investigado o que ela é; mas desde que tu não fazes nenhum esforço para comandares a ti mesmo, sem dúvida afim de seres livre, e que por outro lado tu pretendes me comandar e, efetivamente, tu me comandas, eu me resigno a te obedecer: como fazer de outra maneira?" Mais abaixo acrescenta: "Visto que não sabemos ainda qual é a sua natureza, nem suas qualidades (da virtude), só poderemos raciocinar por hipóteses..." (87b)

A resistência de Mênon não inviabiliza a dialética socrática, pois ela não é uma vã erística como aquela de Eutidemo. Sócrates não quer se opor a Mênon, menos ainda doutriná-lo, mas unir-se a Mênon contra Mênon.¹⁸⁴ Deve haver uma certa cumplicidade entre os interlocutores; Sócrates não quer dar uma direção determinada ao diálogo a ponto de perder o contato com a alma do interlocutor. Assim Sócrates age de maneira diferente em cada caso. Ele não pode forçar seu interlocutor a ir além de suas forças.¹⁸⁵

Isso fica evidente na diferença de tratamento dado por Sócrates a Cálicles e a Mênon. Sócrates é severo com Cálicles e extremamente brando com Mênon.¹⁸⁶ No entanto, essa brandura não chega a significar abandono e descaso. O diálogo termina com a afirmação desconcertante de que a virtude não é ciência, mas Sócrates lembra que a questão não foi suficientemente investigada. Antes e mais do que isso: Sócrates considera-se culpado por ter feito tantas concessões a Mênon (76b; 86d).

¹⁸³ Schaerer, R La Question Platonicienne, pag. 61

¹⁸⁴ idem, pag. 36

¹⁸⁵ Para Platão, a alma do indivíduo é moldada de acordo com a constituição de sua *polis*. Mênon é um modelo de indivíduo que procura moldar sua alma em conformidade com a opinião pública (é claro que não se trata da opinião pública ateniense especificamente). Mênon deve receber o mesmo tratamento que é dado à opinião pública, que jamais pode ser forçada e, dependendo do que está em jogo, não pode sequer ser persuadida. Ela precisa ser reeducada desde o princípio, conforme diz Sócrates, na República, quando é questionado sobre a possibilidade de efetivação da constituição perfeita no mundo do devir.

¹⁸⁶ Cálicles assume a defesa de uma posição política e ideológica, o que torna o questionamento socrático mais direto.

Mênon não deve seguir o raciocínio de Sócrates sem compreender e sem querer. Sócrates não pode trair a verdade objetiva que conhece, mas, por outro lado, não pode comunicá-la se o interlocutor não mostra um coração que sinceramente se dispõe a dar o passo seguinte na marcha do *logos*. Daí o recurso socrático à ironia.

Em Sócrates encontra-se a máxima ironia da máxima 'só sei que nada sei'. Ela está no início do diálogo: vocês da Tessália sabem, então ensinem-me. Não é puro deboche. Eles sabem algo, pois estão bem informados; a complexidade da pergunta de Mênon no início do diálogo prova isso. No entanto, não sabem o que Sócrates quer saber. Sócrates, por sua vez, não sabe o que eles sabem, pois não considera o que eles sabem como o verdadeiro saber. O saber da verdade inteira não pode aparecer antes do abalo das convicções do saber opiniático. Aí está a necessidade da ironia; é necessário corroer as meias verdades por dentro fazendo seu próprio jogo. Por isso, Sócrates cede diante da beleza de Mênon que é e não é belo, dependendo do que se considera; Sócrates cede e não cede, pois até o último instante lembra o que ficou por fazer. É o jogo pedagógico de uma ironia leve que não pretende aumentar ou diminuir escondendo, mas provocar uma insatisfação que conduza ao desvelamento da verdade.

Sem dúvida, é o caráter de Mênon que determinará os resultados do diálogo. Ambicioso e mau caráter ou simplesmente pouco exercitado nas sutilezas do pensamento, Mênon é limitado, mais ou menos, como os demais interlocutores de Sócrates. Limitado diante da sofisticação do pensamento socrático, mas não incapaz. O elitismo de Sócrates é notório; ele não poderia levar a termo a verdadeira dialética com um ignorante convicto e desinteressado. Ignorante sim, pode ser até mesmo interesseiro, mas jamais inteiramente desprovido de interesse. Assim, apesar da inabilidade dialética e das ameaças pouco nobres de Mênon, Sócrates conseguiu manter certa cumplicidade com Mênon, que não era possível com um tipo como Anitos.

Mênon não tem a inteligência de um Teeteto, mas tem a força do desejo, mesmo que mal direcionada; ele deseja e busca energicamente um bem ao seu modo. Aí está a beleza que Sócrates viu em Mênon, que justifica a referência à sua beleza física. Porém, os grilhões que prendem Mênon são muito fortes: o apego ao corpo e aos bens ocasionais do poder; Sócrates vê os grilhões e é complacente, pois vê também o indivíduo que se debate sem conseguir se soltar.

Assim, o diálogo com Mênon é frutífero. Não há uma conclusão absurda, porque não há conclusão: após admitir que a virtude é opinião e um dom dos deuses, Sócrates lembra que a questão não está definitivamente solucionada e permanece como hipótese. O final do diálogo é o ponto até onde Mênon se deixou atravessar pelo *logos*. Os frutos estão no jogo dialético até se chegar a esse ponto. Um jogo que permitiu sugerir uma *epistème* em contraste com a *doxa*, dizer algo sobre a natureza da alma e do conhecimento humano e fazer alusão àquilo que está por trás das aparências e que é possível vislumbrar com o exercício da razão.

O Mênon, assim como os outros diálogos, não é uma demonstração exaustiva de teses bem formuladas, mas um jogo em que o *logos* se coloca em marcha tentando driblar as resistências da matéria e do discurso humano. É certo que a resistência de Mênon é grande, mas Sócrates soube tirar grande proveito dela graças à inquietude de seu interlocutor. No mínimo, ensinou para a posteridade, através de Platão, qual é a proposta pedagógica do filósofo. O encontro entre Sócrates e Mênon revela quais são as condições para o verdadeiro aprendizado da virtude (uma certa confiança entre mestre e discípulo, que implique a atitude ativa do discípulo, baseada em uma finalidade comum, que é a descoberta de uma verdade justificada coerentemente) e quais são as dificuldades dessa tarefa (a resistência do indivíduo, naquilo que ele tem de pessoal e singular, ao movimento argumentativo de uma razão objetiva).

De qualquer maneira, as divergências quanto aos traços do caráter de Mênon, atribuídos por Platão, dependem da leitura que se faz do encaminhamento do diálogo como um todo, que, por sua vez, implica em uma interpretação da hipótese final do diálogo.

2. A DIVISÃO DO DIÁLOGO.

A divisão do diálogo em três partes é sugerida pelas mudanças de foco no tratamento do tema do diálogo. Entre os comentadores, há divergências quanto ao ponto exato das divisões, porém isso deve-se à consideração dos intermédios articuladores como pertencentes à parte anterior ou posterior, escolha que parece não ter conseqüências relevantes.

Rémi Brague faz uma cuidadosa análise da divisão do diálogo, levando em consideração também a forma do texto, ou seja, a extensão do texto e a recorrência de palavras.¹⁸⁷ A primeira parte termina, em 81 a, com a pergunta “Ἐχεις λέγειν ὅπη”, que retoma as primeiras palavras do diálogo “Ἐχεις μοι εἰπεῖν”. A segunda parte começa, em 81a, com uma referência aos sábios em torno das coisas divinas e termina, em 89e, quando se refere aos mais experientes a respeito desse assunto. A terceira parte começa, em 89c, com a primeira referência a Anitos e o diálogo termina com uma referência ao mesmo personagem.

Na primeira parte, Sócrates impõe a exigência de se definir o que é a virtude, antes de investigar como ela pode ser adquirida. As tentativas frustradas

¹⁸⁷ Brague, R. Le Restant. Supplément aux commentaires du Mênon de Platon, pag. 58

de Mênon levam-no a atacar o método socrático e a se defender utilizando o argumento sofístico sobre a impossibilidade de alguém vir a conhecer algo.

Na segunda parte, Sócrates soluciona o paradoxo de Mênon com a teoria da reminiscência, que é demonstrada através de um problema de geometria proposto a um escravo. Aqui está o miolo do diálogo, pois Sócrates ensina que aprender é relembrar. A seguir, através do mesmo método utilizado com o escravo, Mênon é levado a admitir que a virtude é resultado de uma inteligência adquirida pelo esforço de investigação de hipóteses de acordo com o modelo matemático. No entanto, em 89c, vem a queda definitiva de Mênon. Sócrates diz que os bons não vêm a ser bons por natureza, mas por aprendizado (μαθήσει). Mênon responde que é evidente que a virtude pode ser ensinada (ὅτι διδασκτόν ἐστίν), ou seja, ele continua acreditando que há professores que transmitem a virtude nos moldes dos especialistas e sofistas. A resposta de Sócrates parece revelar uma certa decepção: “Talvez, por Zeus, mas até agora não nos entendemos bem (ἀλλὰ μὴ τοῦτο οὐ καλῶς ὁμολογήσαμεν)”. Mênon não relacionou o conhecimento requerido para a vida virtuosa com o modelo de investigação demonstrado com o escravo.¹⁸⁸

A terceira parte discute o papel dos sofistas e dos homens de bem no ensino da virtude para concluir que não há professores de virtude, pois Sócrates não poderia deixar Mênon acreditando que a virtude é ciência sem saber exatamente o que é ciência. A melhor solução para Mênon é acreditar que a virtude é uma opinião verdadeira advinda de um favor divino.

Ao contrário do que ocorre em outros diálogos, o Mênon não se encerra com a promessa de um novo encontro entre os personagens, o que seria compreensível se o diálogo tivesse chegado a um resultado satisfatório (o próprio Sócrates afirma que a questão deve ser retomada do início. O que Sócrates faz

¹⁸⁸ Talvez fosse mais correto marcar o início da terceira parte em 89c. Não se justificaria a entrada de Anitos se não fosse essa última queda de Mênon.

para encerrar é aconselhar Mênon a partilhar sua convicção com Anitos e a procurar acalmá-lo para o bem de Atenas, o que certamente não foi possível.

A presença de Anitos na terceira parte é, por si só, um indício de que o diálogo segue um movimento de constante degradação, tanto em seu conteúdo como em sua forma, pois Anitos é bem menos polido que Mênon. O Mênon segue o caminho inverso da República¹⁸⁹, que soluciona o problema da virtude política na figura do filósofo governante, infalível e incorruptível porque atingiu a visão da idéia de Bem, utilizando as idéias mínimas (o contorno mínimo de algo em sua unidade) como hipóteses de uma ciência que conduz à idéia máxima, “idéia reguladora, não apenas de todas as demais idéias e conhecimentos, mas de todas as atitudes humanas e comportamentos”.¹⁹⁰

Rémi Brague faz uma leitura dessa degradação a partir do modelo geométrico. A primeira parte do diálogo é uma busca da *episteme*, através da dialética, que é a linha que delimita as superfícies. A segunda parte retorna ao plano da superfície (geometria) em que surgem opiniões verdadeiras a respeito do objeto, que poderiam reconduzir ao conhecimento das linhas. A terceira parte regride aos sólidos sensíveis, que dizem respeito ao plano político¹⁹¹. Assim, o diálogo teria se distanciando cada vez mais do verdadeiro conhecimento, que é o conhecimento do que é em si, em sua unidade mínima, tomado como degrau hipotético para atingir outras hipóteses. Mênon mantém uma tensão constante para os sólidos mal definidos.

A busca de uma estrutura geométrica da própria forma do diálogo, tal como faz Brague, se justifica pelo fato de que Platão sempre deu valor à proporcionalidade entre as partes de seus diálogos e também porque investigação proposta ao escravo, na parte central do diálogo que discute a possibilidade de conhecimento a partir da reminiscência, tem como objeto justamente uma questão

¹⁸⁹ Brague, R. *op.cit.* pág. 73

¹⁹⁰ Watanabe, L. A., Platão por Mitos e Hipóteses, pág. 107

de geometria. Platão aponta o método da investigação em geometria como modelo de toda investigação: o raciocínio a partir de hipóteses. Isso é perfeitamente justificável também do ponto de vista da estrutura dos objetos sensíveis, pois sabemos pelo Timeu, que a estrutura do mundo é geométrica.

Resta, porém, saber até que ponto vai essa degradação do diálogo, isto é, de que maneira a opinião verdadeira é ou não é útil. Para tanto convém verificar mais de perto o movimento de cada uma das partes do diálogo em uma leitura mais linear.

2.1. PRIMEIRA PARTE – τί ἐστίν

Sócrates responde à pergunta de Mênon sobre o modo como se adquire a virtude dizendo que os tessálios e larissos aprenderam com Górgias a responder qualquer pergunta com segurança e altivez. Com ironia, Sócrates faz um contraste com a situação dos atenienses: “Por aqui, amigo Mênon, acontece o contrário. Produziu-se como uma estiagem de sabedoria, e há o risco de que a sabedoria tenha emigrado destas paragens para junto de vós.” (70c) Trata-se de meia verdade, pois se os atenienses não sabem o que é a virtude, aqueles que estão sob a influência de Górgias também não sabem. Assim, Sócrates marca de início a oposição entre o seu método de investigação e a retórica, estabelecendo uma exigência lógica preliminar para a investigação da questão proposta por Mênon: “Sofro com meus concidadãos da mesma carência no que se refere a esse assunto, e me censuro a mim mesmo por não saber absolutamente nada sobre a virtude. E quem não sabe o que uma coisa é (ὃ δὲ μὴ οἶδα τί ἐστίν), como poderia saber que tipo de coisa ela é? (πῶς ἂν ὁποῖόν γέ τι εἰδείην;)”(71b)

¹⁹¹ Brague, R., *op. cit.* pág 63

Mênon, acostumado com o estilo de Górgias, fica surpreso. Pergunta se Sócrates não conheceu Górgias. Deveria ter aprendido com ele. Sócrates ironiza novamente dizendo que não se lembra e estabelece outra exigência própria da dialética socrática: “Recorda-me então as coisas que ele dizia. Ou, se queres, fala por ti mesmo. Pois sem dúvida tens as mesmas opiniões que ele.”(71c)¹⁹² É melhor Mênon falar por si mesmo, pois Górgias está ausente. A exigência é de que Mênon se envolva pessoalmente na investigação.

Esse é um princípio da pedagogia socrática que a distingue da pedagogia sofística e da pedagogia tradicional. Essa diferença é importante, pois ilumina a dificuldade, levantada por Sócrates mais adiante, de se identificar os verdadeiros mestres de virtude. O ensino da virtude não pode ser de caráter dogmático, mas deve passar por uma dialética que não deixe que a questão permaneça exterior ao interlocutor; o próprio interlocutor deve ser colocado em questão. Para o sofista a pergunta é sempre exterior, por isso ele não pergunta, mas sempre responde para agradar. Logo no início do diálogo, Sócrates ironiza os discípulo de Górgias, elogiando a capacidade deles de responder generosamente a todas questões com segurança (70b). A sofística não suscita novos desejos de saber, apenas alimenta o que já existe. Na sofística, o *éros* nunca é passivo, pois não leva em consideração que perguntar e responder é como amar e ser amado, aprender e receber um ensinamento.¹⁹³

Essa proposta de que Mênon assuma uma opinião a respeito da virtude – mesmo que seja a mesma de Górgias - tem um peso especial aqui também para prevenir contra a tendência de Mênon, que se verifica ao longo do diálogo, de insistir em fórmulas prontas e de não se deixar conduzir pelo *logos* que a dialética socrática quer fazer aparecer como objetividade.

¹⁹² ἀναμνησόν οὖν με πως εἶπεν. Parece ser um anúncio antecipado da anamnese. Sócrates pede que Mênon procure ao menos lembrar o que Górgias dizia outras vezes: 73c, 76b

¹⁹³ Bague, R. op. cit. pag. 130

Mênnon acata, a princípio, a exigência de Sócrates acreditando que não é difícil (χαλεπόν – 71e) e que não há aporia (72 a) em dizer o que é a virtude. dá uma definição de virtude que revela que de fato ele é da mesma opinião de Górgias, pois uma formulação parecida já se encontra no Górgias: “a virtude de um homem é administrar os negócios da cidade fazendo bem aos amigos e mal aos inimigos”(71e). Sócrates já refutou a segunda parte dessa definição no Górgias. Aqui, Sócrates retoma o problema da unidade da virtude, discutido no Protágoras. Mênnon enumerou virtudes próprias dos homens, mulheres, crianças, velhos, livres e escravos, porém uma definição não pode ser um rol de exemplos. Agora o enfoque é mais lógico. É como se ele tivesse perguntado pela essência (περι ουσίας 72 a-b) da abelha e Mênnon tivesse respondido que há abelhas de vários tipos¹⁹⁴. A definição deve indicar os contornos mínimos de algo, ou seja, sua essência ou a unidade de seu ser. Assim, a definição de virtude deve indicar a sua essência (εἶδος), apesar de existirem muitas e várias formas de virtudes.

Se todas essas formas de virtude merecem o nome de virtude, então elas em algo se assemelham; elas devem ter alguma forma (ἐν γέ τι εἶδος τὰὐτὸν ὅπασαι ἔχουσιν – 72c) em comum.¹⁹⁵ É necessário fazer abstração das diferenças específicas para chegar à forma comum.¹⁹⁶ A saúde e a força, por exemplo, não se tornam formas diferentes por estarem no homem ou na mulher. O mesmo vale para a virtude.

¹⁹⁴ O exemplo da abelha tem um significado político: Pol. 293d; Rep.VIII, 552,564: Rep.VII 520b; Fedon, 82b.

¹⁹⁵ Alain de Libera em *La Querelle des Universaux* vê nesse argumento do Mênnon a fonte de todo realismo da Idade Média que se fundamentará na noção de naturezas comuns participadas (p.28), que parte da idéia de não-diferença essencial.(p.51)

¹⁹⁶ Fazer abstração das diferenças não significa se afastar do concreto. Kojève, *Tyrannie et Sagesse*, in L. Strauss, *De La Tyrannie*, pág. 236, observa que o particular isolado é o abstrato. Fazer abstração é negligenciar certos elementos do concreto, isto é, do real. Isolar um particular é negligenciar certas implicações do real como, por exemplo, uma política exclusivamente nacional que desconsidere as relações internacionais. Assim, é procurando o concreto que o filósofo se eleva às idéias gerais. Em outros termos, é sabendo o que algo é em sua unidade mínima que o filósofo consegue articular os diversos modos de ser desse algo. É o profano que se confina na abstração, isto é, no irreal. O filósofo, com a arte dialética, está mais aberto à realidade e mais liberado dos preconceitos, por isso ele se aproxima antes do concreto

Sócrates leva Mênon a perceber que é comum nas ações virtuosas citadas serem acompanhadas de sabedoria e justiça. Mênon, então, conclui rapidamente que a justiça é a virtude. No entanto, a justiça não é a virtude, mas uma virtude, pois há também a coragem, a sabedoria, a generosidade e muitas outras.

Mênon incorreu no mesmo erro. Ele resiste a sair da multiplicidade das espécies para atingir a unidade genérica. Sócrates o corrige: “Outra vez, ao procurar uma única, eis que encontramos, de maneira diferente de há pouco, uma pluralidade de virtudes. Mas a única <virtude>, a que perpassa todas elas, não conseguimos achar.” (74 a)

Sócrates, porém, insiste em ensinar como se dá uma definição, voltando-se para o campo da geometria.¹⁹⁷ As várias figuras são chamadas de figura e as várias cores, de cor. Se designamos múltiplas coisas com um só nome, então há algo em comum em todas elas que unifica a diversidade. Sócrates convida seu interlocutor ao exercício desse método de definição propondo que tente definir a figura; mas certamente por insegurança, ele se recusa, e pede que Sócrates mesmo ensaie a definição.

Sócrates, intencionalmente, dá uma definição insatisfatória: “figura é a única coisa que acompanha sempre a cor.”(79b) A falta está em que essa definição se apoia em outra coisa (a cor) que o interlocutor ainda não reconheceu saber, ou seja, supõe como admitido o que ainda não foi. A intenção de Sócrates é criar oportunidade para explicar a Mênon, que acabou de se recusar a fazer o exercício de definição, o que é a dialética em oposição à erística. A dialética ocorre entre amigos que se empenham em identificar e compreender um objeto da realidade conjuntamente; não basta que um saiba responder a verdade, mas que ambos reconheçam saber o que foi perguntado (75d). Não se trata de um combate verbal, por isso Mênon não teria motivo para se sentir inseguro, a não ser pela presunção

de ser mais sábio do que de fato é. Parece que Mênon está tão preocupado com sua imagem que tem dificuldade de buscar respostas objetivamente sob a orientação de alguém que sabe melhor onde quer chegar e que, por isso, aparece como um mestre.

Revelado o erro da primeira definição, Sócrates, enfim, define a figura como o limite de um sólido (στέρεον πέρα σχήμα εἶναι – 76 a)¹⁹⁷. No entanto, Mênon não se contenta e pede que Sócrates defina também a cor. É espantosa a resistência de Mênon que parece querer desviar a investigação de seu objetivo a todo custo. Ele não se liberta do estilo erístico, pois não deu muita atenção ao que Sócrates disse sobre procurar estar mais de acordo com o espírito da conversação (διαλεκτικώτερον – 75d). Sócrates reclama que Mênon zomba (ὕβριστής – 76a) dele criando mais esse embaraço. A zombaria dele é excesso e presunção. No entanto, Sócrates tem paciência pedagógica e não o abandona. Atribui sua desmedida à volúpia da juventude que tende à tirania em razão de sua beleza.

Sócrates define a cor como o escoamento de figuras proporcional à vista e sensível. A definição é irônica, pois utiliza intencionalmente a linguagem obscura da tragédia, o que agrada o pedantismo de Mênon. Sócrates agrada-o para poder novamente cobrar a definição de virtude.

Mênon dá uma nova definição de virtude: “virtude é o desejo das belas coisas junto com o poder de procurá-las no seu próprio interesse”.(77b) A partir dessa definição, Sócrates desenvolve aquela tese já apresentada no Protágoras e em outros diálogos: se a virtude é o desejo do belo e do bom, então todos são virtuosos, pois ninguém deseja coisas feias e más, visto que ninguém quer ser infeliz. Mas a definição de Mênon também diz que a virtude depende do poder de

¹⁹⁷ Sócrates quer diminuir a dificuldade do conteúdo para garantir o aprendizado do que considera elementar: a definição. A virtude é algo muito mais complexo do que uma figura. Além disso, sabe-se que as matemáticas são propedêuticas à dialética.

¹⁹⁸ O sólido está no plano político. Na geometria, a figura limita o sólido; na política as leis limitam a cidade. Rep. 500e: “jamais o estado conhecerá a felicidade se o desenho não for traçado por artistas que trabalham sob o modelo divino”.

procurar para si as coisas boas. Talvez aí esteja a razão de alguns serem melhores que outros. Mas que poder (δύνατον εἶναι) é esse? Não se trata apenas de adquirir os bens (saúde, riqueza e, para Mênon, acima de tudo, honra e poder na cidade – 78c), mas de renunciar a eles, quando a temperança, a justiça ou outra parte da virtude assim exigir. Dessa forma, a virtude é por em ação uma parte da virtude.

Vale ainda frisar que os termos da definição de Mênon revelam como o reconhecimento da aporia é, para ele, uma fraqueza e o contrário da virtude. Eis sua última definição de virtude: καὶ ἐγὼ τοῦτο λέγω ἀρετὴν, ἐπιθυμοῦντα τῶν καλῶν δυνατὸν εἶναι πορίζεσθαι – 77b. Trata-se do poder de atingir, abrir caminho para algo do próprio interesse (πορίζω). O verbo é da família de πόρος, a qual também pertence o termo ἀπορία com seu significado de negação da idéia de passagem. Mênon é jovem e belo, por isso é um ingênuo tirano que pensa poder abrir qualquer caminho sem maiores dificuldades. Ele não está preparado para enfrentar as aporias e, com essa atitude, jamais alcançaria a virtude.

De qualquer forma, mais uma vez não se atingiu o conhecimento do que é a virtude em si segundo o todo (κατὰ ὅλον εἰπὼν ἀρετῆς περὶ ὃ τί ἐστίν), mas apenas partes da virtude. É necessário recomençar do início(79e), afinal, Sócrates havia reiterado, no início dessa última tentativa de Mênon, a exigência de definir a virtude: “tenta também tu pagar a promessa que me fizeste, dizendo, sobre a virtude, o que ela é como um todo, e pára de fazer muitas coisas a partir do que é um, como os trocistas dizem que fazem aqueles que quebram alguma coisa, a cada vez que isso acontece. Antes, deixando-a íntegra e sã, dize o que é a virtude. Os paradigmas, afinal, já recebeste de mim.”(77 a-b)

Está aí um problema central da dialética, que é o da resolução da contradição entre o um e o múltiplo aplicado à questão moral. O problema da unidade e multiplicidade da virtude é também já debatido no Protágoras. Segundo

H-G. Gadamer, essa problemática é o fio condutor da dialética socrática. A moral comum ramifica-se em uma pluralidade de virtudes particulares conforme as diferentes necessidades e perspectivas. Assim, “a virtude particular é um simples valor exterior: ela se reduz a um denominador comum de um certo tipo de comportamento que não pode satisfazer a ambição de conhecer a virtude. Pois a consciência moral exige uma compreensão unitária da existência em todas as suas formas possíveis de ser e de comportamento, ou seja, uma compreensão unitária da existência à luz de sua finalidade”¹⁹⁹.

É essa a promessa da ciência que Sócrates vincula hipoteticamente à virtude na terceira parte do diálogo. Não basta aderir ao consenso, não basta que a ação pareça boa e útil aos outros. A consciência moral só poderá estar satisfeita, se houver um conhecimento das causas que seja um fundamento seguro das ações efetivamente úteis. O poder de agir de maneira útil para si mesmo, ao qual Mênon se refere, depende da “descoberta do mundo” que se completa com “a investigação dos princípios (*archai*) e fundamentos (*aitiai*) do ente.”²⁰⁰

Na primeira parte do diálogo, Platão também prepara a demonstração da teoria da reminiscência, que se desenvolve em torno de um teorema da geometria, propondo uma definição de figura como paradigma.

Porém, antes desses desdobramentos, é necessário que Mênon explicita de outra maneira sua resistência, tentando justificar o não compromisso com a verdade das disputas verbais às quais estava acostumado.

Mênon reage ao constatar que não é capaz de dar respostas tão satisfatórias a uma questão que pertence ao domínio público. Como pode ser que ele, que já discursou sobre a virtude para a multidão, agora não saiba o que é

¹⁹⁹ Gadamer, *L'Étique Dialectique de Platon*, pag. 126-127

²⁰⁰ idem, pag 68

virtude? Sócrates cai em aporia e faz com que os outros caiam também. Mênon compara Sócrates à tremelga do mar que paralisa quem a toca e a um feiticeiro que produz confusão mental no outros. Ele chega a ameaçar Sócrates, dizendo que um feiticeiro como ele correria perigo em qualquer outra cidade. Afinal, Mênon foi ao seu encontro em busca da confirmação de sua capacidade de se revelar virtuoso, ou seja, da capacidade de atravessar o caminho em direção daquelas coisas que considera boas, mas se vê em aporia.

Sócrates responde, amigavelmente, que também fica paralisado, que está embaraçado como seu interlocutor, pois também não sabe o que é a virtude. Justamente por não saber, reafirma que quer examinar a questão com Mênon. A reminiscência demonstrada a seguir parte justamente do reconhecimento da aporia para que se avance na investigação.

Mênon procura safar-se com o argumento erístico (ἐριστικός λόγος) dos sofistas: “Como procurar uma coisa que tu não sabes absolutamente o que é? Qual dentre as coisas desconhecidas proporás à investigação? E se por sorte encontrares o que queres, como o reconhecerias, se tu não o conheces?”(80d) Sócrates responde a esse famoso argumento com a teoria da reminiscência.

Apesar da motivação de Mênon não ser das mais nobres, o paradoxo deve ser levado a sério. É o mesmo paradoxo que vem determinando a agenda filosófica, desde Xenófanés, e continuará sendo determinante após Platão. A erística sofística ainda é um problema importante para Aristóteles²⁰¹, que procura rebatê-la pela análise dos pressupostos do conhecimento humano. Nos Analíticos Posteriores²⁰², Aristóteles refere-se à aporia de Mênon e critica a solução dada por Platão; segundo ele, a teoria da reminiscência é mítica e não se responde um argumento lógico com um mito. Assim, Aristóteles parte em busca de um pré-

²⁰¹ Aubenque, P. Le Problème de L'Etre chez Aristote, pag 94ss

²⁰² Anal.Post. I, 71 a, 29

conhecimento que sirva de ponto de partida para toda demonstração silogística, que constitui a *episteme* em sua filosofia.

2.2. SEGUNDA PARTE - ανάμνησις

Os sacerdotes, sacerdotisas e poetas, verdadeiros adivinhos, garantem que a alma é imortal e que sai da vida terrena e retorna a ela. As almas, após terem visto muitas coisas no Hades e na terra, tudo aprenderam. Se forem corajosas, poderão relembrar tudo. Assim, investigar e aprender é reminiscência (τὸ γὰρ ζητεῖν ἄρα καὶ τὸ μανθάνειν ἀνάμνησις ὅλον ἐστίν – 81d). O argumento dos sofistas é próprio das almas preguiçosas e sem coragem.

Na primeira parte do diálogo, Platão já insinua que recorrerá à teoria da reminiscência, quando diz que Mênon pensaria como ele, se pudesse ficar para a iniciação nos Mistérios de Elêusis (76 e). Esse ritual religioso ateniense teria sido instituído por Orfeu e estava ligado ao culto de Deméter e Perséfone. Perséfone conhece os domínios de Hades mais que Orfeu e tem por função fazer morrer, reinar sobre os mortos, dar um corpo à alma e reconduzi-la após a morte²⁰³. O ritual tem o objetivo de purificar a alma que será julgada pelos deuses no Hades (Apol. 41d). Enfim, os Mistérios de Elêusis giravam em torno da preocupação com o destino da alma após a morte.

Todo mistério exige uma iniciação por dois motivos: um deles é a suposição de que não se atinge a verdade sem esforço e sem trabalho, não só no campo da religião, como no campo da filosofia e das ciências; o outro motivo é que não se pode revelar uma verdade preciosa a qualquer um, pois o homem vulgar pode vir

²⁰³ Magnien, V. Les Mystères D'Eleusis, pag. 77-78

a desprezá-la.²⁰⁴ Os Mistérios de Elêusis faziam parte dos cultos da religião oficial de Atenas, portanto, não sendo um ateniense, Mênon não era iniciado.²⁰⁵ Mênon precisa ser iniciado, porque deve ser encantado pelo ritual e pelos mitos para crer e voltar seu olhos para as coisas invisíveis; a crença no mito corresponde ao amor inicial necessário para o exercício da dialética. O amor ao saber é a iniciação necessária a filosofia.²⁰⁶ Ora, esse amor ao saber supõe alguma intuição do Bem, ou seja, alguma anamnese do mundo ideal ainda não controlada racionalmente: a opinião verdadeira. Assim, a anamnese inicial, que gera a opinião verdadeira, é uma iniciação necessária para a dialética, que produz a anamnese plena.²⁰⁷ A reminiscência leva à experiência de uma intuição que pode ser fruto de uma atividade cognitiva ou sugerida graças ao mito.²⁰⁸

Aqui, Platão parte da citação de versos de Píndaro, de cujo conteúdo órfico-pitagórico deduz essa noção de alma. Essa mesma noção de alma é o ponto de partida da investigação da natureza da alma no Fedon, que supõe a mesma compreensão da aprendizagem humana: “nossa instrução não é outra coisa que reminiscência” (Fed.72e). No Fedon, a alma é uma essência imortal mais próxima do divino pela sua capacidade de pensar e encontrar-se com um conhecimento superior ao sensível pela reminiscência das idéias, cuja apreensão pela alma em outra vida é melhor explicada no Fedro (248 a-c). É a partir do Mênon que a teoria da reminiscência aparece como um percurso necessário para se chegar à ciência e que a teoria das idéias se introduz. O exercício de rememoração é a iniciação necessária para a dialética.

²⁰⁴ idem, pag. 14

²⁰⁵ Magnien (pág. 149) informa que todo jovem ateniense era iniciado nos Mistérios para se tornar cidadão. Porém, esse culto cívico não era restrito aos cidadãos. Segundo Richard Buxton, in Cartledge, Paul, História Ilustrada da Grécia Antiga, pág. 434, “nos Mistérios de Elêusis, a iniciação era disponível não apenas para homens cidadãos livres, mas também para mulheres, escravos e alguns não-gregos (desde que compreendessem a língua grega).” Curiosamente, a exigência de compreensão da língua grega é a mesma condição imposta ao escravo de Mênon para que ele pudesse participar de uma demonstração de reminiscência.

²⁰⁶ Fedro, 249 c

²⁰⁷ Paisse, J-M., L'Essence du Platonisme, pág. 154

²⁰⁸ idem, pag. 161

Mênnon não se contenta com a referência à autoridade dos poetas e adivinhos e pede a Sócrates que lhe ensine (διδάξαι - 81e) como é isso. Sócrates vê malícia nesse pedido, pois acabara de sustentar que não há ensino, mas reminiscência. Mênnon desculpa-se alegando ter utilizado uma forma habitual de falar. Cabe frisar que, em nenhum momento, Sócrates diz que a alma recebeu algum tipo de ensinamento no Hades ou em outras vidas; ele diz que “não há o que não tenha aprendido” (οὐκ ἔστιν ὅτι οὐ μεμάθηκεν – 81c).

Sócrates marca aqui a diferença entre μανθάνειν e διδάσκειν que não estava clara na pergunta inicial de Mênnon. O jogo entre os termos διδασκτόν e μαθητόν na pergunta inicial de Mênnon é curioso. Seria mais razoável que ele tivesse repetido o termo διδασκτόν na segunda vez que levanta a alternativa da virtude ser ensinável. Ele tomou os termos como sinônimos como se quisesse evitar a terceira repetição da mesma palavra. Platão não pode considerar essas palavras como sinônimos, pois em 81d diz que ζητεῖν e μανθάνειν são ἀνάμνησις e em 82a diz que não há διδασχὴν, mas ἀνάμνησις.

Platão elaborou essa confusão de termos nas primeiras linhas do diálogo e deixou para devolvê-la a Mênnon ironicamente como se fosse malícia dele para embarçar Sócrates. Isso é um indício de que a distinção é importante. Não há ensino e aprendizagem, mas reminiscência. A relação ensino-aprendizagem sugere a relação entre um lado ativo e outro passivo. A noção de aprendizagem ligada a de ensino não convém à noção de rememoração, que supõe um sujeito ativo. Por isso, Sócrates diz que “o procurar e o aprender são, no seu total, uma rememoração”. Há conveniência entre essas noções, porque também a investigação e a aprendizagem supõem um sujeito ativo.

Mênnon pede que Sócrates faça-o ver (ἔνδειξις), se for possível, que aprender é rememorar. Uma demonstração da teoria da reminiscência será feita com um escravo de Mênnon.

As exigências de Sócrates são que o escravo saiba grego e tenha nascido na casa de Mênon. Meron vê nisso mais um sinal claro da moral etnocêntrica dos gregos. Outros vêem, nessa exigência, a prova da falta de bons fundamentos para a teoria da reminiscência, pois o conhecimento da língua implica a aquisição de uma série de conceitos anteriores à investigação proposta aqui. No entanto, no Fédon fica claro que esses conceitos matemáticos como igualdade, o dobro, etc, são sempre resultado de uma reminiscência, pois não há como apreender esses conceitos da percepção sensível. Se o escravo tem tais noções adquiridas anteriormente, não é porque alguém tenha ensinado, mas porque já houve alguma reminiscência espontânea. Quanto ao etnocentrismo, não há dúvida de que seja um traço característico da cultura grega, mas aqui a exigência do conhecimento do grego decorre da necessidade de haver palavras adequadas para sinalizar os conceitos matemáticos, que não existiam necessariamente em outras línguas. Ademais, Sócrates fala em grego e para que possa dialeticamente provocar a reminiscência é necessário que suas perguntas sejam entendidas exatamente, o que não seria tão importante se ele fosse introduzir definições escolares prontas sobre o assunto.

Sócrates quer que o escravo encontre o quadrado com o espaço duplo em relação ao quadrado dado²⁰⁹. O escravo dobra o comprimento dos lados do quadrado dado (dois pés) e chega a um quadrado cuja área é o quádruplo; depois aceita a sugestão de uma medida intermediária (três pés), mas também não chega ao resultado desejado. Vendo os resultados de suas hipóteses desenhados por Sócrates, o escravo reconhece não saber, ou seja, toma consciência de que está em aporia. Com isso, iniciou-se a rememoração: “Estás te dando conta mais uma vez Mênon, do ponto de rememoração em que já está este menino, fazendo sua caminhada? Estás te dando conta de que no início não sabia qual era a linha

²⁰⁹ O quadrado é a figura geométrica da virtude, cf. Brague, op. cit., pag. 157. Manter-se na virtude é saber aumentar a área do quadrado sem transformá-lo em retângulo, pois o quadrado é bom e o retângulo é mau segundo Pitágoras (*Met.* A 5 986 a). Aumentar implica o maior e o menor, que são indeterminados e devem ser submetidos à determinação da forma. Szabó explica que a transformação de superfícies retangulares em quadrados de mesma área foi fundamental para o

da superfície de oito pés, como tampouco agora ainda sabe. Mas o fato é que então acreditava, pelo menos, que sabia, e respondia de maneira confiante²¹⁰, como quem sabe, e não julgava estar em aporia. Agora, porém já julga estar em aporia, e, assim como não sabe, tampouco acredita que sabe”. (84 a-b) O escravo evoluiu para uma situação melhor, visto que antes respondia sem noção da dificuldade do problema, mas agora está embaraçado e paralisado como a tremelga e, portanto, em condições de investigar a solução correta, pois terá prazer de encontrá-la.

Mênon é obrigado a reconhecer que o escravo paralisado pela aporia encontra-se em uma situação melhor do que a anterior. O escravo ficou entorpecido, mas isso não foi um dano para ele. A atitude do escravo de reconhecimento da aporia é uma lição para Mênon, pois a *amathia* é o pior tipo de *agnoia*: pensar saber o que não se sabe como ocorria a Alcibiades.²¹¹

Para Platão, o contrário da verdade não é a mentira ou a falsidade, mas a ignorância e a opinião nascida dela. A ignorância e a opinião produzem, necessariamente, aporias. O escravo raciocinou corretamente dentro de um raciocínio linear. Ele sabia o que era o dobro e dobrou a linha, porém ignorava o raciocínio geométrico que considera a relação entre as linhas na circunscrição de uma área. No Mênon, Platão não utiliza a expressão ‘opinião falsa’, mas opõe a ignorância e a aporia à opinião verdadeira e à ciência. De qualquer forma, as hipóteses iniciais do escravo, que levaram à aporia, eram opiniões. Assim, pode-se dizer que de um lado há ciência e opinião verdadeira e de outro opinião, sem a adjetivação ‘falsa’, pois toda opinião apoia-se em algum fato, mas chega à aporia por ignorar algo relevante em relação ao fato.

aparecimento da geometria como ciência de demonstração indireta (Les Début des Mathématiques Grecques, pag. 36)

²¹⁰ A confiança do escravo lembra a altivez das respostas sem medo à qualquer pergunta conforme ensino de Górgias (80 a)

²¹¹ Alcib.I, 117d ss

Encerrada a primeira parte da maiêutica, Sócrates leva o escravo a perceber que é possível construir um quadrado com o espaço duplo a partir das diagonais do quadrado anterior. Sócrates faz questão de lembrar que são os sofistas que chamam essa linha de diagonal (διαμετρος – 84 b).

Henri Joly²¹² explica porque Platão se interessa pelo problema da diagonal e a relaciona com os sofistas. Segundo ele, a teoria da ciência de Platão vem se opor ao sensualismo. É evidente a oposição ao sensualismo em toda obra de Platão: o conhecimento sensível é um conhecimento inferior ao inteligível²¹³. Por isso é projetada uma *paideia* para superar o conhecimento sensível e atingir o conhecimento inteligível. No *Mênon*, parte dessa *paideia* é explicitada, pois ela passa necessariamente pelo exercício das matemáticas, especialmente da geometria. Sócrates havia proposto como paradigma de uma definição justamente a definição de figura e agora demonstra a teoria da reminiscência através de um teorema geométrico.

A figura (schêma) é a geometrização das imagens que são “desmaterializadas” e “descromatizadas”; assim, a figura se define por referência às noções puras de superfície e de volume. A noção de figura está na base da geometria que remete a objetos idealizados (*noêta*) que, no entanto, ainda dependem de requisitos físicos e, portanto, ainda não são as idéias propriamente filosóficas, mas uma passagem necessária para se chegar até elas.

Porém, o irracionalismo, motivado pelo sentimento de desordem cósmica dos atenienses em razão das desgraças que vinham atingindo a cidade, encontra na geometria uma aporia que serve de apoio para o argumento de negação da racionalidade do mundo. Joly informa que os irracionais surgiram na geometria, “segundo a versão doxográfica de Théon de Smyrne , com a resolução de um

²¹² Joly, op. cit. pag 193-207

²¹³ Do repúdio da sensação nasce o método hipotético ou demonstração indireta (método utilizado por Parmênides), que domina a matemática. Cf. Szabó, A., *Les Début des Mathématiques Grecques*, pag. 273,277

problema novo, o problema da duplicação do altar de Delos, ordenada pelo oráculo, ao qual Platão deu uma interpretação, segundo a mesma versão.²¹⁴. Desse problema surgiu o problema da irracionalidade (impossibilidade de medição - aporia) da diagonal do quadrado de lado um²¹⁵.

Esse problema geométrico atinge as outras ciências em razão dos seus pressupostos pitagóricos e acaba levando à dúvida quanto à harmonia do mundo²¹⁶. Os sofistas aproveitaram-se dessa dúvida trazida pelos irracionais matemáticos para adotarem um certo ceticismo em relação a uma verdade possível, o que permitia tirar vantagens da situação. O argumento correspondente a essa postura é aquele utilizado por Mênon acima.

Platão participa do esforço de racionalização dos irracionais, através do método da demonstração indireta ou hipotética²¹⁷. A diagonal é efetivamente não mensurável, mas ela pode ser racionalizada como potência, ou seja, como lado de um possível quadrado que mantém uma relação racional com outro: é o seu duplo.

Joly vê, nessa passagem do Mênon, a introdução de um 'novo espírito científico' anti-sofista e meta-pitagórico: "Quando ele separa o aspecto nominal, convencional e sofístico da diagonal e sua função real que é de dar a razão de um quadrado de superfície dupla, quando ele transforma a diagonal de irracional em potência, opondo à denominação a construção, quando ele repete que não há mestres em matemática e que o homem longe de ser instruído pelo homem,

²¹⁴ Joly, op. cit., pag 202

²¹⁵ Szabó, op. cit. pag. 364. Para nós o racional é a fração m/n e irracional o que não é fração como o resultado da raiz quadrada de dois. Para Euclides - Elementos, livro X - a relação ($a : b$) se diz *logos* e *alogos* o mesmo que irracional para nós.

²¹⁶ Szabó (op. cit. pag. 102-104) discorda dessa interpretação, pois o problema dos irracionais não nasce da aritmética. Trata-se de um problema geométrico e a geometrização da matemática é um desdobramento posterior às explicações pitagóricas do mundo; $x^2 = 2$ é uma equação que nasce e se resolve no domínio dos segmentos.

²¹⁷ Sobre a relação entre a filosofia (dialética) e as matemáticas, Szabó tende à idéia de que foi a filosofia que emprestou esse método à matemática e não o contrário, pois "os matemáticos

encontra em si, por definições e construções, as verdades dessas ciências, ele não faz outra coisa que exprimir sob formas diferentes, polêmica e heurística, epistemológica, gnoseológica, científica e metafísica, a verdade desse novo espírito. Assim, a interrogação maiêutica e a reminiscência, nos seus sentidos rigorosos, representam uma ‘teoria inédita do conhecimento’ da qual a ciência de referência deve ser procurada do lado da nova matemática e que, por ‘extensão’ e ‘transposição’, deveria se aplicar, ao menos por direito, à investigação filosófica das essências, valores ou virtudes.”²¹⁸

A medida da diagonal de um quadrado, cujo lado mede 1, é a raiz quadrada de 2, ou seja, uma linha não mensurável. No entanto, se a raiz quadrada de 2 for elevada ao quadrado, ela se torna comensurável (no caso do problema, é a área da figura que se torna comensurável). Elevar um número ao quadrado é multiplicá-lo por si mesmo, o que significa que, da irracionalidade da diagonal, nasce a racionalidade, sem que nada venha do exterior. Rémi Brague conclui que a racionalidade procede da reflexão do irracional sobre si mesmo. O saber começa pela reflexão ou um saber de si mesmo, que ocorre na alma, por ser ela capaz de mover-se a si mesma. Dessa reflexividade nasce o *logos* e o que não tinha sentido, passa a ter um sentido²¹⁹, o que era opinião silenciosa (*ἄλογος*) passa a ser discurso ou argumentação²²⁰. Vale ressaltar o papel ativo do sujeito de conhecimento, pois a reflexão é um desdobramento de si; a alma volta-se para si mesma para recuperar aquilo que permanece silencioso dentro de si – sensações ou idéias esquecidas. Assim a alma move-se a si mesma e seu movimento próprio é o conhecimento.

O escravo chegou a uma conclusão correta a respeito da duplicação da superfície de um quadrado guiado por perguntas corretas e pela observação das linhas traçadas por Sócrates. No entanto, essa breve investigação sobre a medida

anteriores a Platão ainda estavam ligados à evidência concreta das figuras” (Szabó, op. cit. pag. 249 ss). Assim, foi na escola de Platão que a matemática se tornou uma ciência teórica.

²¹⁸ Joly, op. cit. pag. 207

²¹⁹ Brague, R. op. cit. pag. 176, 171

das linhas e superfícies da figura geométrica não foi o suficiente para que o escravo chegasse à ciência (*episteme*) propriamente dita. Sócrates observa que o escravo tirou todas as opiniões (*doxai*) de si mesmo. No princípio, opiniões aporéticas e depois opiniões verdadeiras. Uma vez percebida a aporia pela observação atenta das linhas traçadas no chão, ou seja evidenciada pelas conseqüências empiricamente verificáveis da hipótese, ele pode buscar opiniões verdadeiras, cujo fundamento está na ciência, que se mantém escondida dentro dele mesmo. Graças a essa ciência implícita, pode-se comprovar a aporia ou o acerto das hipóteses geométricas levantadas. Mas o escravo ainda não domina essa ciência e se continuasse investigando outros problemas de geometria, o faria a partir de hipóteses ou opiniões aporéticas ou verdadeiras, pois ainda não dominou os princípios da geometria. Sócrates diz: “E agora, justamente, como num sonho, essas opiniões acabam por erguer-se nele. E se alguém lhe puser essas mesmas questões freqüentemente e de diversas maneiras, bem sabes que ele acabará por ter ciência sobre estas coisas não menos exatamente que ninguém.” (85c)

Dessa forma, a opinião verdadeira nasce da reminiscência ainda incompleta dos princípios, que relembrados totalmente dariam origem à ciência²²¹.

Essa reminiscência não pode acontecer, evidentemente, sem a participação ativa do sujeito que quer conhecer; portanto ela é reencontrada, não graças a um professor, mas a um interrogador (οὐδενὸς διδάξαντος ἀλλὰ ἐρωτήσαντος ἐπιστήσεται – 85d). Os mestres existentes, que não são filósofos, até podem transmitir opiniões verdadeiras através do ensino dogmático e da pura imitação,

²²⁰ Parain, B., *Essai sur le Logos Platonicien*, pág. 165

²²¹ Na verdade, não houve rememoração de fato no exercício com o escravo, mas um exercício da inteligência dirigido com a finalidade de preparar a reminiscência das ciências e dos princípios não hipotéticos. Cf. Paisse, J-M, *L'Essence du Platonisme*: “Aos olhos do filósofo ateniense – e malgrado as aparências – o escravo não experimenta uma anamnese propriamente dita ... O jovem possui somente as capacidades intelectuais que lhe permitem compreender os raciocínios socráticos e descobrir a maneira pela qual se constitui um quadrado duplo de um quadrado dado” (pag.22-23). “Não se trata então de uma anamnese no sentido forte do termo: ela somente prepara o escravo para descobrir o mundo ideal” (pag. 149).

mas não podem conduzir à ciência. A verdadeira ciência da geometria não tem mestres doutrinadores, mas mestres em provocar a reminiscência: “Ora, se ele sempre teve (a ciência), ele sempre foi alguém que sabe; se adquiriu em algum momento, não seria pelo menos na vida atual que adquiriu, não é? Ou alguém lhe ensinou (δεδίδαχέν) geometria? <Pergunto> porque ele fará estas mesmas <descobertas> a respeito de toda a geometria e mesmo de todos os outros conhecimentos sem exceção. Ora, há quem lhe tenha ensinado todas estas coisas²²²? <Pergunto-te> porque estás, penso, em condição de saber, quanto mais não seja porque ele nasceu e foi criado na tua casa.” (85d-e)

A demonstração da teoria da reminiscência encerra-se com uma fala de Sócrates que tem um tom diferente, porque revela o ponto de partida do espírito filosófico, ou seja, uma convicção inabalável de que é possível conhecer a verdade e que isso é um dever de todo homem que deseje ordenar sua existência em conformidade com ela, isto é, ter efetivamente uma consciência moral: “Alguns outros pontos desse argumento, claro, eu não afirmaria com grande convicção. Mas que, acreditando que é preciso procurar as coisas que não se sabem, 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 – sobre isso lutaria muito se fosse capaz, tanto por palavras quanto por obras.”(86b-c).

Está aí o centro do diálogo. Nessa passagem, Sócrates responde à pergunta inicial de Mênon sobre a aquisição da virtude. Aqui também ele lança os fundamentos de um novo entendimento do que seja a *episteme* em contraste com

²²² É curioso que Sócrates pergunte a Mênon sobre a possibilidade de alguém ter *ensinado* geometria ao escravo, pois acabou de dizer que ele terá ciência sem que ninguém lhe tenha ensinado, mas interrogado, e diz a seguir que em outro tempo já possuía essas opiniões e as tinha aprendido (ἐμεμαθήκει). Ensinar é diferente de fazer lembrar. Porém Mênon parece não compreender exatamente a diferença; assim Sócrates utiliza o termo sem rigor em favor da compreensão do interlocutor. A ambigüidade do termo é consciente, pois em 87 b diz: “... a ciência é, ou não, coisa que se ensina, ou, como dizíamos há pouco, coisa que pode ser rememorada? Que não nos importe absolutamente que nome utilizaremos...”

a *doxa alethes* como conhecimento intermediário que pode ter alguma utilidade, mesmo que condicional, na vida moral.

Sócrates quer retornar à investigação do que é a virtude. Mênon, definitivamente não se deixa dobrar; ele quer retornar à sua questão inicial, apesar da exigência lógica de se definir antes o que é a virtude em si, exposta na primeira parte e reiterada aqui. Mênon não se deixa conduzir por um *logos* objetivo: “Se eu fosse dono de tua vontade... não permitiria que investigássemos como algo é sem saber o que é (ὅ τί ἐστιν)”. Mênon não quer lutar contra si; seu ardente desejo de poder de comando não permite que ele se deixe conduzir pelo *logos*. Na sua pressa de ser um comandante, deseja comandar o debate ao invés de se aliar a Sócrates para que o próprio *logos* comande.

Resta então seguir a investigação por hipótese. O exemplo do escravo mostrou que esse tipo de investigação apropriado às matemáticas, após um continuado exercício, pode levar ao domínio dessas ciências, que são propedêuticas à ciência do que é em si. Assim, a investigação por hipóteses é uma propedêutica, que traz à luz opiniões verdadeiras como em um sonho. Por isso, o diálogo, a partir daqui, está fadado a revelar, no máximo, opiniões verdadeiras sobre o assunto, entre elas a de que a própria opinião verdadeira, apesar de poder não ser decorrência de um conhecimento completo e seguro, é o guia da vida moral.

A hipótese levantada é a seguinte: “Se a virtude é alguma ciência, então pode ser ensinada”. (87c) Antes de formular a hipótese, Sócrates observa que não importa qual palavra (διδασκτόν ou αναμνηστόν) será mais adequada para designar a consequência da hipótese, pois Mênon já deveria ter dado conta do sentido em que se deve tomar o termo (διδασκτόν), pois ele já tinha sido corrigido (81e - 82 a) e presenciado o exemplo do escravo, que evidenciou que a ciência não se aprende, mas se recupera da memória.

Não haveria necessidade de verificar o conseqüente, se Mênon não tivesse entendido o termo conseqüente de forma ambígua. Quando Sócrates iniciou a investigação do termo antecedente (para levar a termo um *modus ponens*), deu pouca importância – provavelmente com certa malícia – à palavra que seria mais adequada para o termo conseqüente: διδακτόν ou αναμνηστόν. Porém, quando ele formula a conclusão, não utiliza um desses termos – o que revela que escolheu bem a palavra – mas o termo μανθάνειν, ou seja, a virtude é adquirida pelo aprendizado: οὐ φύσει οἱ ἀγαθοὶ ἀγαθοὶ γίγνονται, ἀρὰ μαθήσει. É evidente que ele está aludindo à confusão entre os termos διδακτόν e μαθητόν da pergunta inicial de Mênon. Ao concordar com Sócrates, Mênon deixa perceber que não compreendeu qual é o caminho para a aquisição da ciência, anteriormente revelado pela demonstração da teoria da reminiscência, pois ele responde substituindo um termo por outro arbitrariamente: εἴπερ ἐπιστήμη ἐστὶν ἀρετή ὅτι διδακτόν ἐστίν. A reiterada insistência no termo διδακτόν decorre da força do hábito de Mênon. Ele está habituado a se guiar pelos ditames da opinião pública e nada vê além dela. Ora, a respeito das orientações da opinião pública, ele pode ser instruído.

Sócrates deixa claro que tira essa hipótese da opinião comum, que concebe a ciência como técnica, ou seja, como conhecimento prático aplicado ao mundo empírico, sem a fundamentação necessária em um conhecimento teórico do todo capaz de ordenar as diferentes técnicas segundo uma medida de valor universal. Não se trata aqui daquela ciência que é o resultado de um longo exercício de reminiscência.

Em seguida, Sócrates reforça a relação lógica entre virtude e ciência com a seguinte formulação: “em tal caso ela pode ser ensinada, em caso contrário, não”, ou seja, se a virtude não é ciência, então não pode ser ensinada. Com isso Sócrates estabelece uma equivalência lógica entre ciência e a possibilidade de ensino, pois se p implica q é verdadeiro e se $\neg p$ implica $\neg q$ (que é o mesmo que q implica p) também é verdadeiro, então p equivale a q .

Mas será que a virtude se identifica com essa ciência que, por sua vez, se identifica com a possibilidade de ensino? É o que Sócrates se propõe examinar. O argumento parte da hipótese de que a virtude é um bem. Decorre que a virtude é útil, visto que o bem é útil. Haverá, então, algo bom, e portanto útil, separado da ciência? Ora, o que se verifica é que todas as coisas que não são ciência podem ser úteis ou prejudiciais.(88b)

Curiosamente, nesse ponto, Platão substitui o termo *episteme* por *phronesis*, que é atividade em que não falta razão (*nous*). A coragem, por exemplo, quando não é *phronesis*, mas simples confiança sem razão (*aneu nou*), é prejudicial²²³. Da mesma forma, tudo o que se aprende sem a *phronesis* pode ser prejudicial. A facilidade em aprender sem *phronesis* não é virtude. A virtude na alma consiste na presença da *phronesis*. Visto que para o homem tudo está preso (*ἀνηρτησθαι*) à alma e a alma está presa à *phrônesis* para as coisas boas; conclui-se que a *phronesis* é útil. A virtude é sempre útil, portanto a virtude é *phronesis*.

Não deve ser casual a substituição do termo *episteme* por *phrônesis* nesse argumento. Havelock²²⁴ faz um breve histórico do termo *phronesis*. A princípio, o termo descrevia um processo psíquico com significado ambíguo (orgulho, objetivo, decisão, intenção, percepção, disposição mental). Platão teria restringido seu significado a puro pensamento ou intelecção²²⁵. No entanto, a terminação em –sis dá ao termo o significado de processo e não de resultado, isto é, de um conhecimento como produto acabado que seria reservado ao termo *episteme*; este é o significado que será dado por Aristóteles. Tudo indica que aqui Platão não está utilizando o termo no sentido de pensamento puro, mas de exercício da razão em processo de reminiscência, que é um processo retomado todas as vezes que a

²²³ Esta é a frase em que ocorre a substituição: Οἷον ἀνδρεία, εἰ μὴ ἔστιν φρόνησιν ἢ ἀνδρεία ἀλλ'οἷον θάρρος τι· οὐχ ὅταν μὲν ἀνευ νοῦ θαρρῇ ἄνθρωπος, βλάπται, ὅταν δὲ σὺν νῷ, ὠφελεῖται.

²²⁴ Havelock, op. cit. pag. 227

²²⁵ Isso é discutível, pois o termo φρόνησις é da mesma família de φρήν. O significado primitivo de φρήν é diafragma, ou seja, membrana que separa o coração dos pulmões e das vísceras inferiores.

inteligência é aplicada ao que é útil à alma, enquanto atua no mundo do devir. Todas as vezes em que há *episteme*, há *phronesis*, ou seja, a alma humana é dirigida bem e corretamente pela ciência para realizar seu negócios (πράττεται τὰ πράγματα – 96 e). Se a *phronesis* está na alma, então a virtude está na alma, assim como a saúde está no corpo. A *episteme* é o conhecimento do que é; a *phronesis* está na alma quando ela se posiciona diante das coisas segundo o que elas são essencialmente, e as conduz corretamente (ὁρθῶς) e as faz úteis.

A maioria dos comentadores ignora a troca de termos nessa passagem por considerá-la irrelevante. Kathleen Wilkes chega a afirmar que *phronesis*, *episteme*, *sophia* e *nous* são empregados aqui sem distinção²²⁶. Rémi Brague, porém, considera a troca de termos relevante, porque entende a *phronesis* como um saber puramente humano, em que o homem toma-se por centro e exclui a idéia do Bem e daí “só pode se dirigir pela prudência que o orienta na pluralidade de coisas do mundo e não pelo *nous* que o guia para o bem”.²²⁷ Brague está certo em afirmar que a *phronesis* dirige-se à multiplicidade do devir, mas não parece que ela possa estar desvinculada do *nous*, pelo que se pode verificar pela evolução do argumento e pela sua recapitulação em 96e.

De qualquer forma, Brague está certo em ver na introdução do termo *phronesis* um direcionamento para o plano político, para o plano da experiência sensível dos volumes. Na ausência da *phronesis*, o conhecimento do mundo dos sólidos será um jogo de alternância entre opiniões aporéticas e opiniões verdadeiras, pois não houve o retorno para a figura e a linha, ou seja, a dialética ascendente até o princípio não hipotético, isto é, a idéia do Bem. Esse retorno é impossível em razão da insistência de Mênon em permanecer no campo da aquisição das coisas sensíveis. Efetivamente, o conhecimento, para Platão, não encontra seu fundamento no próprio homem, mas em um princípio divino, que é

O termo passou a designar os fenômenos psíquicos ligados ao coração e sensações e a atitude espiritual como um todo, porém nunca uma idéia de inteligência especificamente.

²²⁶ Wilkes, K.V., *Conclusions in the Meno*, in Day, J.M., *Plato's Meno in focus*, pag. 212

²²⁷ Brague, op. cit. pag. 79

implantado no homem, mas subsiste exterior a ele. Mênon não quer sair da sua singularidade para atingir o divino, por isso resta-lhe apenas a sorte de vir a ser favorecido pelos deuses.

A virtude é *phronesis*, mas Sócrates faz uma ressalva à essa conclusão: não se sabe ainda se virtude é *phronesis* no todo ou em parte²²⁸. Esse raciocínio final é assim conduzido. A conclusão do que se disse anteriormente e, ao mesmo tempo, primeira premissa do raciocínio final dessa passagem é a seguinte: “καὶ τούτῳ τῷ λόγῳ φρόνησις ἂν εἴη τὸ ὠφέλιμον” (89 a). A tradução de Maura Iglésias é: “E por esse raciocínio, o proveitoso seria a compreensão”.²²⁹ Assim, o silogismo seria: o útil é a *phronesis*; a virtude é o útil; logo, a virtude é a *phronesis*. O silogismo é válido e as premissas foram admitidas como verdadeiras, portanto não haveria justificativa para acrescentar a ressalva ‘no todo ou em parte’.

Parece que o silogismo aceitaria melhor a ressalva na conclusão, se ele fosse assim pensado: a *phronesis* é o útil (mantendo a ordem em que os termos aparecem em grego); a virtude (na alma) identifica-se com o útil (proveitoso); logo, *phronesis* é virtude ou a virtude coincide com a *phronesis*, no todo ou em parte, visto que a virtude é uma classe mais extensa, pois seria o predicado da conclusão.

O que se sabe é que aquilo que é prejudicial é *aphrosyne* - próprio de uma alma não razoável (*aphrôn*) - , ou seja, uma ação prejudicial jamais seria orientada pela *phronesis*, ou ainda, toda ação orientada pela *phronesis* é proveitosa. A ressalva está de acordo com uma observação feita no início do argumento: “ —E então? Não dizemos que ela, a virtude, é um bem, e não nos fica esta hipótese: que ela é um bem? —Perfeitamente. —Então não é?, se, por um lado algo há que é um bem e que é algo outro, distinto da ciência, talvez a virtude seja uma coisa que não é ciência. Mas, se, por outro lado, não há nenhum bem que a ciência não

²²⁸ Se ainda não se sabe se o objeto está sendo considerado em parte ou como um todo, então ainda não conhece a essência, pois a essência é indivisível conforme *Timeu*, 35 a.

englobe, estaríamos corretos em suspeitar que ela é uma ciência” (87 d). O trecho frisa que a coincidência entre ciência e ação proveitosa é uma hipótese não verificada. Sabe-se que tudo o que é racional é útil, mas não se sabe seguramente se tudo o que é útil é racional. A ressalva abre a possibilidade de que reste alguma forma de ação útil ou virtuosa que não seja acompanhada de razão. De fato, em 97 a, ele colocará em dúvida a conclusão de que a virtude é sempre *phronesis*: “—E que serão proveitosos (os homens) se guiarem corretamente nossos assuntos (*ὀρθῶς ἡμῖν ἡγῶνται τῶν πραγμάτων*), sobre isso, penso, estávamos certos em concordar? —Sim. —Mas que, por outro lado, não é possível guiar corretamente nossos assuntos se <aquele que guia> não for ciente (*ἐὰν μὴ φρόνιμος*), nisso temos a aparência de não estarmos certos em concordar” (97 a). De fato, há a possibilidade de alguém, não compreendendo (*μὴ φρονῶν*), ter uma opinião reta e não ser um guia inferior àqueles que compreendem (*τοῦ φρονοῦντος*) (97 b).

Sabemos, pelo Protágoras, que a virtude é una e que suas partes são como partes de um lingote de ouro. A abertura da possibilidade da virtude, em parte, não ser *phronesis* revela que Sócrates, nessa altura do diálogo abandonou a investigação dialética ascendente e se contenta em discutir a virtude no plano do senso comum ou da *praxis* e *empeiria*, sem o conhecimento intelectual da coisa em si. Além disso, cumpre observar que na discussão sobre a unicidade da virtude no Protágoras eram tomadas como partes da virtude a temperança, a justiça, a coragem, etc, como na primeira parte do Mênon. Aqui, ‘a virtude em parte’ significa uma consciência moral parcial, ou seja, uma virtude exclusivamente prática que não tem a consistência da virtude total, justamente por se tratar de uma ação que é acompanhada por uma razão parcial que ainda não alcançou o conhecimento completo (*episteme*). Essa é a degradação que caracteriza a terceira parte do diálogo.

²²⁹ A mesma leitura é feita por Alfred Croiset e por Jorge Paleikat

2.3. TERCEIRA PARTE – ὁρθή δόξα

A terceira parte do diálogo inicia-se em 89c, momento em que Mênon se mostra convencido da pertinência da hipótese de que a virtude pode ser ensinada, se for ciência. O exame da hipótese de que a virtude é ciência deveria conduzir à revisão do que é a ciência, ensino e aprendizagem, mas Mênon não percebe que há necessidade dessa revisão de conceitos.

Na passagem da segunda para a terceira parte do diálogo, Sócrates retorna à hipótese – presente na pergunta inicial de Mênon – de que a virtude advém por natureza (εἰ φύσει οἱ ἀγαθοὶ ἐγίγνοντο - 89 b). Essa hipótese é rapidamente refutada pelo argumento da negação do conseqüente: se fosse por natureza que os homens vêm a ser bons, então haveria pessoas que os reconheceriam ainda jovens e os cercariam de cuidados; não existem tais homens; portanto, não é por natureza que os homens bons se tornam bons.

Sabe-se pela República que Platão afirma a existência de três tipos de alma: a de ouro, a de prata e a de bronze. Porém, elas não são identificadas pelo nascimento, mas ao longo do processo de formação. Ainda muito jovens, todas as almas são mantidas sob estrita vigilância dentro dos costumes estabelecidos e protegidas dos perigos das novidades que seduzem; as almas de ouro, no entanto, depois do exercício da dialética, são submetidas a todos os perigos para que se possa comprovar sua retidão (439e). Além do poder de sedução de certas correntes de opinião, o texto revela claramente que a virtude está condicionada à natureza, porém não exatamente como pretendem os aristocratas representados por Cálicles e Crítias.

A passagem mencionada anuncia o tipo de raciocínio que determinará a terceira parte do diálogo: o raciocínio hipotético. O raciocínio formulado é o seguinte: Se a virtude é ciência, então pode ser ensinada; se a virtude pode ser ensinada, então há professores de virtude. Ora, como os fatos conduzem à negação da última consequência, os dois antecedentes devem ser negados.

Tanto o argumento da “bondade” por natureza, quanto o argumento acima são válidos, porém em ambos há ambigüidade dos termos²³⁰. No primeiro caso, há ambigüidade no termo natureza. ‘Ser virtuoso por natureza’ não significa, efetivamente, que alguém possa nascer com a garantia de se tornar virtuoso, pouco importando o processo de formação e a força corruptora de alguma corrente de opinião pública, que ocasionalmente possa se revelar; mas significa que alguns indivíduos, por natureza, jamais poderão ser integralmente virtuosos. No segundo argumento, há ambigüidade nos termos ‘ciência’ e ‘ensinável’. Sabe-se, pela segunda parte do diálogo, que Mênon não quer investigar o que é virtude, justamente por não ter levado a sério o processo de reminiscência demonstrado, o que significa que ele não pode ter uma noção clara do que seja a ciência filosófica e uma noção clara de ensino e aprendizagem dessa ciência.

Dessa forma, a investigação do fato de existirem ou não mestres de virtude está comprometida também porque não se sabe o que é ciência e de que maneira seria ensinável. A refutação de uma consequência de uma causa mal conhecida não pode ser mais do que o levantamento de opiniões, sem a pretensão de conhecer conexões causais.

Para fazer esse levantamento de opiniões sobre o ensino da virtude, o personagem escolhido por Platão foi Anitos. Ele foi escolhido porque, antes de ser um democrata, era um político típico, que só se destacou porque foi o acusador de Sócrates. Como um típico político, Anitos guiava-se apenas por fatos políticos, que

²³⁰ A ambigüidade de termos decorre da falta de definições claras. Aqui não se trata apenas da definição de virtude, mas também das definições de natureza ciência e ensino.

se configuravam a partir dos movimentos da opinião pública. Do fato de ser um político é possível deduzir que a Anitos não interessava a investigação de uma verdade geométrica, pois essa verdade representaria o fim do jogo político; por outro lado, não seria conveniente rejeitar a crença na verdade e na possibilidade da verdade ser vislumbrada de alguma maneira. Assim, Anitos prefere localizar o vislumbre de verdade nos juízos da opinião pública, que ele espera que permaneçam latentes e que possam ser dinamizados em seu favor quando convier.

É possível que para Platão Anitos simbolize o clima de decadência da cidade, pois ele foi, segundo Aristóteles, o primeiro a corromper um tribunal²³¹. Ele é um líder democrata que, assim como Mênon, tem relações com o Grande Rei dos persas. Mas aqui ele aparece, acima de tudo, como o grande inimigo dos sofistas, apesar de paradoxalmente concordar em certo sentido com eles no que diz respeito ao ensino da virtude, pois sua teoria de que todos os homens de bem são aptos a ensinar a virtude é parecida com a teoria de Protágoras, segundo a qual a virtude é transmitida (como a linguagem) pela persuasão coletiva e anônima que a cidade exerce sobre seus membros. Anitos aconselha Sócrates a não falar mal (κακῶς λέγειν - 94e), como fariam os sofistas, mas rompe o diálogo com uma ameaça, antecipando o processo que haverá de desencadear contra Sócrates.

Sócrates introduz Anitos na discussão, sabendo exatamente o que ele pensa: elogia seu pai, que enriqueceu como empresário, como alguém que soube educar seu filho, agora reconhecido em seu mérito pela opinião pública. Assim, a posição de Anitos é reforçada, pois ele vem para marcar nitidamente a concepção democrática de educação.

O argumento de Sócrates parte de uma noção de virtude comumente aceita por todos: ser bom na *téchne* que se propõe dominar, ou seja, ser um bom

²³¹ Aristóteles, Constituição de Atenas, XXVII,5

médico, um bom sapateiro, um bom flautista. Às *téchnai*, Sócrates justapõe “a sabedoria e a virtude por meio da qual os homens (οἱ ἄνθρωποι) administram bem suas casas e suas cidades, bem como cuidam de seus pais, e sabem receber concidadãos e estrangeiros e deles despedir-se de maneira digna de um homem de bem (ἀνδρὸς ἀγατοῦ)”(91 a). Assim, a virtude política não é de uma natureza diferente das *téchnai* e, no caso dos homens de bem, consiste no respeito a valores éticos legitimados pela própria comunidade e bem conhecidos por ela.

Dessa forma, os mestres dessa virtude política ateniense não podem ser os sofistas. Para Anitos, buscar o ensino dos sofistas é sinal de loucura, não só para estrangeiros, como também para cidadãos. Qualquer ateniense de bem é mais apto para ensinar a virtude do que os sofistas. Sócrates ironiza lembrando que Protágoras viveu muitos anos, foi bem remunerado em vida e ainda possui boa reputação (εὐδόκιμος), ou seja, foi reconhecido pela opinião pública, ou pelo menos por parte dela, a saber: por aqueles que tiveram experiência da *téchne* do grande sofista, experiência que Anitos reconhece não ter; ele é *ápeiros*. Anitos deveria admitir que a opinião pública se fundamenta na experiência de fatos e que, se a opinião pública se divide, é preciso recorrer à experiência como juiz. Final da ironia: Sócrates diz que Anitos talvez seja um adivinho (92 c). Sabemos pelas palavras de Mênon (99 e) que Anitos não gostaria de ouvir falar que os estadistas de Atenas são homens divinos, como os adivinhos inspirados e os poetas. Portanto não deve ter gostado de ouvir de Sócrates que ele se porta como um adivinho. A razão disso, em primeiro lugar é de ordem política, pois os “homens divinos” estiveram tradicionalmente a serviço dos oligarcas, exceção feita a Hesíodo. Em segundo lugar, é denunciada a contradição de Anitos: para ele, todos os homens de bem são dotados de virtude política e sabem ensiná-la - graças à experiência de vida, vale frisar, pois é do convívio com os predecessores que nasce a virtude; portanto, ele não deveria admitir que alguém saiba algo mais por outro meio que não seja a experiência comum a todos os cidadãos de bem.

De qualquer forma, Sócrates admite que existiram e existem homens de bem em Atenas. O fato que será discutido com Anitos é o seguinte: os estadistas de Atenas não foram capazes de transmitir sua virtude política para os filhos; ora, se a virtude é ciência, então é adquirida pelo estudo; assim, os filhos dos estadistas teriam grandes chances de adquirir a virtude, pois seus pais não teriam deixado de utilizar todos os seus recursos para que isto acontecesse. Portanto, não há professores de virtude.

O raciocínio acima cria uma terrível aporia para Anitos e para todos os outros líderes políticos que tinham a pretensão de serem líderes de um Estado que assume a função educativa como prioritária. Eles devem ser capazes, antes de tudo, de educar os próprios filhos. É um fato que os homens de bem normalmente não conseguem formar os filhos exatamente como queriam, porém ninguém ousaria dizer do próprio filho que não se tornou virtuoso, porque sua natureza é ruim (93 d). Fica assim bloqueada a solução de Protágoras, segundo a qual o filho do flautista não é necessariamente o mais apto para ser um virtuoso nessa arte. Um democrata poderia aceitar, com Protágoras, que o jovem inapto ao menos se torna melhor do que um bárbaro. Mesmo assim, seria difícil para um democrata admitir que seu próprio filho tenha uma natureza inapta para a virtude política. Além disso, de um modo geral, a idéia de natureza incapaz é mais favorável à ideologia dos oligarcas. Na verdade, tanto um democrata, quanto um oligarca estariam diante de uma aporia, quando constatassem que seus filhos, apesar de aptos para a vida política, não possuem a virtude política. A diferença entre eles ocorreria em caso de êxito. Os oligarcas falariam de uma natureza boa e do favor divino a sua família, como fazia Theógnis. Os democratas falariam de uma natureza boa comum aos cidadãos e do favor divino concedido à *polis*. Prisioneiros de um juízo circunstancial, democratas e oligarcas são contraditórios. Está aí um tema que ninguém gostaria de ver ser investigado com rigor. Por isso Anitos diz que Sócrates fala mal.

Anitos entende que Sócrates fala mal dos homens de bem, entre os quais ele crê estar incluído, e sai irritado. Cabe a Mênon confessar a razão do mal-estar: os próprios homens de bem não estão muito seguros de serem mestres de virtude (95 a). Por conseguinte, não poderiam também estar seguros de que os sofistas não sejam realmente mestres de virtude.

No entanto, não se pode afirmar que os estadistas foram incapazes de agir de maneira útil. Aqui, Platão faz uma concessão que não fizera no *Górgias*, pois o que está em jogo é o útil na prática política, sem a orientação da ciência filosófica, que já está descartada. Assim, os estadistas possuem a virtude política, mas ela não é acompanhada da *phronesis* como um todo, ou seja, da *episteme*. Esse acerto relativo quanto ao que é útil vem de uma opinião reta ou verdadeira (*dóxa orthé*, *dóxa alethês*)²³². Aquele que tem uma opinião correta obtém êxito, porém apenas enquanto sua opinião for correta.

A opinião verdadeira não é ciência, mas enquanto permanecer verdadeira, produzirá os mesmos efeitos práticos, pois achega-se ao que é certo, assim como faria a ciência. Portanto, ela não é menos útil que a ciência, quando se faz presente. A inferioridade da opinião verdadeira, em relação à ciência, está na instabilidade da primeira. A ciência é estável²³³ porque possui as amarras do raciocínio pelas causas (*αἰτίας λογισμός* – 98a), que é resultado da reminiscência provocada pelo perseverante esforço de investigação dialética.

A *episteme* é o resultado do discurso argumentativo. O *logismós* é o cálculo e, posteriormente, a capacidade de raciocinar em geral. Raciocinar sobre as causas é buscar as premissas, ou seja, buscar um juízo mais universal no qual se possa apoiar o juízo hipotético em questão. Trata-se da elaboração de bons

²³² Quando Sócrates levanta a possibilidade da opinião guiar corretamente (97b), ele usa a expressão ὀρθή δόξα, que será substituída pela expressão δόξα ἀληθής no final da recapitulação do argumento em 99a. As idéias de guiar corretamente e de opinião reta remetem à idéia da linha, que corresponde à *episteme*, segundo Brague. A expressão reforça a idéia do modelo geométrico seguido pelo diálogo e insinua que a opinião verdadeira deve ser fundamentada na ciência.

argumentos pela busca de pressupostos para juízos que são tomados como verdadeiros pelas artes. Assim, a aquisição da ciência não é a simples apropriação de informações, pois a disposição para articular logicamente os dados e para buscar outros dados, se houver uma lacuna nas premissas, depende de quem aprende. Prova disso é que os discípulos e filhos de Sócrates foram tão medíocres quanto os filhos dos grandes estadistas. A informação é transmitida no nível da crença, mas a contínua investigação das causas faz com que ela seja acompanhada de razão. A opinião verdadeira é o conhecimento de elementos isolados. A ciência domina as conexões e relações entre os itens conhecidos e essa descoberta depende do sujeito do conhecimento²³⁴. Para Mênon, a relação entre virtude e conhecimento permanece como hipótese a ser verificada; portanto, permanece como crença ou opinião verdadeira: ele não compreende o que é a ciência, nem como ela fundamenta a virtude.

Somente alguém que possua a ciência poderia obter sempre uma opinião verdadeira e, assim, transmitir opiniões verdadeiras sobre as coisas. Assim se compreende porque os estadistas não conseguiram transmitir sua virtude aos seus filhos, pois não basta receber de fora opiniões verdadeiras sobre alguns assuntos; para que a virtude política de alguém seja reconhecida é preciso que revele ter não só opiniões corretas sobre a solução dada aos problemas políticos do passado, mas que também freqüentemente tenha opiniões corretas sobre os problemas que estão se manifestando no presente dos quais ainda não se confirmou qual é a melhor solução. Mas como os estadistas tinham freqüentemente opiniões verdadeiras, se não possuíam a ciência? A resposta de Sócrates é provocante: “a respeito da ciência, eles são como os profetas e adivinhos, pois eles dizem a verdade freqüentemente, mas sem conhecer as coisas das quais falam”.(99c)

²³³ ἐπιστήμη é do mesmo tema do verbo ἵστημι que significa colocar em pé e também fixar. Στή é o aoristo de ἵστημι. O advérbio στήδην significa de pé.

²³⁴ Nehamas, A., Meno's Paradox and Socrates as a Teacher, in Day, J., Plato's Meno in focus, pag. 240

Os estadistas conheceriam as coisas das quais falam, se tivessem a ciência. Eles estão na situação do escravo, em quem as opiniões verdadeiras nascem como em um sonho. Sonho no qual os deuses falam ou, o que seria o mesmo, sonho no qual a unidade da verdade, que é o que há de mais divino e que se encontra adormecida dentro de cada um, orienta o discurso sobre os *dokounta*, sem que o autor do discurso tenha consciência do encadeamento de causas até o princípio de medida que é *episteme*. Se alguém possuísse esta ciência, seria como um sábio entre sombras errantes. Os estadistas de sucesso, enfim, são o que são por um favor divino (μοίρα θεία – 99e)²³⁵.

O diálogo, no entanto, encerra-se com uma fala de Sócrates que avisa que o problema não está suficientemente esclarecido e, ironicamente, nos faz voltar ao início do diálogo para investigarmos a idéia de virtude: “Nós só saberíamos com certeza se, antes de investigássemos como a virtude chega aos homens, se investigássemos o que é a virtude em si”. (100b)

Essa observação final revela que Mênon ficou sem saber o que é a virtude, o que é a ciência e como pode ser adquirida. Isso vem ao encontro da tese de Koyré, que é enfático ao dizer que a hipótese da *doxa alethes* e da *theia moira* é uma patranha. Por outro lado, Brochard relaciona o Mênon ao Protágoras da seguinte maneira: “desta vez, Platão não deixa indecisa a questão de saber se a virtude pode ser ensinada, ele toma partido pela negativa e, dando um passo a mais, ele declara que a virtude não é ciência, mas uma opinião verdadeira”²³⁶ que exige a formação do hábito e o concurso divino.

A maioria dos comentadores, como Jaeger, mantém uma posição intermediária: a segunda parte do diálogo confirma, pela teoria da reminiscência, que há uma ciência diferente das ciências (as *technai*) conhecidas pelos não-

²³⁵ Na República, (492e – 493 a) aparece a mesma idéia. Aquele que resiste à força da opinião pública tem um caráter divino (θείον μέντοι) e sua salvação é um favor divino (θεοῦ μοίρα). Sócrates dirá logo adiante que o filósofo é o divino entre os homens

²³⁶ Brochard, op. cit. *pág.* 173

filósofos, que também é ensinada de maneira diferente, pois o filósofo ensina apenas a crença em um saber seguro e o caminho que deve ser percorrido para chegar até ele, ou seja, ensina aprender. Brochard está certo em se tratando da virtude política – a única virtude que interessa a Mênon – mas não quanto à virtude como um todo, que em sua unidade e estabilidade é o fundamento das ações virtuosas nas várias áreas de atuação, entre elas a política. A virtude em si identifica-se com a ciência, que torna as opiniões corretas constantes.

Parece que Koyré tem razão quando se considera a enorme resistência de Mênon. Mas, como observa Scherer, Sócrates jamais abandonaria completamente seu interlocutor. A opinião verdadeira é o meio do caminho entre a ignorância e a ciência, mas é o fim quando o caminho é entre o verdadeiro e o mundo do devir, que é o mundo da ação política, no qual o Bem se revela sempre como utilidade. A *moira* divina permanece como possibilidade de garantia da freqüência de opiniões verdadeiras, porém nada garante que os deuses se disponham a guiar determinados indivíduos ou cidades pela mão o tempo todo. A ciência dá constância às opiniões verdadeiras, mas a virtude política dos grandes estadistas do passado caracteriza-se pela freqüência delas. Eles não tinham a ciência, mas certamente souberam ouvir os conselhos dos deuses, dados através dos poetas da tradição, e foram, eles mesmos inspirados diante das circunstâncias políticas que se apresentavam.

A hipótese de que a virtude política não é ciência, mas opinião verdadeira, é levantada logo após o questionamento da opinião pública feito através do questionamento da postura de Anitos. Isso revela que o apego de Platão à verdade filosófica não o leva a um desprezo pela prática política a ponto de torná-lo insensível ao poder da opinião pública e à necessidade de qualquer estadista saber como se apoiar sobre ela. O filósofo, em seu isolamento, encontra um caminho mais seguro do que a inspiração para chegar à contemplação da verdade. No entanto, sendo homem, o filósofo não deixa de depender de uma base material bem ordenada para levar adiante sua investigação. Assim, mesmo

sendo curto o seu tempo, ele não pode deixar de ter interesse pela política. Visto que a política é do âmbito da *doxa* e que seu exercício depende de uma orientação da opinião pública, cabe ao filósofo procurar um meio de fugir das opiniões ocasionais e mostrar como é possível conciliar opinião e verdade.

O entendimento dos pormenores da relação entre opinião verdadeira e ciência no final do Mênon, bem como a tese da conciliação entre opinião e verdade, opinião pública ou prática política e verdade, depende de informações encontradas no Timeu e na República.

III - A HIPÓTESE FINAL DO MÊNON, A REPÚBLICA E O TIMEU.

1. OPINIÃO VERDADEIRA E CONHECIMENTO.

O Mênon deixa claro que a aquisição da ciência passa pelo exercício da geometria, que faz nascer opiniões verdadeiras. Se essas opiniões verdadeiras forem investigadas de diversas maneiras, haverá a reminiscência do encadeamento racional das causas (98 a), ou seja, o investigador encontrará em si mesmo a ciência (85 d), que não lhe foi ensinada anteriormente nesta vida, mas sempre esteve em sua alma ou foi aprendida em outra vida.

A primeira etapa da reminiscência consiste no surgimento de opiniões verdadeiras – superação da *amathia* – pela verificação das conseqüências das hipóteses. No exemplo do escravo de Mênon, há um problema de geometria para o qual o escravo levanta hipóteses que se verificam aporéticas pelo desenho das figuras implicadas pelas suas hipóteses. Isso quer dizer que a verificação das conseqüências das hipóteses é feita através do traçado das figuras, isto é, empiricamente, apesar da figura não ser um objeto sensível como o altar de Delos e indicar para a idéia geral de determinada forma de figura. Uma vez afastadas as opiniões aporéticas, há possibilidade de surgimento de uma opinião verdadeira que também se verifica empiricamente. No entanto, o verdadeiro conhecimento não se contenta com a verificação empírica das conseqüências; aí vem a segunda

etapa da reminiscência, que consiste na investigação do encadeamento racional das causas anteriores à hipótese.

Na República, essa segunda etapa é chamada de método dialético: “O método dialético é o único que, rejeitando sucessivamente as hipóteses, se eleva até o princípio para assegurar suas conclusões”(VII, 533c-d)

O método dialético apoia-se em diversas ciências auxiliares ou dianoéticas para chegar às verdades eternas: a aritmética, a geometria, a astronomia, a estereometria e a harmonia.

O mundo visível é objeto de opinião verdadeira ou opinião aporética. As ciências dianoéticas partem dos objetos do mundo sensível, mas os consideram imagens dos objetos ideais, objetos que produzem os sensíveis como se fossem sombras deles. Esses objetos mais claros, cujas sombras são os sensíveis, são tomados como hipóteses. As ciências propedêuticas, porém, caminham das hipóteses para a conclusão e não para o princípio não hipotético²³⁷, o Bem ou o Um, princípio último que reduz a multiplicidade primitiva e tudo explica, apesar de permanecer inexplicável²³⁸. Essas imagens (*eikones*) das idéias são figuras traçadas. Assim os geômetras ainda se utilizam do sensível, mas é “sobre o quadrado em si, a diagonal em si que eles raciocinam e não sobre a diagonal tal como foi traçada em determinada figura” (VI, 510d) Essas ciências produzem um conhecimento mais claro que a opinião (aqui conhecimento puramente sensível) e mais obscuro que a ciência (533d); o conhecimento delas se assemelha a um sonho, pois são incapazes de dar uma razão às suas hipóteses (μη δυνάμεναι λόγον διδόναι αὐτῶν – 533c).

²³⁷ Rep. VI, 511 a. “Eis o que eu entendo pela primeira classe de coisas inteligíveis (νοητόν), em que, na investigação que se faz, a alma é obrigada a usar hipóteses, sem ir ao princípio, porque não pode se elevar acima das hipóteses, mas servindo-se delas como de imagens (εἰκοσί) dos objetos mesmos que produzem as sombras da seção inferior, objetos que julgam mais claros que as sombras que eles tomam como tais.”

²³⁸ Paisse, J.-M. op. cit. pág. 134

Essas ciências não dão conta do conhecimento do mundo inteligível, mas fornecem uma imagem dele e facilitam a passagem do sensível para o conhecimento puramente inteligível. Daí que o programa educacional para o filósofo aprendiz exige o domínio dessas ciências antes do exercício da dialética.

O princípio não hipotético em que culmina a dialética é a idéia do Bem. No Mênon, não há essa segunda etapa da reminiscência representada pela dialética, por isso Remi Brague²³⁹ insiste em dizer que a idéia do bem está ausente do diálogo, que é centrado no próprio homem por imposição de Mênon e que, por isso, segue um movimento descendente, ao contrário da República. Sem chegar ao princípio não hipotético, é impossível distinguir a unidade das formas que se aplicam a cada conjunto de elementos e apreender a unidade da estrutura objetiva do universo. O segundo momento da dialética, que é a descida da idéia do Bem para as outras essências engendra “um conhecimento logicamente estruturado, racionalmente definido e hierarquizado”²⁴⁰, que permite “dar razão” às hipóteses das ciências auxiliares.

O Mênon se concentra na passagem do sensível para o inteligível, que se faz pela reminiscência produzida pelo exercício das ciências propedêuticas, para justificar a possibilidade de conhecimento objetivo, inclusive do conhecimento opiniático verdadeiro do sensível; no entanto, a passagem não se realiza; portanto, a opinião verdadeira permanece como uma possibilidade para Mênon, porém sem os laços estabilizadores da ciência.

O texto do Mênon (85c) está de acordo com a definição de opinião em outros diálogos. No Banquete a opinião é assim definida pela fala de Diotima: “O opinar certo, mesmo sem poder dar razão, não sabes, dizia-me ela, que nem é saber – pois o que é sem razão, como seria ciência? – nem é ignorância – pois o que atinge o ser, como seria ignorância? – e que é sem dúvida alguma coisa

²³⁹ Brague, op. cit., passim

²⁴⁰ Paisse, op. cit. pag. 137

desse tipo a opinião certa, um intermediário entre o entendimento e a ignorância (202 a)". Na República, a opinião é definida em contraste com a ciência: "Se um homem não pode definir a idéia do bem, distinguindo-a de todas as outras, como um bravo dentro do combate, aplicando-se a fundar suas provas, não sobre o que parece (μη κατὰ δόξαν), mas sobre a essência (κατὰ οὐσίαν); se ele não supera todas as dificuldades por uma infalível lógica (ἀπτῶτι τῷ λόγῳ), tu não dirás que um tal homem conheça o bem em si, nem algum outro bem, mas que, se ele apreende um fantasma (εἰδῶλον) do bem, é pela opinião e não pela ciência (δόξη οὐκ ἐπιστήμη) e que sua vida atual é somente um sonho e um torpor do qual ele não acorda nesse mundo, pois ele desceu antes ao Hades para dormir um sono completo. (534c –d)".

Sócrates acrescenta, após essa distinção entre ciência e opinião, que não se deve entregar o governo do Estado a crianças educadas por imagens e "estranhas à razão como as linhas de uma figura (ἄλόγους ὄντας ὥσπερ γραμμὰς - 534d)²⁴¹. Somente os homens exercitados na dialética chegam ao conhecimento da essência de cada coisa. Os dialéticos são mais capazes de conferir razão (λόγον διδόναι - 534b) às coisas, para si e para os outros. As crianças, portanto, devem ser educadas para tornarem-se capazes de perguntar e responder (534d), ou seja, devem ser exercitadas (no tempo oportuno) na dialética, a mais elevada ciência (μάθημα - 535e).

Assim, o *logos* não é um discurso linear, mas a relação entre dois ou mais interlocutores; através da dialética, os discursos lineares são entrelaçados para circunscrever o espaço no qual se alinham²⁴². Trata-se do corajoso esforço de superação de um conhecimento fragmentário das coisas.²⁴³ O conhecimento fragmentário de um discurso linear isolado é como a linha que tem medidas e

²⁴¹ A relação com o problema da diagonal do *Mênon* parece evidente, conforme nota de Émile Chambry em sua tradução da Belles Lettres.

²⁴² Brague, R. op. cit. pág. 54

²⁴³ Conforme *Mênon* 85c: "E se alguém lhe puser as mesmas questões freqüentemente e de diversas maneiras, bem sabes que ele acabará por ter ciência sobre estas coisas não menos exatamente que ninguém".

funções variadas, conforme a figura na qual se inscreve. O objeto da opinião é como a linha isolada, que pode vir a compor combinações surpreendentes. Assim, para os amigos dos espetáculos (φιλοθεάμων – 479 a) ou amigos das opiniões (φιλοδόξος – 480 a), o que é belo pode parecer feio em outro contexto, o que é justo, injusto e assim por diante. Eles não conhecem o belo em si, por exemplo, justamente porque não examinaram, através da dialética, as várias relações possíveis em que o belo se manifesta para apreender a sua identidade, ou, identificar sua essência. Assim, os amigos das opiniões vêem-se freqüentemente diante de aporias como o escravo de Mênon, pois identificam o belo em determinada circunstância, mas inevitavelmente serão surpreendidos por outra circunstância em que a mesma noção não se aplicará.

Em 534d, Sócrates afirma que não se deve entregar o governo da cidade a homens incapazes de dar razão às coisas. Essa passagem estaria em contradição direta com o final do Mênon, se aquele texto não for entendido como ironia dirigida a um espírito ao qual é impossível mostrar o caminho da ciência. Além disso, esse trecho da República está tratando da constituição ideal e não da política existente tal como no Mênon.

Todo conhecimento que se pode ter do mundo sensível é *doxa*, segundo a imagem dos segmentos da linha do final do livro VI da República. É de suma importância considerar isso, pois se há uma opinião que seja verdadeira, então deve haver uma estrutura do mundo sensível que corresponda à ordem do mundo inteligível.

Sabe-se pelo Mênon que da opinião verdadeira é possível ascender à ciência, que é o conhecimento racional das causas, e pelo Teeteto, que há uma opinião acompanhada de razão (μετὰ λόγον). O Mênon ensina também que é

através da geometria que se tem o aprendizado (μανθάνειν) dessa ciência²⁴⁴. Assim há uma opinião verdadeira acompanhada de razão e uma opinião verdadeira aleatória que coincide com a verdade da ciência por acaso - τύχη - ou por um favor divino.

* * * * *

O Timeu ajuda a esclarecer o valor da opinião ao tratar da estrutura matemática do mundo sensível. Opinião verdadeira e favor divino são noções que aparecem no Timeu.

O Timeu é uma das últimas obras de Platão. Para os comentadores que supõem uma evolução no pensamento de Platão, trata-se de uma obra da maturidade, o que implica supor que o autor esteja mais seguro em relação a seu sistema filosófico e, conseqüentemente, supor que o texto tenda a ser mais preciso e mais claro. Para os intérpretes que não aceitam a tese da evolução do pensamento de Platão, o Timeu é uma retomada das grandes questões dos diálogos anteriores, que se dá pela oportunidade de enfoques diferentes: o cosmológico e o histórico. As noções de opinião verdadeira e favor divino aparecem no Timeu sem os rodeios decorrentes das limitações de um interlocutor como Mênon e a elaboração escrita dessas noções é ali, provavelmente, o melhor que o filósofo pode fazer.

A cosmologia e a história humana traçadas no Timeu apoiam-se nas mesmas ontologia, epistemologia, ética e ideologia política dos diálogos anteriores. A idéia de continuidade é dada pelo próprio Platão nas primeiras linhas do diálogo com uma referência à República, como um diálogo ocorrido no dia anterior. A suposição de um mundo de formas inteligíveis estáticas e eternas que fundamenta o sistema filosófico platônico aparece enfatizado no início do relato sobre a ordenação do mundo pelo demiurgo.

²⁴⁴ A mesma idéia encontra-se em Prot. 313c

O demiurgo é a pedra principal da abóbada da estrutura ontológica do Timeu. O demiurgo organiza o meio espacial, produzindo as coisas sensíveis, que são imagens das formas inteligíveis sobre as quais ele mantém os olhos fixos.²⁴⁵

Se a alma do mundo movimenta e conhece os corpos sensíveis com segurança e segundo a verdade, então a alma humana, que é um resíduo da alma do mundo, tem acesso à verdade, que é atributo não apenas das formas inteligíveis, mas também das coisas sensíveis. Platão mantém-se fiel à distinção entre *doxa* e *episteme*, mas esclarece por qual processo a opinião pode ser verdadeira e em que se fundamenta essa possibilidade: a constituição dos corpos segundo uma estrutura geométrica e o movimento do círculo do mesmo e do círculo do outro na alma do mundo.

O demiurgo completou sua obra tendo como paradigma o que é em si, por isso realizou uma obra bela por necessidade. Ele é o ποιητής e o πατήρ de tudo: “τὸν μὲν οὖν ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντός εὖρεῖν τε ἔργον...” (28 c) O termo ποιητής faz referência ao trabalho do artesão, que é prático, mas também teórico na medida em que seu trabalho é dirigido por um modelo. O termo πατήρ parece remeter a uma noção tradicional da divindade.

Os artesãos não têm um domínio completo de sua obra, pois são limitados, por um lado, pelo modelo e, por outro lado, pela matéria. Nesse aspecto, não há problema em conciliar a idéia do artesão com a idéia da divindade, visto que as divindades gregas também não eram consideradas onipotentes, distinguindo-se essencialmente pela imortalidade. Assim, Platão diz que o deus, isento de inveja, quis todas as coisas nascessem muito próximas de si (29 e); assim, o deus quis que todas as coisas fossem boas e que nenhuma fosse sem valor (φλαῦρον),

²⁴⁵ Brisson, Luc, Le Même e L'Autre dans la Structure Ontologie du *Timée* de Platon, pág. 29

segundo o possível (κατὰ δύναμιν) (30 a)²⁴⁶. Com esse objetivo, o demiurgo tomou as coisas em um movimento sem medida e sem ordem e as conduziu à ordem, porque ele manteve os olhos sempre repousados sobre o que é em si, tendo se servido, assim, de um paradigma que não está sujeito ao devir. Copiando o paradigma, o deus utilizou a forma (ιδέαν) e a potência (δύναμιν)²⁴⁷ dele: “ὅτου μὲν οὖν ἄν ὁ δημιουργὸς πρὸς τὸ κατὰ ταῦτὰ ἔχον βλέπων ἀεὶ, τοιούτῳ τινὶ προσχρώμενος παραδείγματι, τὴν ἰδέαν καὶ δύναμιν αὐτοῦ ἀπεργαζῆται, καλὸν ἐξ ἀναγκῆς οὕτως ἀποτελεῖσθαι πᾶν.” (28a) Para Platão, o paradigma fornece a forma e a potência das coisas, pois, se isso não é muito aristotélico, a potência decorre logicamente da forma. O deus fez as coisas de tal maneira que tenham potência para não serem insuficientes e insignificantes (φλαῦρος), portanto vãs²⁴⁸.

Entre 27 d e 31 b, Platão reafirma insistentemente seu pressuposto metafísico da distinção entre o que é sempre (τό ὄν ἀεὶ) e o que vem a ser sempre (τό γιγνόμενον μὲν ἀεὶ).

A beleza desse mundo, constituído pelo demiurgo, decorre do fato de ser uma cópia do modelo eterno. Porém, não basta que o modelo do artífice seja bom para que a obra seja boa; é importante que o próprio artífice seja bom, daí a dupla condição: εἰ μὲν δὴ καλὸς ἐστὶν ὁδε ὁ κόσμος ὃ τε δημιουργὸς ἀγαθός...(29 a).

O demiurgo, que fez o mundo do devir, é bom e nele não há nenhuma forma de inveja. O demiurgo é ἀγαθός; essa é qualidade própria do nobre que é suficientemente forte para se permitir ser generoso. Aonde está o ἀγαθός não há φθόνος, isto é, a parcimônia, a economia, a mesquinharia. O demiurgo é suficientemente forte e valoroso para que necessite negar algum bem possível a alguém para se proteger de alguma ameaça.

²⁴⁶ Na tradução de Rivaud (Belles Lettres) κατὰ δύναμιν refere-se ao poder do deus: “Le Dieu a voulu que toutes choses fussent bonnes: il a exclu, autant qu’il était en son pouvoir, toute imperfection”...

²⁴⁷ Rivaud traduz δύναμιν por propriedade.

²⁴⁸ Quando o escravo rememora a idéia da diagonal do quadrado, rememora também uma potência dela que a torna significativa: a medida do quadrado de área dupla.

O mundo, que o demiurgo constituiu, é sua obra prima e, como tal, é única, ou seja, manifestação sensível mais perfeita possível da idéia do bem. Se dois mundos tivessem sido criados, então eles seriam partes de um terceiro mundo, que por sua vez, seria efetivamente a cópia mais perfeita do paradigma que é sempre o mesmo.

Assim, pode-se dizer que o demiurgo não é onipotente, mas constituiu o mundo do devir da forma mais perfeita possível, porque seu modelo é o ser que é sempre e porque ele é isento de qualquer parcimônia.

O demiurgo ocupa um lugar intermediário entre o mundo do que é sempre e o mundo do devir como um '*nous*' separado que contempla o mundo das formas inteligíveis, que orientam sua ação²⁴⁹.

O filósofo-rei da República é, em grau inferior, como o autor divino. O filósofo que assume as funções administrativas é aquele que desce à caverna para ensinar aos prisioneiros. O exercício do poder político é uma forma de degradação. O demiurgo exerce as funções dos homens da terceira classe e, ao mesmo tempo, as funções dos governantes filósofos que (em grau inferior) também são intermediários entre as formas inteligíveis e o mundo sensível. O demiurgo, também em uma posição intermediária, é o produtor e magistrado do mundo. O demiurgo acumula, com sucesso, funções que um homem não conseguiria acumular com êxito.

A primeira obra do demiurgo foi a alma do mundo, pois sua função é comandar os corpos visíveis; por isso não poderia ser mais nova. Porém, a descrição da constituição da alma vem depois de uma primeira descrição da constituição dos corpos celestes. O próprio texto ressalta essa inversão; tratou-se do mais novo antes do mais velho. Isso é típico do estilo de Platão, que

freqüentemente retarda o enfrentamento da questão mais importante e mais difícil na dinâmica do diálogo.

Em sua função de artesão, o demiurgo trabalha ora como metalúrgico, que funde e modela formas (a mistura dos elementos e a divisão em porções), ora como construtor (τίκτω), quando ele começa a construir (ἐτεκταίνεται) o todo, tendo colocado a alma no centro dos corpos e estendendo-a até as extremidades, envolvendo os corpos e indo além para criar os círculos celestes. O universo é constituído por círculos segundo o cálculo do deus (λογισμὸς θεοῦ), para que o mundo tivesse uma vida inextinguível e racional (ἔμφορος) (34 b e 36e).

O que vem a ser (τό γινόμενον) deve ser corporal (σωματοειδής), visível (ὄρατόν) e tangível (ἅπτόν). O demiurgo constituiu os corpos a partir dos quatro elementos primordiais: fogo, terra, ar e água. O fogo é o primeiro elemento (triângulo) e a terra é o segundo; ar e água são introduzidos em razão da necessidade de duas medianas e quatro termos para constituir um sólido. Os elementos foram concordados conforme a proporção (δι' ἀναλογίας ὁμολογήσαν – 32c)²⁵⁰ para que os corpos do mundo fossem gerados de tal forma que se obtivesse a amizade entre eles.

Nenhuma porção dos elementos foi deixada de fora e, em vista disso, ele deu a forma esférica ao todo por dois motivos: a esfera compreende todos os outros sólidos possíveis (efetivamente se tentarmos aumentar o número de faces do icosaedro - a água – caminharemos para a forma esférica); a distância entre o centro e as extremidades é a mesma em todas as direções e isso é bom, pois o

²⁴⁹ Luc Brisson, op. cit., pag. 67

²⁵⁰ O termo analogia aparece aqui no contexto da descrição da progressão pela média entre dois números ou planos com o objetivo de manter a harmonia do todo. Assim analogia tem o significado de proporção (*logos*) com o que veio antes (*ana*) para gerar a concordância (*homologia*), pois o primeiro é para o número do meio o que o número do meio é para o último.

semelhante a si mesmo é sempre mais perfeito (τελεώτατον)²⁵¹ do que o dissemelhante. (33 b)

A alma do mundo foi constituída por uma seqüência de misturas e, depois, por divisões segundo proporções matemáticas. A mistura da qual foi feita a alma é mais sutil do que a mistura dos quatro elementos que deu origem aos corpos, pois compreende essências puramente inteligíveis: o mesmo e o outro.

A primeira mistura foi a do mesmo e do outro. O mesmo é a essência (οὐσία) indivisível (ἀμερίστος) e sempre idêntica (ἀεί κατὰ ταὐτὰ) (35 a), ou seja, ela corresponde ao que é sempre, paradigma indicado desde 27 e. O outro é o corporal que vem a ser e é divisível.

A partir da constituição da alma do mundo compreende-se melhor a razão pela qual os corpos não podem ser anteriores à alma do mundo. O demiurgo deu aos corpos uma estrutura matemática, mas não incluiu em sua composição os princípios matemáticos – o mesmo só aparece em estado puro na composição da alma. Os princípios matemáticos são imutáveis e comandam (ordenando e limitando) todas as combinações geométricas possíveis. Esses princípios estão no círculo do mesmo da alma do mundo, cuja função é justamente esta: comandar.

Cabe à alma do mundo dar movimento às coisas sensíveis, isto é, ela dá o ritmo ao devir para que o mundo do vir a ser permaneça o mais semelhante possível ao ser que é sempre. Assim, envolveu o mundo em um movimento circular uniforme que o impede de ser errante (ἀπλανής), desviando-se em direção a um dos seis movimentos. A alma do mundo deve conter em si uma composição com o outro para que possa coordenar o movimento da substância divisível. O círculo do outro é articulado com o círculo do mesmo, porque suas divisões foram

²⁵¹ *Perfeito* é o totalmente feito, o realizado ou acabado, portanto mais belo. O termo grego dá a mesma idéia de atingir o fim, ou seja, realizar, acabar.

feitas de acordo com o cálculo de uma divindade que manteve os olhos fixos no modelo eterno.

O demiurgo misturou o mesmo e o outro para formar uma terceira essência. Depois, misturou novamente os três elementos (o mesmo, o outro e a terceira substância), provavelmente para ter um composto perfeitamente homogêneo, e passou a dividir esse todo em porções convenientes. (35 b)

Em primeiro lugar, ele separou uma porção (que serve de ponto de referência), depois separou outras porções conforme a seguinte proporção: 2 (o dobro), 3 (uma vez e meia a segunda), 4 (o duplo da segunda), 9 (o triplo da terceira), 8 (oito vezes a primeira), 27 (vinte e sete vezes a primeira). Essa divisão corresponde à combinação da progressão geométrica de razão 2 (1, 2, 4, 8) e a progressão de razão 3 (1, 3, 9, 27).

Feita essa divisão, ele preencheu os intervalos com porções que correspondem à média aritmética e média harmônica. A média aritmética é a medida que ultrapassa o primeiro termo por uma quantidade igual àquela pela qual é ultrapassada pelo segundo termo ($(x+y)/2$). A média harmônica é a medida que ultrapassa o primeiro termo por uma fração desse extremo igual à fração do segundo extremo pela qual é ultrapassada; por exemplo: 4 é $1/3$ maior que 3 ($1/3$ de 3 = 1) e é $1/3$ menor que 6 ($1/3$ de 6 = 2). Essas frações podem ser de $1/2$, $1/3$ e $1/8$.²⁵²

Preenchidos os intervalos, “o deus dividiu toda essa constituição em dois, segundo a extensão; tendo fendido meia a meia e tendo atirado uma sobre a outra como um χ , curvou-as em círculo tendo feito tocarem-se a si mesmas e umas com as outras no oposto do prolongamento”. Esses círculos foram envolvidos pelo

²⁵² Verifica-se que o mundo não é constituído apenas de proporções aritméticas ou lineares, mas também por proporções geométricas e harmônicas. Por isso, o escravo de Mênon, que conhecia apenas o raciocínio linear chegou à aporia. Em 31 e Platão lembra que, para haver uma bela

movimento circular. O movimento do círculo de fora ele denominou o mesmo e o movimento do círculo de dentro ele denominou o outro. O movimento do mesmo orientou-se da esquerda para a direita e o movimento do outro, da direita para a esquerda, segundo a diagonal. Assim, a alma do mundo desempenha, antes de tudo, a função motriz, sendo ela mesma dotada de automotricidade.

De sua função motriz decorre sua função cognitiva. A apreensão cognitiva acontece na movimentação. Essa noção aparece claramente em outro texto (Leis, 896 e – 897 a): “Assim, tudo o que existe no céu, sobre a terra e no mar, a alma dirige pelos seus movimentos, que se chamam desejo, reflexão, previsão, deliberação, opinião verdadeira ou falsa, prazer e pena, confiança ou medo, aversão ou amor e todos os movimentos desse gênero ou movimentos primários”.

No Timeu, a noção de conhecimento como movimento da alma aparece assim: “quando (a alma) toca a substância dispersa e também a substância indivisível, um movimento a atravessa inteira e ela diz a que um tal objeto pode ser idêntico e do que pode ser diferente e relativamente a que e sob qual aspecto e como e em qual momento ocorre a cada coisa, em relação à outra, ser ou sofrer, segundo as coisas do devir e também em relação às coisas em si que são sempre”. (37 a – b)

Esse trecho revela que a alma apreende os objetos segundo a identidade e a diferença, segundo outros atributos da essência (πρός ὅτι, ὅπη, ὅπως, ὅποτε, εἶναι και πάσχειν), e, por fim, segundo a relação entre as coisas do devir (κατά τὰ γιγνομένα) e as coisas sempre idênticas (τὰ κατά ταὐτά ἔχοντα αἰεί).

A constituição ontológica da alma consiste na mistura do mesmo, do outro e da terceira essência; sua estrutura é matemática (ἀνὰ λόγον); seu movimento circular (αὐτή τε ἀνὰ κυκλουμένη πρὸς αὐτήν). Essa breve recapitulação introduz a

composição, dois números devem ter uma ligação com um terceiro, sejam esses números lineares (ῥγκων), sejam planos geométricos (δυνάμεων).

função cognitiva da alma, pois, evidentemente, a compreensão dessa função depende da compreensão do ser, da estrutura e do movimento da alma.

Platão começa distinguindo duas grandes classes de objetos de conhecimento: os objetos que se dispersam e os objetos indivisíveis (ὅταν οὐσίαν σκεδάσθην ἔχοντος τινός ἐφαπτήται καὶ ὅταν ἀμερίστον). A mesma distinção, a propósito dos elementos que compõem a alma do mundo, foi feita anteriormente com outra formulação: do que está no corpo e vem a ser divisível (τῆς αὖ περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς - 35 a 2-3) e da essência indivisível que se mantém idêntica a si mesma (τῆς ἀμερίστος καὶ κατὰ ταὐτὰ ἐχούσης οὐσίας - 35 a 1-2).

Portanto, a alma pode tocar (ἐφαπτήται) esses dois tipos de objetos em razão de sua própria constituição e de seu movimento. O objeto de seu conhecimento é a essência das formas indivisíveis, mas também as coisas corporais divisíveis.

No parágrafo seguinte, Platão explica melhor esses dois níveis de conhecimento:

O discurso (λόγος) verdadeiro, que vem a ser em torno do que é outro e do mesmo, é propagado dentro daquilo que se move a si mesmo sem barulho nem eco; quando vem a ser em torno do sensível (αἰσθητόν), o círculo do outro vai corretamente, produz opiniões e crenças seguras e verdadeiras; e, quando, por outro lado, vem a ser em torno do racional (λογιστικόν) e o círculo do mesmo gira bem dirigido, transmitindo a mensagem, o intelecto (νοῦς) e a ciência (ἐπιστήμη) realizam-se necessariamente. (37 b – c)

É importante ressaltar que nessa passagem está claro que as opiniões e crenças produzidas pela alma do mundo são sempre verdadeiras (ἀληθεῖς) e seguras (βεβαίος). Platão não considera a hipótese do conhecimento sensível da alma do mundo produza opiniões falsas, pois o mundo sensível foi estruturado

matematicamente (segundo proporções estabelecidas anteriormente, isto é, mais acima: ἀνά λόγον), e essa estrutura está no interior da própria alma do mundo.

Posta em movimento pelo objeto do conhecimento, a alma do mundo reage como sujeito de conhecimento por seu movimento próprio, que se apresenta como discurso opiniático ou científico. O círculo do outro conduz o conhecimento opiniático ou sensível ao conhecimento inteligível. As formas inteligíveis nunca deixam de estar presentes, pois a alma começou de um princípio divino (Θείαν ἀρχὴν ἤρξατο) e sua vida é racional e inextinguível (ἔμφορον βίου πρὸς τὸν σύμπαντα χρόνον) (36 e). Isso quer dizer que a alma do mundo não suporta a irracionalidade; tudo nela é feito segundo o cálculo (λογισμός). Portanto o mundo sensível não é irracional, visto que pode ser compreendido por um conhecimento que é verdadeiro, um conhecimento conforme os complexos cálculos da alma do mundo, que não se restringe a uma ordenação aritmética linear.

Os juízos da alma do mundo são sempre verdadeiros: se seu objeto é o sensível, há uma opinião verdadeira; se seu objeto é o inteligível, há ciência. O que permite ter a segurança da verdade das opiniões e crenças da alma do mundo é a predominância do movimento do mesmo. A posição intermediária da alma – entre o sensível e o inteligível – faz com que o círculo do outro tenha por função mover o sensível de acordo com o inteligível e, na ordem do conhecimento, apreender o sensível conforme o movimento do mesmo.

A alma humana funciona de forma semelhante à alma do mundo, pois “o homem é um microcosmo que recapitula o macrocosmo, mas em um nível inferior
“ 253

A alma humana foi fabricada na mesma cratera onde tinha sido fabricada a alma do mundo. Sua composição é a mistura dos resíduos da alma do mundo; entre esses resíduos não há mais o primeiro elemento em estado puro (a essência

²⁵³ Luc Brisson, op.cit. pag 415

idêntica e invariável). (41 d). A alma humana é um sucedâneo menos perfeito da alma do mundo. Sua união com os corpos perecíveis é a união do mortal e do imortal²⁵⁴, que pode sofrer desequilíbrios pela ação externa ou interna.

As almas humanas são implantadas (ἐμφυτευθεῖν) nos corpos por força da necessidade (ἐξ ἀνάγκης). Como os corpos das coisas aproximam-se e distanciam-se, todas as almas têm, em primeiro lugar, sensações, e, em segundo lugar, prazer e dor misturados ao amor, sofrimento, medo, cólera, afecções. Aquele que domina esses movimentos do sensível é o justo e aquele que é dominado por eles é o injusto, que deve pagar seu erro em outras existências por um processo de metamorfose para formas inferiores. Seus sofrimentos acabarão somente quando se submeterem à revolução do círculo do mesmo. (42 a – d)

Como o mesmo, em estado puro, não é um composto da alma humana, sua parte racional é enfraquecida em comparação com a alma do mundo. Assim, o homem depende de uma ascese para manter a ordem em sua alma. A alma possui faculdades diferentes e encontra sua justa ordenação quando a inteligência assume o comando das paixões por meio da vontade. Aliás, esse é o tema central da República.

No Timeu, Platão situa as faculdades da alma nas partes do corpo como na República. O princípio divino é situado na cabeça, separada do resto do corpo pelo pescoço (um istmo) para que não seja contaminada pelo que é mortal. A parte mortal é situada no tórax. Ali, o diafragma separa o ardor guerreiro (θυμός), que fica no coração, do desejo (ἐπιθυμία), que se situa no ventre.

A alma humana, ao contrário da alma do mundo, pode ser atingida pela desordem e dirigir-se ao falso (προσαγορεύουσιν ψευδεῖς - 44 a), pois pode sofrer um enfraquecimento por causa do predomínio da parte mortal ou por causa do

²⁵⁴ A união da alma do mundo com o corpo do mundo é uma união imortal, pois o ser vivente originado é imortal.

enfraquecimento do corpo. A ordenação da alma deve ser promovida pelos educadores desde a mais tenra idade, através de exercícios e aprendizagens adequados, para que a alma não viva uma vida sem equilíbrio e não retorne ao Hades inacabada e sem inteligência (ἄτελής καὶ ἀνόητος – 44 c). Se assim for, não haverá falta de inteligência e engano, como não há engano na alma do mundo.

A falsidade (tomar uma coisa por outra) ocorre no juízo, ou seja, quando se atribui a um objeto algo de que ele não participa. Não há falsidade na referência dos termos, porque se eles se referirem ao que não é, então serão não significativos, mas não propriamente falsos.; um termo não significativo não constitui uma proposição falsa, mas uma proposição não significativa. O juízo, que pode ser falso, ocorre em função da interpretação dos dados sensíveis, portanto no âmbito da *doxa* sem a *episteme*, que é o conhecimento das coisas em si, que, por sua vez, impediria que uma coisa fosse tomada pela outra.

A alma humana, não estando bem ordenada, sofre perturbações que atingem as suas revoluções, fazendo com que o mesmo seja confundido com o outro. As sensações, que produzem movimentos numerosos e intensos, abalam com violência os movimentos da alma (σφοδρῶς σείουσιν τὰς τῆς ψυχῆς περιόδους). O movimento do círculo do mesmo não é reconhecido e a estrutura matemática do círculo do outro é distorcida. Daí nasce a ilusão dos sentidos e o erro (43 d –e).

O falso consiste em dizer o outro daquilo que é, e o mesmo daquilo que não é. Eis a formulação do Timeu: “Ora, quando essa perturbação mesma ou outras do mesmo gênero atingem freqüentemente as revoluções da alma e quando essas revoluções encontram algo exterior, seja da espécie do mesmo, seja da espécie do outro, então eles chamam o que é o mesmo que uma coisa e o que é o outro de nomes contrários aos verdadeiros e eles tornam-se mentirosos e loucos”. (43 e – 44 a). Nesse caso, as revoluções da alma perdem o domínio sobre os objetos.

Se houver ordem na alma, as rotações dos círculos não serão prejudicadas e o conhecimento sensível será verdadeiro, apesar de ser sempre opinião ou crença, mas jamais ciência. Em seu funcionamento correto, o círculo do outro transmite a sensação ao círculo do mesmo, onde a alma encontrará a forma inteligível da qual o objeto sensível participa²⁵⁵: “Ora, quando um raciocínio (λόγος) verdadeiro e imutável, relativo ao mesmo ou ao outro, é gerado, sem ruído, nem eco, no interior do que se move a si mesmo, esse raciocínio pode ser formulado sobre as coisas sensíveis. Então, o círculo do outro sendo correto, anuncia aquilo à alma toda e são geradas opiniões e crenças verdadeiras e seguras.” (37 b-c)

As sensações se originam do movimento de corpos sensíveis, cuja constituição é um ajuste de triângulos em outras formas geométricas, segundo cálculo do demiurgo que conhece os princípios matemáticos e a identidade do ser; são objetos divisíveis, mas cuja composição das partes foi cuidadosamente calculada como a composição das partes do círculo do outro. Mesmo o movimento desses corpos é calculado com a máxima perfeição possível. Afinal, o mundo sensível é o melhor possível e, portanto, deve participar do mundo inteligível e da sua verdade, mesmo que não seja de uma forma absoluta.

Isso resolve um problema deixado por Platão no Mênon: o melhor conhecimento que se pode ter das coisas sensíveis e divisíveis é a opinião verdadeira e segura. Assim, os efeitos práticos da opinião verdadeira são sempre bons, apesar da opinião ser fugidia. Os objetos sensíveis são inferiores por estarem submetidos à geração e à corrupção; daí a verdade a respeito deles ser provisória. A diferença fundamental entre opinião e ciência está no objeto ao qual se dirigem. A ciência e a inteligência (νοῦς) realizam-se (ἀποτελεῖται) pelo raciocínio (λόγος) sobre o que concerne ao cálculo (περὶ τὸ λογιστικόν – 35c). Os sensíveis compostos são coisas que vem a ser, mas o cálculo, segundo o qual tudo vem a ser, é sempre idêntico a si mesmo.

²⁵⁵ Por um processo de reminiscência segundo o Mênon e o Fedon.

Desde que haja ciência na alma, ou seja, se o movimento do círculo do mesmo não está prejudicado pela força dos sentidos e das paixões e continua predominando, então o contato sensível é transformado em juízo verdadeiro e seguro. Esse juízo é o conhecimento de algo tal como foi composto pelo cálculo.

Enfim, o mundo sensível não é uma sombra quase irreal, onde há ausência quase completa de verdade e predominância do incalculável. A predominância de objetos obscuros entre os prisioneiros da caverna na República, por exemplo, decorre da incapacidade deles de dirigir bem o círculo do mesmo, pois os prisioneiros deixaram que as sensações dominassem completamente suas almas, tanto que o filósofo que retornou sabe identificar muito bem as sombras projetadas no fundo da caverna. A irracionalidade no mundo sensível é um problema do sujeito de cognição e não do objeto.

Segundo o raciocínio do demiurgo (διὰ δὴ τὸν λογισμὸν), o intelecto (νοῦς) foi colocado na alma (ἐν ψυχῇ) e a alma nos corpos (ἐν σώματι). (30 b) A alma se estende através de todo o corpo do mundo e o envolve. (34 b)

O meio da alma e o meio dos corpos coincidem e se harmonizam (προσήμενται). A alma do mundo começou de um princípio divino (θεῖαν ἀρχὴν ἤρξατο) sua vida inextinguível e racional (ἔμφορος) para o tempo completo.

Racional para sempre, por seu movimento próprio, a alma anima o mundo e, pelo mesmo movimento, o conhece. A alma humana, resíduo da alma do mundo, pode e deve imitar seu movimento para produzir o movimento necessário para sua excelência.

Em resumo, o Timeu revela que o deus que constituiu o mundo foi generoso: o mundo sensível foi ordenado matematicamente para ser o mais semelhante possível ao ser que é sempre; esse mundo possui uma alma que

conhece e movimenta o mundo em consonância com o paradigma. Em sua generosidade, o deus deu ao homem uma alma semelhante à alma do mundo, portanto dotada de um resíduo divino que permite atingir o mundo sensível em consonância com o círculo do mesmo – trata-se da parte racional da alma, que Platão denomina inúmeras vezes como o que há de divino no homem. A apreensão do mundo do devir é sempre *doxa*, mas *doxa alethes*, se a apreensão é feita por uma alma ordenada em que a parte racional não está prejudicada pelo turbilhão dos sentidos.

* * * *

A *doxa* é o juízo sobre o mundo do devir, portanto a valoração ou interpretação do significado do mundo material. Dessa forma, a *doxa* se opõe à sensação (*aisthesis*) por um lado e à *episteme* por outro.

Na *episteme*, o objeto não é interpretado, mas recuperado no interior da própria alma pelo movimento do mesmo. Na sensação, há um processo que tem três momentos²⁵⁶. A movimentação dos objetos materiais é transmitida às várias partes da alma como sensação pura; em seguida podem transformar-se em sentimentos como prazer e dor desde que atuem sobre a parte mortal da alma; em um terceiro momento, a impressão sensível pode atingir a parte racional da alma e tornar-se representação sensível (Tim. 65 b-e), ou seja, *doxa*, que será verdadeira ou falsa conforme a adequação do movimento do círculo do outro e do mesmo, visto que a sensação atinge apenas o círculo do outro.

Assim, a *doxa* é uma transição necessária entre a sensação e a ciência. Ela pode ser verdadeira ou falsa, porque é um juízo e não simples sensação²⁵⁷ A

²⁵⁶ Brisson, Luc. Op. cit. pag. 441

²⁵⁷ Isso fica evidente ao longo da argumentação do Teeteto

opinião que pode ou não vir a ser ciência é um conjunto de operações: “é o exame simultâneo de uma pluralidade de objetos, sua comparação, conduzindo à descoberta do que elas tem em comum e do que as diferencia; é a abstração pela qual o pensamento retém tal ou tal qualidade de um conjunto infinito que incessantemente vem ao seu conhecimento”²⁵⁸. É a generalização e a indução. Como no exemplo do caminho para Larissa, no Teeteto há o exemplo do julgamento nos tribunais (200d-201c); os juízes julgam sem terem visto o acontecimento, mas baseados no que dizem os oradores. Se os tribunais precisassem ter ciência, jamais poderiam julgar; trata-se de um julgamento *ἀλόγος* (Tim. 51e), que carece de rigor e de clareza.

A *doxa* será seguramente verdadeira se for um juízo sobre o sensível produzido pelo círculo do outro em movimento articulado com o círculo do mesmo. Essa articulação será efetivada se o juízo opiniático não entrar em choque com o círculo do mesmo; isso não ocorrerá, se a alma estiver ordenada com justiça. No entanto, por outro lado, ela pode ser induzida pela persuasão, que pode ser enganosa e atuar sobre a parte mortal da alma, destruindo e mudando as opiniões nascidas da movimentação inadequada dos círculos, ou seja, opiniões as quais a alma não conseguiu fundamentar racionalmente.

Cumpramos frisar que o conhecimento dos termos gerais - a *episteme* - não se forma a partir do conhecimento dos particulares, pois “a mente está cheia (potencialmente) de um armazém de termos gerais por seus próprios recursos”²⁵⁹. A reminiscência do escravo de Mênon deixa claro que a *episteme* é a tomada de consciência, por recordação, de objetos reais dados a priori, que é provocada pela familiarização com opiniões verdadeiras emergidas da verificação empírica das conseqüências das hipóteses matemáticas. No entanto, a certeza da verdade de determinada opinião só vem quando se confirma, pela aquisição da ciência, a

²⁵⁸ Milhaud, Gaston, Les Philosophes Géomètres de la Grèce. Platon et ses Prédécesseurs, pag. 236

²⁵⁹ Crombie, I.M., Análisis de las doctrinas de Platón, tomo II pag. 135

correspondência entre o que foi verificado empiricamente e os pressupostos estáveis da hipótese.

Decorre que, ao negar a possibilidade de uma *episteme* do mundo das coisas que vêm a ser, Platão não está negando que se possa julgar corretamente os dados do mundo empírico.

Isso é confirmado , no final do Mênon, pelo exemplo dos dois guias do caminho para Larissa²⁶⁰ (97 a –b): um conhece o caminho e dirige corretamente; o outro não conhece a rota, mas conjecturando corretamente (ὁρθῶς δοξάζων), não será um mal guia. A indicação da opinião verdadeira como um guia da ação virtuosa, tão eficaz na produção do útil, quanto a ciência, quer dizer que, se o conhecimento opiniático é verdadeiro, então coincide com o conhecimento científico, que compreende toda a verdade, apesar de não estar amarrado nele e tender a fugir, como as estátuas de Dédalo.

O exemplo do caminho de Larissa é problemático, se for correto afirmar que não existe *episteme*, no sentido estrito do termo²⁶¹, sobre particulares, como é o caso de determinada rota. O texto fala de alguém que sabe (εἶδῶς) o caminho para Larissa (97 a 8). O verbo grego εἶδω significa primitivamente ver, depois saber em sentido amplo (ser instruído, tomar ciência de qualquer coisa, saber fazer). Em seguida, Sócrates identifica aquele que sabe, em oposição ao que tem opinião correta, com aquele que percorreu o caminho ou foi instruído a respeito dele. O texto é assim traduzido: “Mas se alguém, tendo uma opinião correta sobre qual é o caminho, mas jamais o tendo percorrido nem tendo dele ciência (ἐληλυθὼς δὲ μὴ μὴδ’ ἐπιστάμενος), <partisse e guiasse os outros>, este também não guiaria corretamente? O verbo ἐπιστάμαι não significa necessariamente ter ciência no sentido estrito de *episteme*, mas pode significar ter a experiência de,

²⁶⁰ Larissa é o lugar onde Górgias ensinava. A escolha do exemplo indica que a retórica pode ser útil se bem conduzida. Aqui, essa possibilidade tem importância, pois a preocupação está em fazer a opinião aderir à verdade na medida do possível.

saber fazer, ser exercitado. Ora, quem não percorreu o caminho de Larissa, não tem experiência dele, expressão que talvez traduza adequadamente o verbo nesse contexto. Aliás, o contexto permite essa leitura, pois a *episteme* aparece com um sentido vago até 98 a, quando é diferenciada da opinião verdadeira pelo encadeamento por um cálculo de causas. Prova disso é que Sócrates introduz, em 87 b, a noção de *episteme*, no sentido corriqueiro e vago de qualquer saber que possa ser ensinado, ou seja, de um saber que é objeto de um estudo mais orientado e que exige, portanto, um mestre.

Assim, o verbo se refere a uma ciência do tipo da engenharia de estradas, que é capaz de traçar com segurança a melhor rota (a mais útil) a partir do conhecimento abstrato de princípios de medida, de orientação espacial, avaliação topográfica, etc. Não seria ainda necessariamente a ciência do bem, mas uma ciência como aquela prometida ao escravo, caso ele continuasse a investigar aquelas questões de várias maneiras. Neste caso, não haveria uma ciência do caminho de Larissa especificamente, mas uma ciência sobre rotas; como sucedâneo dessa ciência, haveria uma opinião verdadeira sobre o caminho de Larissa, diferente daquela que está se delineando para Mênon, que não é racional (φρονῶν δὲ μὴ - 97 b6).²⁶²

Essa distinção entre dois tipos de opinião verdadeira aparece na República: “O quê? Disse eu, não vês que as opiniões que não se apoiam na ciência são todas vergonhosas?” Aqui também, Sócrates recorre à imagem da rota: “Ou encontras alguma diferença entre os cegos que seguem o caminho correto e aqueles que têm uma opinião verdadeira sem inteligência (οἱ ἄνευ νοῦ ἀληθές τι δοξάζοντες – 506 c)?”

O mais importante, porém, é que o exemplo do caminho de Larissa é uma analogia, como a analogia do enxame de abelhas ou do piloto do navio na

²⁶¹ Tal como aparece no *Timeu* e na *República*: conhecimento do indivisível e sempre idêntico a si mesmo e conhecimento que remonta ao princípio não hipotético, a idéia do Bem.

República e tantas outras. Aqui, há a comparação entre um nível superior e um nível inferior de conhecimento, porém não entre *episteme* e *doxa*, mas, no âmbito da *doxa*, uma comparação entre a imagem (εἰκόνες) e os seres vivos (ζῷα) mais os objetos produzidos pelos homens. A analogia é pertinente, pois a proporção entre essas duas formas de conhecimento é a mesma proporção existente entre a *doxa* e a *episteme*: “a imagem está para o modelo, assim como o opiniático está para o cognoscível” (510 a). É clara a imagem dos segmentos da linha em que a proporção entre as duas grandes seções (δοξαστά e νοητά) é a mesma das subseções de cada uma.

* * * * *

Crombie diz, a respeito do Mênon, que o problema da contraposição entre *doxa* e *episteme* impregna todo o diálogo e se concentra na parte final.²⁶³ Para Crombie, o diálogo não chega a uma definição adequada de virtude, mas é a primeira etapa de uma real definição, pois, motivado pelo dilema de Mênon, o diálogo deixa claro que a virtude depende da posse de certas verdades abstratas comuns às outras instâncias da vida.²⁶⁴ Alexander Nehamas é da opinião que o paradoxo de Mênon sobre a impossibilidade de vir a conhecer algo deve ser levado a sério e que todo o diálogo é uma tentativa de resolver aquele dilema.²⁶⁵ Remi Brague é da mesma opinião, acrescentando que a maneira como o paradoxo é colocado provoca o início do encaminhamento descendente do diálogo.

A discussão da natureza do conhecimento opiniático brota da investigação do fundamento de todo conhecimento na segunda parte do diálogo, mas retorna

²⁶² Por isso, para Mênon, a opinião verdadeira deverá ser um benefício dos deuses.

²⁶³ Crombie, op. cit. pag. 56

²⁶⁴ Crombie, *Socratic Definition*, in Day Jane, M., *Plato's Meno in focus*, pag 192

²⁶⁵ Nehamas, *Meno's Paradox and Socrates as a Teacher*, in Day, Jane M. op. cit. pag 221ss

para o interesse pela sua utilidade prática, conforme a concepção inicial de *arete* de Mênon, na terceira parte. Assim, a discussão do conceito de opinião verdadeira, articulada com a questão da aquisição de uma virtude voltada para a prática correta (ὁρθῶς πράττειν – 97c), é também dirigida para a sua finalidade prática, ficando o problema de seu fundamento em segundo plano²⁶⁶.

Tendo em vista a finalidade prática do conhecimento, opinião verdadeira e virtude articulam-se bem. Gregory Vlastos entende que Sócrates toma o termo *arete* em um sentido mais preciso do que aquele de excelência, que se define pela glória ou reconhecimento público dos méritos. Para ele, a discussão socrática sobre o tema da virtude, pelo menos até Mênon, refere-se, especificamente aos valores morais tradicionais, várias vezes enumerados: *andreia* (virilidade, coragem), *soprhosyne* (temperança, moderação), *dikaiosyne* (justiça, probidade), *hosiotetes* (piedade, santidade), *sophia* (sabedoria).²⁶⁷

A *areté* - no sentido de virtudes morais, portanto regras de ação - dirige-se ao mundo do devir, ou seja, ao mundo da política e dos sólidos. Assim a virtude é guiada pela *doxa*, cuja certeza de verdade depende da aquisição da ciência, exercício da atividade racional, dádiva do generoso deus que fabricou a alma humana e a implantou nos corpos (Tim. 41c, 69c). Talvez não fique descartada a possibilidade da opinião verdadeira advir por inspiração divina, como aos adivinhos e poetas, no entanto, nesse caso, também não haveria certeza de verdade ou retidão do que se conhece²⁶⁸. Porém, se virtude for tomada no sentido de perfeição (realização completa da alma pela harmonização e unificação de seus movimentos), então é necessário que a *episteme* tenha sido adquirida. As virtudes são como partes de um lingote de ouro (como sugere o Protágoras) e devem conduzir à unificação. Da mesma forma, as opiniões verdadeiras devem ser integradas pela ciência através do encadeamento racional das causas.

²⁶⁶ Isso prova que Sócrates levou o dilema a sério, mas o seu próprio porta-voz não, pois foi Mênon que forçou essa mudança de direção.

²⁶⁷ Vlastos, G. *Socrate. Ironie et Philosophie Morale*, pag. 277-278

Sócrates não abandonou Mênon simplesmente, pois pouco antes de o deixar no plano do conhecimento opiniático, cuida de lembrá-lo da superioridade do conhecimento científico.

O conhecimento político estável responde ao anseio político fundamental: preservar a cidade, unificando a pluralidade que tende à dispersão. Essa unificação só pode se efetivar se houver uma verdade objetiva que sirva de critério para o julgamento dos conflitos de interesses. É a partir da convicção de que há uma verdade objetiva, atingida pela *episteme*, que Platão fere mortalmente a certeza que a opinião pública pensa possuir. Opinião pública é opinião e, como tal, pode ser verdadeira ou falsa. O fundamento da verdade não pode estar nela mesma e a verificação hipotética pelas consequências de uma decisão política grave contém o risco da negação e da perda total do bem suposto pelo termo antecedente.

Isócrates dizia que “uma crença plausível sobre coisas úteis é muito superior ao conhecimento exato de coisas inúteis”.²⁶⁹ Sabe-se que Platão reconhecia alguma habilidade política em Isócrates²⁷⁰, portanto sua crítica sarcástica deve ter atingido o pensador que se preparou para a atuação política na juventude. No Mênon, Platão começa a construir a ponte entre a opinião pública, tantas vezes denunciada como péssimo guia, e a *episteme*, que poderá informá-la da verdade.

²⁶⁸ Como se viu acima (pag.) desde Homero levava-se em conta a possibilidade dos deuses decepcionarem.

²⁶⁹ *Helena*, 5.

²⁷⁰ *Fedr.* 279 a; *Eut.* 305b-306a.

2. OPINIÃO VERDADEIRA E OPINIÃO PÚBLICA.

A escolha de Mênon como personagem indica que é a própria opinião pública que está sendo colocada em debate, na medida em que ela forma o indivíduo e, depois, repudia sua própria criatura. A presença de Anitos lembra a condenação de Sócrates, portanto o poder destruidor da opinião pública cega e incapaz de autocrítica.²⁷¹

Uma atenção maior ao texto do Mênon parece confirmar essa idéia. A noção de opinião pública aparece no texto através de expressões como ‘a boa fama’, ‘é evidente para todos’, ‘parece aos atenienses’, etc.

Curiosamente, as referências mais explícitas à opinião pública estão na passagem entre cada uma das três partes do diálogo e no seu início. Em 70 a, início do diálogo, há uma menção à boa fama (εὐδόκιμος) dos tessálios. Em 80 a, Mênon diz, em tom ameaçador, o que ouviu falar sobre Sócrates (ἤκουον μὲν ἐγωγε). Em 90 b, Sócrates recebe Anitos retratando-o conforme a opinião da multidão dos atenienses (ὥς δόκει ἀθηναίων τῷ πλήθει). Com essa última referência, o diálogo articula um esboço da noção de ciência e opinião verdadeira com a noção de opinião pública, principal base de sustentação do poder político, que era a maior ambição de Mênon. Em 100 c, Sócrates despede-se de Mênon

²⁷¹ Do seu poder destruidor: “Anitos: Sócrates, parece-me que levemente falas mal das pessoas. Em realidade, eu te aconselharia, se te dispões a dar-me ouvidos, que tenhas cuidado. Pois em qualquer outra cidade é mais fácil fazer mal aos homens do que bem, mas nesta aqui, decididamente é assim”. (94e – 95 a) De sua cegueira e incapacidade de autocrítica: “Mas ele, se algum dia souber (cegueira) o que é falar mal, cessará de irritar-se (incapacidade de autocrítica). (95 a)

aconselhando-o que persuada Anitos para prestar um serviço aos atenienses. Sócrates acredita que Mênon tenha sido no máximo persuadido (πέπεισαι) e que talvez Anitos possa ser igualmente persuadido (ἐάν πείσης), na melhor das hipóteses. Ora, a persuasão é a única linguagem que atinge a multidão e ocasionalmente forma opinião pública.

A posição das referências à opinião pública no texto faz pensar que sua distribuição não é casual, mas calculada, pois há notícias da grande preocupação de Platão com o equilíbrio do texto. No Mênon, é de se esperar uma preocupação maior com a distribuição proporcional das palavras e conceitos, visto que aqui a geometria ocupa um lugar central.

As referências à opinião pública sugerem, em primeiro lugar, que Platão tinha a intenção consciente de colocar a opinião pública em debate. Em segundo lugar, vale considerar que a distância igual entre as referências (distância de exatamente 10 páginas entre elas) sugere uma distribuição segundo a proporção aritmética de 1 para 1 e não a proporção geométrica, escolhida como via de acesso à *episteme*. A distribuição aritmética é mais apropriada ao império da opinião pública, para a qual as diferentes opiniões individuais tem apenas um valor quantitativo, isto é, o valor qualitativo das opiniões é desprezado. O raciocínio, que a opinião pública é capaz de acompanhar, normalmente é linear; para a opinião pública é impossível estar levando em consideração relações mais complexas de um raciocínio geométrico em que a igualdade é a proporção conveniente em razão das competências e méritos.²⁷²

²⁷² A geometria, ao lado das outras partes da ciência dos números, é não só propedêutica da ciência filosófica, mas também a base dos princípios da formulação de opiniões políticas verdadeiras. A já citada passagem do Gorgias (508 a) dizia que “a igualdade geométrica é todo-poderosa entre os deuses e entre os homens”. Tal princípio está presente nas Leis (757 c): “Quanto maior for a parte atribuída aos melhores, menor será a parte dos que valem menos; ela será exatamente proporcional, para ambos, aquilo que vale a sua natureza”. Vernant (As Origens do Pensamento Grego, pág. 67ss) aponta essa noção de equidade (*isotes*) geométrica como percepção das correntes de inspiração aristocráticas em oposição ao espírito democrático, cujo “ideal de *isonomia* encara a igualdade sob a forma da relação mais simples: 1/1”. Platão define a cidade como um *cosmos* em que há “um acorde segundo a natureza entre as vozes do menos bom e do melhor. (Rep.430d)”. Nesse sentido, Platão é um herdeiro de Solon e do pitagórico

* * * * *

Em sua primeira fala, Sócrates lembra a boa fama (εὐδόκιμος) dos tessálios por causa da habilidade na equitação e da riqueza, produzindo a admiração (ἐθαυμάζοντο) dos gregos (70 a). Em seguida, Sócrates ironiza a atual fama dos tessálios de responderem com segurança a todas as perguntas, graças ao ensino de Górgias. A aproximação entre a fama em geral e a certeza parece proposital, já que a intenção de Platão é abalar a autoconfiança da opinião pública, assim como faziam os demagogos, quando desejavam reorientá-la.

O diálogo começa, então, fazendo referência à opinião pública e à sua certeza a respeito de qualquer coisa, desde que persuadida pelo discurso retórico. Ocorre que a opinião pública confunde probabilidade ou opinião subjetiva provisória com a certeza, pois ela deve se portar como a “Rainha do Mundo”²⁷³, que não pode vacilar e admitir ter sido enganada, apesar das evidências.

Sócrates diz: “a fama agora, parece-me (ὥς εμοὶ δόκει) é a de serem sábios”. As expressões ‘εμοὶ δόκει’, ‘δόκω μοι’, ‘εἶοκεν’, ‘φαίνεται’ são corriqueiras e tão comuns como expressões que indicam certeza como ‘ἀνάγκη’, ‘δῆτα’, ‘πανὸ γέ’ no encaminhamento deste e dos outros diálogos. As expressões que dão idéia de conformidade de opinião são intercaladas (aparentemente de forma arbitrária) com expressões que dão a idéia de certeza. Isso indica um estilo de urbanidade em que as opiniões devem ser acatadas e que, a princípio, não há uma distinção clara entre o que é apenas uma opinião e o que é certeza. Sendo assim, a opinião

Arquitas que definem a *eunomia* em termos de reciprocidade de tal forma que a igualdade se realize levando em conta a necessária diversidade.

²⁷³ Expressão encontrada em Blaise Pascal, *Pensamentos*, Art II, 82, in Os Pensadores, pag 61. A propósito de um livro italiano *Della Opinione, Regina del Mondo*, do qual Pascal só conhece o título, mas está convencido de “que vale sozinho muitos livros”. Para Pascal, o poder da opinião pública é fato evidente. No mesmo pensamento ele escreve: “Quem quisesse seguir apenas a razão seria louco perante o juízo do homem comum. É preciso julgar de acordo com o julgamento da maior parte do mundo... cumpre-nos levantar para correr atrás de fumaças e experimentar as impressões dessa senhora do mundo”.

pública não se distingue claramente da certeza; não havendo um critério de certeza fora dela, ela mesma se confunde com a certeza. Assim, ela passa a ser o ponto de partida imprescindível para qualquer debate sobre os valores. Para Platão, isso é tão óbvio que, em seus diálogos, normalmente Sócrates parte de uma noção aceita pela opinião pública.

A autoridade da opinião comum faz com que a ela se recorra sempre que o problema pareça insolúvel. É o que Mênon faz ao evocar a opinião pública para escapar das aporias identificadas por Sócrates em suas tentativas de definir a virtude: “Ó Sócrates, eu ouvi dizer (ἤκουον μὲν ἔγωγε), antes mesmo de te conhecer, que tu encontras aporias em tudo e fazes com que os outros se embaracem” (80 a).

Sócrates responde com outra opinião. Porém, essa opinião é inspirada pelos deuses e diz coisas belas e verdadeiras: “Eu ouvi (ἀκήκοα) coisas divinas de homens e mulheres sábios...” (81 a). A fala dos poetas também é opiniática, mas trata-se de uma opinião qualitativamente diferente da opinião pública, que, diferentemente da primeira, muitas vezes se dirige ao particular e se aproxima da louvação gratuita ou da pura maledicência. A pretensa inspiração divina da fala do poeta faz, por si só, com que o objeto do discurso seja menos particular e circunstancial. Além disso, e o que mais importa, o discurso mítico mantém fortemente a crença em uma verdade objetiva, constituindo, assim, uma dimensão mais estática da opinião pública, que permanece latente até ser mobilizada pela dinâmica dos conflitos de interesse oriundos do aparecimento de novas correntes de opinião.

O próprio Sócrates volta a evocar a opinião comum depois da demonstração da teoria da reminiscência e da identificação do método de investigação por hipóteses: “É evidente para todos (παντὶ δῆλον) que nenhuma outra coisa é ensinada, senão a ciência” (87 c). Sócrates formula, assim, a hipótese de que se virtude é ciência, então pode ser ensinada, a partir da opinião

comum do que vem a ser ciência. Ora, não se trata apenas de um artifício para levar Mênon a uma nova aporia, mas da própria natureza das hipóteses, que não são o saber em si, mas uma opinião que ainda não se verificou verdadeira ou falsa pelas conseqüências.²⁷⁴ Na verdade, é conveniente que uma investigação parta de uma opinião aceita por todos.

A opinião pública é evocada com ênfase maior por ocasião da chegada de Anitos, seu representante mais radical. Sócrates recebe Anitos enumerando as qualidades dele tal como parece à opinião pública, ou seja, à grande parte dos atenienses (ὥς δόκει ἀθηναίων τῷ πλήθει – 90 b). Aqui, a ironia beirou o deboche, pois Sócrates relaciona, entre as qualidades dele, o sucesso na educação do filho. A opinião pública deveria estar de acordo, pois vai se pronunciar nesse sentido no julgamento de Sócrates. Anitos é representante dos políticos defensores da democracia, cuja atuação consistia em influenciar a opinião pública e angariar poder com a anuência dela. Sócrates brinca com o poder da opinião pública, da qual Anitos depende.

Sócrates também brinca com Anitos, quando esse demonstra sua aversão pelos sofistas, jogando contra ele um argumento da mesma natureza daqueles preferidos pelos políticos democratas, o apelo ao povo (*argumentum ad populum*): Protágoras enriqueceu como Phídias²⁷⁵, porque muitos confiaram nele, visto que exerceu sua arte durante 40 anos sem perder seu prestígio (εὐδόκιμος). Sócrates, efetivamente, acaba denunciando a contradição da própria opinião pública: Anitos e outros como ele têm um opinião muito negativa sobre os sofistas, mas muitos têm opinião contrária, pois acreditavam que Protágoras poderia ensinar a virtude. O critério de verdade de Anitos é colocado em xeque: “Podemos acreditar que

²⁷⁴ Nessa seqüência argumentativa, aumenta a freqüência das expressões assemelhadas ao ‘δόκει μοι’ e aparece, no momento da conclusão, o verbo ὁμολογεω, que significa estar de acordo, falar o mesmo, mas tendo como base a concessão mútua, dando a idéia de convenção e arranjo, sem um outro ponto de referência senão o interesse circunstancial das partes como no caso de um acordo de guerra em Xen. *An.* 1,9,1. Também em *Leis* 840 e, Tucídides, 4,65.

²⁷⁵ Platão reprovava a arte de Phídias, porque era elaborada levando em conta a perspectiva do observador e não modelos fixos. Ele era um especialista na arte da ilusão.

eles (os sofistas) sejam tão loucos, eles que a alguns pareceram (ἐνιόι φάσι²⁷⁶) ser os mais sábios dos homens?”(92 a).

Para Anitos, os professores de virtude são os homens excelentes (οἱ καλοὶ καὶ ἀγαθοὶ)²⁷⁷ que, por sua vez, aprenderam a virtude com outros homens de bem. Ora, sabe-se pela tradição que o “belo e bom” é aquele que conquistou tal fama, ou seja, ele se define pelo reconhecimento dos outros. É, especialmente, o caso dos grandes políticos, que obtiveram o reconhecimento da opinião pública. Anitos jamais duvidaria que os estadistas tenham sido homens de bem.

Sócrates argumenta que os estadistas de Atenas não souberam ensinar a virtude; prova disso é o fato de não terem sido capazes de ensinar a virtude política para os próprios filhos. Anitos, aparentemente furioso, diz: “Sócrates, parece-me que levianamente falas mal (κακῶς λέγειν) das pessoas. Em realidade, eu te aconselharia, se te dispões a dar-me ouvido, que tenhas cuidado. Pois talvez em qualquer outra cidade (ὥς ἴσως μὲν καὶ ἐν ἄλλῃ πόλει) também é mais fácil fazer o mal (κακῶς ποιεῖν) aos homens do que o bem, mas nesta aqui, decididamente <é assim>. E creio que tu também <o> sabes.” (94 e). A expressão ‘ἐν ἄλλῃ πόλει’ deixa claro que esse mal é praticado no interior da cidade, isto é, publicamente, portanto com a anuência da opinião pública. Não está no horizonte de possibilidades prejudicar o oponente através de uma ação criminosa às escondidas. Anitos ameaça apelando para a autoridade da opinião pública. É exatamente o que ele fará ao denunciar Sócrates nos tribunais.

Platão faz com que a crítica mais severa à opinião pública saia da boca do seu próprio representante. Na cidade é mais fácil fazer o mal. Porém, todos querem o bem e produzir o bem é um acerto e produzir o mal é um erro; portanto, é mais fácil errar. Enfim, Anitos está dizendo que é mais fácil a opinião pública

²⁷⁶ Φημί significa o murmúrio popular que se torna tradição, conf. II. 5, 638.

²⁷⁷ Na seqüência Anitos utiliza a expressão πολλοὶ καὶ ἀγαθοὶ (93 a) para afirmar que em Atenas nasceram muitos e bons homens para a cidade. Quer dizer que há bons entre os muitos, que são

errar do que acertar, o que coloca em questão a legitimidade da autoridade da opinião pública. Ora, evidentemente, Anitos não tem essa intenção, portanto ele mesmo criou para si uma aporia, porém não chega a se dar conta dela.

Anitos toma a opinião pública como único critério, quando afirma que Sócrates fala mal. Sócrates fala mal, porque fala em desacordo com a opinião comum. Chama a atenção aqui, o exagerado apego de Anitos à opinião pública, pois Sócrates referiu-se aos estadistas de uma forma branda, com um tom reticente, que de forma alguma parece infamante. Sócrates insinua que Anitos sente-se pessoalmente atingido por se considerar um deles e lamenta que Anitos não saiba o que é difamar (κακηγορεῖν)²⁷⁸ alguém (95 a).

Anitos representa o império cego da opinião pública. Para ele, o simples exame crítico de uma decisão da opinião pública é falar mal. A opinião pública mantém seu império permitindo que se faça mal a quem não concorde perfeitamente com ela. Ela é como um animal grande e forte cujos gostos devem ser cuidadosamente estudados para saber como agradá-lo e daí tirar proveito (Rep. VI.493 a).

Trata-se de uma opinião pública autoritária, que permite que se fale de tudo, inclusive que se fale mal de alguém com o objetivo de prejudicá-lo, desde que nada fale contra ela. A δόξα se realiza como δόγμα sem aderir à verdade – ou à essência, conforme o Timeu.

Cabe observar que a crítica de Platão não se dirige à autoridade em si das máximas do senso-comum impostas pela opinião pública, mas a seu autoritarismo, desde que se entenda autoritarismo como a autoridade obscurantista, cuja força é toda voltada para a sua própria manutenção, tendo

os democratas. Em 95 c, é Mênon que confessa estar entre os οι πολλοι, visto que não é capaz de decidir se os sofistas são professores de virtude ou não.

como contraponto o afrouxamento da disciplina dos impulsos individuais que não a ameaçam. Na verdade, Platão é a favor de uma educação em que os *dogmata* sejam profundamente enraizados. O problema é sempre o de definir quais são os verdadeiros princípios segundo os quais a criança deve ser educada.

Na República (538 c), Sócrates supõe um conjunto de opiniões (τὰ δόγματα) saudáveis sobre a justiça e a honestidade, segundo os quais a criança teria sido educada, em oposição a outros costumes (ἐπιτηδέυματα) mais sedutores, que têm o poder de tornar o indivíduo ainda pouco sábio rebelde às leis. Pouco sábio é o homem que ainda não fixou no espírito a certeza dos princípios pelo exercício da dialética. É natural que isso aconteça, e tais pessoas são dignas de piedade, mas não de reprovação, pois o erro consiste em terem permitido que elas se entregassem ao exercício da dialética ainda muito jovens, ou seja, permitiram que questionassem as máximas morais sem estar devidamente preparadas para tanto. Trata-se de um erro comum na democracia ateniense, não só por ação dos sofistas, mas pela publicidade das discussões que conduzem às decisões políticas sem um critério bem definido além da anuência da maioria. Mênon é um exemplo típico do resultado dessa prática.

Essa passagem da República revela que, mesmo em uma constituição perfeita, as crianças são educadas na esfera da *doxa*, segundo os *dogmata*; revela também que a maioria das pessoas permanece na mesma esfera de conhecimento. O conhecimento na esfera da política, que é a esfera do sólido, jamais deixará de ser opiniático. Isso implica que há sempre um grande risco na prática política, tal como o Mênon demonstrou, pois a opinião, enquanto é verdadeira, produz os mesmos efeitos da ciência, no entanto uma opinião pode ser substituída por outra facilmente.

²⁷⁸ Ἀγορέω é falar em praça pública. Em oposição à expressão utilizada logo acima – κακῶς λέγειν – dá a idéia de falar para a multidão. O questionamento dos estadistas não tem o objetivo de persuadir a multidão de alguma tese de interesse; o objetivo é apenas investigar uma hipótese.

A instabilidade da opinião acarreta dois sérios problemas para o filósofo interessado na política.

Primeiro, a prática política implica um risco inevitável para o filósofo, pois ele poderia se ver forçado a separar o mundo da verdade objetiva, contemplada pelo exercício da dialética, e o mundo das opiniões pelas quais a vida política é gerida; nesse caso, o filósofo perderia a capacidade de administrar a vida política ou passaria a ser um falso filósofo, visto que se nortearia pela opinião, mas não pela ciência (δόξη, οὐκ ἐπιστήμη ἐφάπτεσθαι – Rep, 534c). Por isso, Platão tem uma grande preocupação com a triagem e a formação daqueles que serão reconhecidos como os filósofos governantes.

O filósofo verdadeiro é incorruptível, porém todas as precauções devem ser tomadas para que apareça o verdadeiro filósofo: o exercício da dialética deve ter culminado com a contemplação da idéia do Bem e, a partir dessa contemplação, tenha sido feita a revisão das idéias e dos particulares a elas subsumidos.

No livro VII da República, a partir de 521 c, Platão traça o programa de formação do filósofo. Após o estudo das ciências propedêuticas, o formando, com a idade de 30 anos, deve dedicar-se exclusivamente à dialética, ou seja, deve aprender a atravessar todas as dificuldades que lhe apresentem “por um *logos* infalível” (ἀπὸ τῷ λόγῳ διαπορεύεται – 534 c), isto é, não pela opinião, mas pela ciência. Porém é preciso tomar cuidado na escolha daqueles que se aplicarão ao exercício da dialética para que não sejam aqueles que se deixem tomar pela incerteza, que tende a nascer da confrontação de opiniões contrárias. Na incerteza, o jovem formando tende a se entregar às máximas mais sedutoras e ao prazer de confundir os outros com raciocínios, puxando e estraçalhando como filhotes de cão, ou seja, pelo prazer de fazê-lo (539 b). É preciso obrigar o formando a assumir as obrigações militares e cívicas durante quinze anos, para que ele não perca em experiência e para que se comprove se ele tem uma natureza moderada e firme; ele será reconhecido como um filósofo, se resistir às

tentações que virão de todos os lados, e mostrar preferência por “voltar os olhos para o ser que dá a luz a todas as coisas”. Vê-se que Platão não estava muito seguro de que o exercício da dialética, mesmo tendo atingido a contemplação da idéia do Bem, seria o suficiente para garantir a incorruptibilidade do filósofo. Como última precaução, Platão estabelece que o filósofo, investido do poder por dever e não pela honra, dedique a maior parte de seu tempo à filosofia durante o resto de sua vida (540 b).²⁷⁹ Esta última determinação confirma que, para Platão, sempre se corre o risco de perder o contato com a verdade no exercício da prática política.

O segundo grande problema a ser enfrentado na prática política é que a verdade deve vencer a impostura política e, através de uma ação pedagógica, a voz do povo deve ser uníssona²⁸⁰. Platão sabe que é quase impossível domar a força da opinião pública no quadro existente em sua *polis*, ou seja, substituir a opinião pública existente por outra favorável à autoridade do filósofo. Além disso, vale lembrar que no mundo opiniático, a vitória da verdade sobre a impostura nunca é definitiva, pois trata-se de um mundo em mudança.

Essas questões são enfrentadas diretamente na República.

²⁷⁹ Kojève, a propósito do Hiéron de Xenofonte, identifica o dilema do filósofo quanto a administração do tempo: a vida é curta para governar e filosofar. Governar exige o tempo de uma vida. Filosofar também. Na política é necessário agir sobre o presente. As idéias gerais e utópicas não bastam. Assim, o filósofo conselheiro teria todo o seu tempo tomado pela reflexão sobre casos particulares. O filósofo perceberia os limites de seu saber, mas não teria tempo para filosofar. Para Kojève, a pressa do filósofo em relação à política (ele quer voltar a filosofar) aproxima-o dos tiranos e o afasta dos líderes democráticos. Essa pressa explica também o desprezo do filósofo pelas massas e pelas opiniões e desejos da multidão. Segundo Kojève, a contribuição da filosofia à prática política só pode se realizar e ser verificada ao longo da história. Tyrannie et Sagesse, in Strauss, Leo, De la Tyrannie, págs. 260-263.

²⁸⁰ Essa formulação do problema foi tirada de Nascimento, Milton Meira do, Opinião Pública e Revolução, pag 155, propositalmente, porque a perspectiva do Círculo Social na França revolucionária é semelhante a de Platão em sua essência: a verdade há de iluminar a opinião pública e unificá-la. Porém, Nascimento observa, citando Hannah Arendt (Entre o Passado e o Futuro) que no mundo moderno a política é concebida como lugar de conflito e de administração dos conflitos e que, portanto, nesse lugar a verdade é impotente. Esse é o dilema de Platão. Se o filósofo entra no campo da política, afasta-se do brilho da verdade inteira, enquanto atua como magistrado sobre o sólido, e corre o risco de se perder, se sua formação não foi completa. Se o filósofo não entra na política, então ele deve viver a parte e assumir que é inútil para a sua cidade. Platão não aceita a separação entre as duas esferas, ao contrário do pensamento moderno que faz um corte radical sempre que considera a hipótese de uma verdade objetiva. Havendo uma verdade objetiva, Platão seria menos dualista que os modernos.

* * * * *

No Livro VI da Republica encontra-se uma crítica mais desenvolvida da opinião pública. Platão precisa bem quais são suas restrições à opinião pública e mostra como seu projeto político deve passar por ela. Deve haver a possibilidade de uma opinião verdadeira para que a preocupação política do filósofo não seja em vão, pois o mundo da política é o mundo da *doxa* conforme já foi demonstrado.

A discussão desse texto gira em torno do escândalo da opinião pública quanto à tese do rei filósofo. O retrato do filósofo pintado por Sócrates – sua natureza e sua formação perfeita – torna convincente a idéia de que ele seria o melhor governante. É Adimanto quem levanta a objeção: “de fato, é bem visível que todos aqueles que se entregam à filosofia e que, ao invés de se entregar a ela apenas na juventude para completar sua educação, e de abandoná-la em seguida, permanecem muito tempo, tornam-se, *para a maior parte das pessoas*, totalmente bizarros, para não dizer perversos, e aqueles que pareciam mais racionais tiram desse estudo, que te parece tão louvável, apenas a incapacidade de servir a *polis*.” (487 d).

Para espanto de Adimanto, Sócrates concorda com os que falam dessa maneira. No entanto, a culpa é das próprias *poleis* que não utilizam o filósofo, visto que não reconhecem seu saber. Sócrates cria a célebre imagem do navio e sua tripulação amotinada para explicar essa situação.

Os marujos disputam o posto de piloto, porque o dono do navio não percebe as coisas muito bem. Nenhuma das partes em disputa consegue convencer o dono do navio, pois ninguém pode provar que conhece a arte da navegação e chegam a dizer que essa é uma arte que não se ensina. Enfim, um grupo consegue neutralizar o patrão e eliminar o grupo rival. Navegam como podem, mas tratam-se mutuamente como mestres da navegação. Só tem valor

quem possa ajudá-los a se manter no comando. Assim, apesar de reconhecerem a existência de uma arte da pilotagem, consideram o verdadeiro piloto um inútil. Por outro lado, não é natural que o piloto rogue aos marujos para que aceitem seu comando (488 a – 489 c).

Essa imagem revela o difícil encontro entre a ciência e as urgências da ação política. A imagem diz que o verdadeiro piloto sabe pilotar, mas reconhece que ele não sabe pilotar um navio cheio de marujos. Por definição, a tripulação não sabe o que ele sabe, e o piloto, fascinado pelas estrelas e ventos, não sabe como fazer a tripulação reconhecer a importância do seu saber. Não há tempo, durante o motim no mar, para fazer com que os marujos se tornem juízes competentes dos especialistas.

Em uma passagem anterior (472e–473a), questionado sobre a possibilidade de realização da constituição perfeita, Sócrates afirmou que a constituição estava sendo definida em discurso (ἐν λόγῳ) e que o discurso se aproxima da verdade mais do que a prática. Aqui, porém, a tese do rei filósofo obriga a enfrentar o problema da efetivação prática do discurso racional. Porém, por outro lado, é preciso considerar que o avanço da razão sobre os acontecimentos particulares é mais lento que o desencadeamento deles.²⁸¹ É extremamente difícil o apelo à razão em um quadro político em que a opinião pública é muito instável; o compromisso com a verdade e as urgências práticas são coisas difíceis de conciliar. Por isso, a opinião pública deve ser reeducada e todas as precauções devem ser tomadas contra a introdução de novidades que tragam instabilidade.

Assim, a imagem revela claramente duas coisas. Primeiro, a tese do rei filósofo só faz sentido se houver alguma forma de orientar a opinião pública a seu favor, pois é impossível completar um discurso político sem levar em conta o poder da opinião pública, ou seja, deve haver uma ponte entre a ciência e a

²⁸¹ Lippmann, Walter, Public Opinion, pag. 413-414.

opinião; porém, deve haver um mínimo de estabilidade no terreno do outro lado da ponte para que ela não seja constantemente inviabilizada. Segundo, a opinião pública deve ser reeducada, portanto, os fundadores e mantenedores da constituição ideal devem ser, antes de tudo, pedagogos da opinião pública.

Antes de tratar da questão pedagógica, Sócrates aprofunda sua crítica à opinião pública no contexto vivido por ele. Nessa crítica há a retomada das objeções feitas à opinião pública no Mênon, através da concepção política de seus personagens – a idolatria da opinião pública – e dos efeitos dela: a corrupção dos indivíduos é promovida mais pela própria opinião pública do que pelos sofistas, que, na verdade, fazem o jogo dela e são detestados porque escancaram a contradição da pretensão da opinião pública de ser detentora da verdade; a opinião pública corrompe, depois ela mesma repudia o corrompido.

Sócrates reconhece a existência de maus filósofos. De fato, a maioria dos que se dizem filósofos é perversa.²⁸² O filósofo tem uma natureza apropriada para se tornar um homem de bem (καλός κ'ἀγαθός). Essa natureza é educada no amor à ciência (φιλομάθης) e no apego ao ser real (τῷ ὄντι ὄντως), porém a opinião comum considera como valor apenas os bens sensíveis: “a beleza, a riqueza, a força do corpo, as grandes alianças nas *poleis*”.(489 d) Seduzida por esses valores, a natureza filosófica se corrompe e aquele que deveria ser o melhor, torna-se o pior de todos.

Os corruptores são justamente os formadores da opinião pública, ou seja, os que governam e discursam nas assembléias: “Pensas tu, como o vulgo, que haja jovens corrompidos pelos sofistas e que os sofistas corruptores sejam simples particulares? Não crês, ao contrário, que esses que dizem isso são eles mesmos os grandes sofistas e que sabem perfeitamente instruir e formar como querem os jovens e velhos, os homens e as mulheres?”(492 a-b) A idéia é clara:

os sofistas ensinam o que a opinião pública mal conduzida quer. É ela a verdadeira formadora dos indivíduos. Ninguém resiste ao grande barulho das assembléias, aos seus gritos de louvor e repúdio que se duplicam ecoando nos rochedos. “Que educação privada resistiria” a esse apelo? (492 c) Assim, “todos esses mercenários particulares que o povo chama de sofistas e vê como rivais não ensinam outros princípios (δόγματα), senão aqueles que ele mesmo professa nas assembléias e que eles chamam sabedoria (σοφία)” (493 a).

Os *dogmata* da opinião pública são inadequados porque eles são ensinados como se fossem ciência²⁸³ sem que “se saiba o que nessas *máximas* e nesses apetites é belo ou feio, bom ou mau, justo ou injusto”.(493 b-c)

Tudo indica que é impossível que o filósofo seja reconhecido pela opinião pública e que ela adira à verdade, mas não pode ser assim. O Mênon já apontava para a possibilidade de união entre a opinião e a verdade, por um favor divino de caráter religioso ou filosófico. Na República, depois de retratar o império nefasto da opinião pública cega, Sócrates considera a possibilidade de persuadir a multidão de que ela deva se deixar governar pelo saber do filósofo.

Sócrates não quer que o projeto da constituição perfeita caia no ridículo de parecer uma pura quimera. Efetivamente, a multidão não pode compreender a vantagem do governo do filósofo, porque nunca teve a experiência do feliz encontro entre o filósofo perfeito e o poder. Porém isso não implica que tal encontro seja impossível. A constituição racional foi, é e será possível, pois corresponde ao reino da musa filosófica, que é mais verdadeiro.

²⁸² Nascimento, *op. cit.* pag. 154. “O filósofo põe em risco a verdade e a sua vida ao ingressar no domínio da vida política”. Platão diria que para o filósofo perfeito não haveria risco da verdade, mais concordaria com essa afirmação para a quase totalidade dos casos.

²⁸³ Em toda essa passagem, o termo que significa ciência é σοφία. Vale frisar que nessas linhas está implícita a tese do Mênon de que a ciência não pode ser ensinada da mesma forma como alguém pode ser instruído a respeito das opiniões. Aqui, a convivência durante muito tempo com o senso comum (ξύνοος) faz com que sejam escritos manuais de instrução (διδασκαλία) que não dão conta da verdadeira ciência.

Platão não tem uma visão desesperada da opinião pública. “Caro amigo, respondi eu, não sejas tão severo com a multidão. Ela mudará certamente de opinião, se, em vez de criar uma querela com ela, tu a repreenderes com doçura e dissipares seus preconceitos contra o amor à ciência, mostrando-lhe quem são aqueles que tu chamas filósofos e definindo, como acabamos de fazer, seu caráter, afim de que a multidão não imagine que tu falas do filósofo tal como ela o representa; e se ela chegar a ver como eles são, tu constatarás que ela terá uma outra opinião e que ela responderá diferentemente. Ou crês que se hostilize quem não é hostil ou que se queira mal quem não quer mal, quando se trata de uma pessoa sem ódio e maldade? Eu prevejo sua resposta e eu declaro que um caráter tão intratável pode ser encontrado em alguns homens, mas não na multidão.” (499 e - 500 a). A culpa do juízo desfavorável da opinião pública é dos falsos filósofos que se dirigem a ela de forma inconveniente. O verdadeiro filósofo jamais se dirigiria a ela com ódio e de forma rude, pois ele vive em conformidade com a lei da ordem e da razão, visto que contempla objetos ordenados que nunca prejudicam uns aos outros.

É preciso lembrar que não basta que a opinião pública veja um verdadeiro filósofo para que imediatamente reconheça seu mérito, pois não foi o que aconteceu com Sócrates. Aqui, ao contrário do que ocorreu com Sócrates, Anaxágoras, Platão e Aristóteles²⁸⁴, o filósofo está investido de poder e sua força persuasiva obtém êxito porque é acompanhada da realização concreta do bem público. Talvez um dia nasça um herdeiro do poder com a natureza filosófica, que, por muita sorte, não se corrompa e que, também por muita sorte, tenha súditos obedientes. São três condições improváveis. É difícil, mas não é impossível. (502 c)

A opinião pública quer, afinal, uma ordenação política em que a diversidade forme uma unidade pela distribuição proporcional – justa – dos bens e funções. É

²⁸⁴ Anaxágoras e Aristóteles estiveram muito próximos do poder. Aristóteles junto aos reis da Macedônia e Anaxágoras junto a Péricles. No entanto, isso não foi o suficiente.

o que revela a história de Atenas desde Solon.²⁸⁵ Somente o portador da *episteme*, que conhece o princípios anteriores aos postulados da geometria e das outras artes, pode produzir e manter a distribuição justa dos bens. O filósofo, efetivamente terá apenas uma opinião a respeito dos negócios políticos, por causa da própria natureza do objeto. Porém, sua opinião será sempre reta, graças às amarras da *episteme*. Decorre daí que somente ele poderá formar a opinião pública segundo a retidão. Isso só será realizado quando ele tiver o poder político em suas mãos e, conseqüentemente, uma força maior de persuasão.

Platão está convencido de que a opinião pública acreditará no *logos* do filósofo, na medida em que ela vir a realização da ordenação política segundo as mais adequadas medidas e proporções para cada situação particular. Porém, se Platão estava seguro da possibilidade de educar a opinião pública, não estava tão seguro da possibilidade de reeducar a opinião pública existente, pois, no final do Livro VII da República, há a determinação de que todos aqueles que tenham ultrapassado a idade de dez anos sejam enviados para o campo como o objetivo de serem preservados dos costumes atuais, que são os de seus pais, e serem nutridos nos costumes (τρόποις) e leis (νόμοις) da constituição ideal (Rep. 541 a).

²⁸⁵ Segundo Lippmann, *op. cit. pag. 414*, o sonho de um mundo fraterno é próprio de nossa espécie gregária. Assim, a opinião pública sempre estaria mais ou menos aberta ao apelo à razão, que é o único antídoto para o fanatismo, o ódio e o engodo. Nascimento, *op. cit. pag. 154*, diz algo parecido: “o homem de ação está o tempo todo saindo de suas fronteiras e indo buscar socorro numa verdade de cunho filosófico ou religioso para sustentar sua prática”. É assim que ele justifica sua grandeza e até mesmo o uso da violência. Portanto, para Nascimento, esse recurso implica em uma contradição insolúvel.

CONCLUSÃO.

A pergunta de Mênon sobre a maneira de se adquirir a virtude é reflexo de uma preocupação do grego antigo, verbalizada freqüentemente desde Homero.

Desde Homero, o desejo da excelência ocupava um lugar central na definição de parâmetros éticos. O exemplo de excelência era o herói, cujo mérito era reconhecido pelo público do círculo aristocrático e pela multidão, o que o tornava invejável. Tornar-se um herói era o ideal de todo jovem aristocrata, mas para atingir esse objetivo, ele precisava ser orientado por um saber de origem divina, além de confirmar seu valor pessoal pelo exercício de suas qualidades, também herdadas graças a um favor divino. Portanto, a boa fama, que conferia uma certa imortalidade ao herói, deveria ser pautada por uma verdade que transcendia o imprescindível juízo da opinião pública. Cabe frisar, no entanto, que mesmo na ética aristocrática a virtude humana consistia mais numa atitude voltada para fora, para um público que incluía as pessoas de fora do círculo das famílias aristocráticas, do que numa atitude voltada para o interior. Assim, ser

virtuoso era saber fazer aparecer o próprio valor, tornar-se visível por grandes feitos, formar uma boa opinião (*doxa*) sobre si. A virtude estava condicionada ao reconhecimento da opinião pública.

Além disso, o saber de origem divina, que definia os valores, não era um saber certo e seguro, pois as intenções divinas permaneciam sempre mais ou menos veladas. Portanto, a mensagem transmitida pelas Musas poderia não corresponder à realidade dos fatos passados, presentes ou futuros, desde que o engano fosse necessário para que os planos secretos dos deuses se realizassem. Os deuses não revelavam certezas teológicas e morais confirmadas pela chancela de uma casta de sacerdotes, tanto que o discurso mítico nunca foi sistematizado e controlado.

Assim, desde Homero, a aquisição da virtude era condicionada pela posse de um conhecimento, que não era reconhecido sem qualquer problematização, apesar da inspiração poética ser considerada de caráter divino. O saber do poeta supunha uma memória coletiva de feitos heróicos e intervenções divinas. Sendo assim, o saber do poeta formava a opinião pública sobre determinados fatos e valores e, ao mesmo tempo, fundava-se sobre outras opiniões já formadas.

A origem divina da inspiração do poeta acabou sendo colocada em dúvida (Simônides de Céos), na medida em que começou a ficar claro que o poeta se colocava a serviço de uma classe social para justificar sua superioridade e seu direito de comando. O poeta recebia alguma forma de pagamento pelo serviço prestado.

Essa consciência de que a fala do poeta era encomendada por motivos políticos foi provocada por dois fatores ligados ao contexto econômico e social. Os novos ricos emergentes da intensificação do comércio e da circulação da moeda passaram a disputar espaço com a tradicional aristocracia. Além disso, uma classe de cidadãos empobrecida, que se sentia ameaçada em sua sobrevivência,

acirrava os conflitos no interior da *polis*. Havia o risco da *stasis*, um sinal de que não havia mais consenso da opinião pública para manter firmemente a crença nos valores tradicionais, sustentar a legitimidade de novos valores e preservar a unidade da *polis*, unidade da qual dependia sua existência. Essa situação de insegurança agravou-se no final do séc. V e início do séc. IV com os infortúnios que atingiram Atenas.

Ao longo desse processo, a força das verdades sustentadas pela opinião pública latente enfraquecia, pois tudo podia ser discutido por todos, de tal forma que até mesmo os parâmetros éticos eram atingidos. Nesse espaço aberto pelo debate público, novos interesses de grupo entravam em conflito e uns ou outros acabavam se impondo temporariamente, ou seja, a opinião pública tornava-se mais manipulável, mais instável e menos unificada. A dúvida quanto à melhor ordem social implicava na dúvida quanto ao modelo de homem mais útil à realização do bem comum. Na medida em que essa dúvida se aprofundava, maior era a problematização da capacidade humana de conhecer o que os deuses conhecem.

Essa dúvida apareceu explicitamente no discurso filosófico com Xenófanes de Colofon. Depois dele, a distinção entre conhecimento opiniático e conhecimento do que é realmente passou a fazer parte da agenda filosófica. Ainda na escola de Eléia, a filosofia passou a compartilhar do método de demonstração indireta com as matemáticas, pois entenderam que a verdade não poderia ser apreendida diretamente do mundo dos *dokounta*, mas inferida a partir de proposições mentais que correspondessem a uma esfera puramente inteligível.

Ao lado da filosofia, desenvolveu-se a sofística, que optou pela redução do conhecimento humano possível à opinião. Assim, o discurso humano passou a ter como objetivo apenas a persuasão e a obtenção do que é mais vantajoso em determinada circunstância, em conformidade com a experiência do processo de formação da opinião pública. A justificação dessa opção só poderia ser, em última

análise, a negação da possibilidade de alguém vir a ter um conhecimento estável e seguro da realidade.

Filosofia e sofística se opõem, no final do séc. V, em um quadro político em que os democratas predominam. Os democratas, que reivindicam o título de herdeiros da constituição dos ancestrais, repudiam sofistas e filósofos. Repudiam os sofistas, porque evidenciam a carência de um fundamento de verdade nas decisões da Assembléia de cidadãos. Repudiam os filósofos, porque a partir da evidência de falta de fundamento de verdade, os filósofos propõem uma investigação que os políticos e os cidadãos comuns não podem acompanhar. Elitistas desde o nascimento do pitagorismo, os filósofos rejeitam o regime democrático, em que a igualdade numérica e o excesso de liberdade em relação ao todo conduzem à tirania. Filósofos e sofistas são mal vistos pelo senso-comum, que em nome de uma tradição moral os considera introdutores de novidades nocivas à *polis* e desagradáveis aos deuses.

Mênnon, mais atento aos seus próprios interesses do que à filiação a alguma das tendências existentes, e sem perder de vista a necessidade de ser bem visto pela opinião pública, foi o porta-voz da sofística diante de Sócrates, que, ao contrário dos sofistas, buscava, nas definições das essências, um conhecimento que servisse de fundamento mais estável e seguro para a prática da virtude. Para o filósofo, a virtude não é orientada apenas pela oportunidade circunstancial.

Com o paradoxo da possibilidade de vir a conhecer algo, Mênnon acabou revelando que estava bem inserido dentro da solução sofística do problema do conhecimento, que é a questão central de seu diálogo com Sócrates. A excelência nunca deixou de ser desejada – os sofistas também a desejavam e, mais que isso, apresentavam-se como professores de virtude. O problema permanente era o reconhecimento do conhecimento necessário para a identificação e conquista da excelência.

Por isso, Sócrates orienta o diálogo com Mênon, desde o início, para a obtenção do conhecimento do que é a virtude, que deve ser anterior à investigação sobre a maneira de adquiri-la. Mais que isso: é preciso saber o que é a virtude em si para saber como ela se manifesta em suas variadas formas, entre elas a forma política. Assim, Sócrates põe em movimento a investigação dialética da essência da virtude. Essa exigência é constante nos diálogos socráticos, pois pressupõe um raciocínio básico; todos querem o bem; alguns atingem o bem e outros não; aqueles que têm êxito sabiam o que era bom e aqueles que falham não sabiam. O conhecimento do que é bom depende do conhecimento da essência dos fenômenos do mundo sensível. Segue-se que a virtude é conhecimento e o vício é ignorância.

Porém, frente à resistência de Mênon, Sócrates passa para a demonstração do processo de aquisição do conhecimento. Mênon quer saber como adquirir a virtude, mas ele deve saber antes como se adquire o conhecimento.

O conhecimento já está na alma humana, portanto basta recordá-lo. A demonstração é feita com a proposição de um problema de geometria a um escravo, que nunca havia estudado essa ciência. Provocado pelas perguntas de Sócrates, o escravo identifica a falsidade de suas primeiras opiniões sobre a solução do problema e, por fim, acaba encontrando a resposta correta.

O método de demonstração indireta, próprio das matemáticas, é apontado como procedimento adequado para a primeira parte do processo de reminiscência, pois, através dele, as opiniões falsas são afastadas e se chega a uma opinião verdadeira. Porém, a ciência ainda não foi alcançada, havendo necessidade de continuar esse tipo de investigação sobre diferentes objetos.

Na República, Sócrates explica que o exercício sobre figuras traçadas – apesar de serem apreendidas pelos sentidos – já aponta para a idéia da figura em si, à qual correspondem todas as figuras que venham a ser desenhadas. Esse

vislumbre da idéia é possível porque, apesar de haver ainda referência ao sensível, a geometria já implica alguma abstração, pois estuda as figuras separadas dos sólidos. No entanto, a geometria contenta-se em tomar a idéia da figura como uma hipótese. Assim ela caminha para a conclusão ao invés de utilizar a hipótese como um degrau para atingir outras hipóteses mais universais, até chegar ao princípio não hipotético do qual decorrem todas as identidades e proporções. Esse caminho ascendente é a dialética, que promove a passagem da opinião para a ciência.

Mênnon não quer saber como se passa das opiniões verdadeiras para a ciência, mas voltar à questão inicial sobre a aquisição da virtude. A idéia do bem, princípio não hipotético, fica ausente do diálogo. Resta, então, permanecer no procedimento demonstrado com o escravo: partir de uma hipótese e caminhar para a conclusão. Assim, o movimento do diálogo dirige-se para o sensível (da figura para o sólido) e não para a idéia (da figura para a linha).

A hipótese proposta é que se a virtude é ciência, então pode ser ensinada ou lembrada “pouco importado a palavra aqui”, pois antes de tudo é preciso saber se a virtude é ciência, assim como se parte da hipótese que, em dada circunstância, se chegará à inscrição de um triângulo em um círculo.

Conclui-se da hipótese proposta que a virtude, no todo ou em parte, é *phronesis*, ou seja, a sabedoria daquele que possui a *episteme*. Visto que essa conclusão foi tirada de uma hipótese, ela é uma proposição opiniática, que é verdadeira nesse caso.

A hipótese, porém, não é apenas que a virtude é ciência. Esse é apenas o termo antecedente, causa suficiente de uma conseqüência a ser verificada. Uma vez confirmado o antecedente, é deduzida a necessidade do conseqüente; no entanto, se for verificado que o conseqüente é falso, é deduzida a falsidade do antecedente.

Mênon é o que fica (μένων) sem saber como se chega à ciência, portanto além de não possuí-la, não promete vir a alcançá-la um dia. Assim, aquilo que parecia ser uma opinião verdadeira promissora, revela-se como opinião falsa, pois a confirmação do termo antecedente – a virtude é ciência – foi invalidada pela ambigüidade da noção de ciência, visto que Mênon está longe de compreender de que ciência Sócrates está falando, a saber: aquela que não se ensina, mas se aprende por rememoração.

Sócrates não poderia deixar Mênon com uma opinião falsa, pois ele é o bom pedagogo que se vê obrigado a conduzir aquele que o procura até o melhor possível. O único caminho viável agora é excluir a noção de ciência do discurso de Mênon e aproximar sua noção de virtude, intimamente ligada à necessidade de reconhecimento da opinião pública, à noção de verdade ou retidão em oposição ao aporético. Isso quer dizer que nem tudo o que é corroborado pela opinião pública é correto, portanto a virtude política nem sempre está onde parece estar.

O argumento que se segue é irônico, mas não é falacioso. É verdade que não há professores (διδάσκαλοι) de virtude. Nem mesmo Sócrates é um professor de virtude, pois a ciência não se ensina, mas é aprendida pela pessoa graças aos seus próprios recursos lógicos, que devem ser lembrados. Nenhum ensino, por si só, pode garantir que alguém chegue à ciência filosófica; o que se pode fazer é apenas informar que existem determinados conhecimentos discursivos já formalizados e determinados recursos lógicos para lidar com eles. A aquisição da ciência é resultado da atividade e não da passividade; portanto não pode ser ensinada, somente pode ser aprendida. Mênon não acreditou na viabilidade do caminho da ciência, talvez porque seu desejo de reconhecimento exigia urgência, talvez porque estava muito habituado a uma noção de virtude política que se combinava mal com as noções de retidão e verdade objetiva.

A opinião verdadeira que Mênon pode ter a respeito da virtude é que ela é guiada por uma opinião reta e nada mais, já que a introdução da noção de ciência é inviável aqui. A virtude que interessa a Mênon é a virtude política (capacidade de comandar com êxito), portanto tem como objeto o mundo político, que é o mundo dos sólidos sensíveis, ou seja, um mundo do qual só há conhecimento opiniático, sendo, portanto, a opinião reta a excelência possível, mesmo que casual. A afirmação de que a opinião reta é o guia da virtude política vale tanto na presença da ciência (no caso do filósofo), quanto na sua ausência.

A República e o Timeu confirmam que o único conhecimento que se pode ter do mundo visível é o opiniático. Quando o filósofo-rei e o demiurgo voltam os olhos para o que é inferior – o sensível – eles têm um conhecimento opiniático, cuja verdade e segurança decorre da concordância com a ciência do paradigma. Essa concordância é possível, porque o mundo visível é estruturado a partir desse paradigma conhecido pela ciência. Se o mundo sensível, por um lado, é apenas uma sombra do que realmente é, por outro lado, foi constituído da melhor forma possível pelo demiurgo, que é bom e constituiu este mundo segundo uma estrutura matemática para que fosse a melhor cópia possível. Assim como a estruturação matemática é o elo de ligação entre o mundo sensível e o mundo das essências, o estudo das matemáticas é o elo que permite a reminiscência das essências.

No entanto, se são poucos os que se dedicam ao estudo das matemáticas, menor ainda é o número daqueles que se dedicam à ciência da dialética, ou seja, ao estudo do encadeamento racional das causas que estão por trás das hipóteses matemáticas.

A virtude como um todo é uma qualidade exclusiva do filósofo, que seria como Tirésias, que no Hades, é o único possuidor da sabedoria (σοφία) e é como um ser real entre sombras no que diz respeito à virtude. Está implícita aqui a idéia do filósofo-rei encontrada na República. Porém, quando o olhar se volta para o

sensível é há necessidade de agir sobre ele, a virtude divide-se em partes, que são as virtudes morais e o conhecimento que corresponde a elas é a opinião verdadeira. Portanto, a afirmação de que a virtude política é guiada pela opinião verdadeira não é uma patranha.

O problema maior está em assegurar a retidão das opiniões, visto que elas fogem como as estátuas de Dédalo. A solução é apontada sem rodeios, apesar de permanecer exterior à compreensão de Mênon: somente a ciência pode assegurar a retidão da opinião, ou, na linguagem do Timeu, somente se o círculo do outro girar em harmonia com o círculo do mesmo. Há, portanto, dois tipos de opinião verdadeira: uma que é formada pela interpretação do dado sensível por uma alma dotada de ciência, e outra cuja verdade resulta da sorte; a primeira pode ser justificada pelas suas causas e assegurada por princípios inabaláveis, a segunda só pode ser verificada pelas suas conseqüências. Esse segundo tipo de opinião, aplicado à ação, não pode impedir que uma ação incorreta se concretize, visto que normalmente, suas conseqüências só podem ser verificadas no futuro, ou seja, a verdade ou falsidade dela será verificada apenas após a ação. Trata-se de um empirismo em que a teoria fica ausente.

O horizonte possível de Mênon define-se no âmbito do opiniático e seu objetivo único é a virtude política e não a virtude em si. Assim o diálogo caminha para o seu final de tal forma que Mênon não pode concluir que a virtude advenha com o aprendizado da ciência. A aquisição da virtude se dá com o aprendizado da ciência, pois não se pode pensar sobre a aquisição da virtude sem a experiência da superação das aporias pela investigação e aprendizado.

O autor do diálogo escolheu um personagem para o qual a questão da virtude só encontraria uma solução possível no desejo de reconhecimento do próprio mérito pela opinião pública. Se a virtude é guiada pela opinião e se ela é compreendida como essencialmente política, então seu guia é uma opinião política forte, que, portanto, deve ser opinião pública. Assim, desde o início do

diálogo, Sócrates se dedica a ironizar a opinião pública idolatrada por Mênon: ironiza os tessálios pela opinião que eles têm de si mesmos e pela certeza que depositam em suas opiniões. Na última parte do diálogo, Sócrates ironiza Anitos, o escravo da “Rainha do Mundo”. Em contrapartida, durante o diálogo, Mênon apela várias vezes para a autoridade da opinião pública.

Nessa segunda via, em que a opinião pública fundamenta a virtude política, cabe ainda considerar que apesar da opinião pública jamais ter a certeza da retidão, a experiência revela que ela acerta casualmente. Para o cidadão que não possui ciência, a opinião verdadeira pode vir da informação dada por qualquer homem de bem, especialmente pelos estadistas que, por sorte, obtiveram algum êxito. Aqui pesa a experiência anterior que dá maior probabilidade à hipótese. Mas de onde veio a opinião verdadeira desses que são os primeiros? A resposta pode parecer decepcionante: vem por um favor divino como ocorre aos poetas e adivinhos.

Não é incoerente com a filosofia de Platão que a opinião verdadeira seja considerada um favor divino. Na República, o aparecimento de um filósofo-rei é um favor divino, pois é pela excelência do que há de divino na alma que ele governa bem a cidade. No Timeu, é por um favor do deus generoso que o mundo visível possui racionalidade, visto que foi constituído segundo uma estrutura matemática e possui uma alma, onde o círculo do outro gira sempre em perfeita harmonia com o círculo do mesmo, que se mantém sempre em sua perfeita pureza.

Trata-se de uma solução de caráter religioso, mas vale lembrar que não deve causar tanto espanto nesse contexto, pois Sócrates já havia aconselhado Mênon a participar dos rituais dos Mistérios de Elêusis na primeira parte do diálogo. Victor Goldschmidt²⁸⁶ afirma que se pode concluir que a intenção de Platão não é separar a religião da filosofia e que o crente não faz uma opção

²⁸⁶ Goldschmidt, A Religião de Platão, pag. 138

necessariamente fora da filosofia e contra ela. Não é possível discutir aqui em quais contextos Platão faz concessão às crenças míticas e em quais as rejeita, mas é possível encontrar uma explicação do ponto de vista político pedagógico.

Para Mênon e os que se assemelham a ele é melhor acreditar que haja opiniões verdadeiras advindas por inspiração divina, em oposição às opiniões falsas. Desde Homero, o conhecimento dos deuses é sempre verdadeiro e, assim, garantia da existência de uma realidade eterna da qual o homem não é medida. Convém também acreditar que os estadistas de Atenas acertaram, porque tiveram uma opinião que era verdadeira, visto que coincidia com a verdade dos deuses e não se tratava apenas da opinião do mais forte. A prática democrática vinha fazendo com que se considerasse, cada vez mais, como verdadeira a opinião da maioria ou do mais forte, concepção repudiada por Platão (e aceita abertamente pela democracia moderna²⁸⁷) por implicar na negação de uma verdade objetiva.

De qualquer maneira, assim como há opiniões verdadeiras e opiniões falsas, a opinião pública pode ser verdadeira ou falsa conforme o objeto e a ocasião de seu juízo. Mênon não pode se guiar por outra referência senão pela opinião pública. O conselho deixado para ele é o de não confiar cegamente no jogo de ilusões em que a opinião pública está envolvida. Às vezes a opinião pública admite a ambição pessoal, mas outras vezes não; às vezes ela se deixa manipular e às vezes se vinga daquele que a ilude. Entregar-se aos seus caprichos é entrar em um jogo de aporias em que o acerto é casual e seus efeitos efêmeros.

A afirmação mais incisiva e enfática do diálogo é a de que há uma verdade e que é uma obrigação investigá-la (86b). Com essa investigação é possível chegar a fundar a opinião na razão. A prática política, entregue a si mesma, está fadada ao encontro de aporias mais ou menos freqüentes de acordo com a sorte. A ciência filosófica é, para Platão uma nova fundação necessária para a ação

²⁸⁷ Horkheimer, Max, Eclipse da Razão, pag. 36-37

política em vista da manutenção da ordem política no tempo. O filósofo revela-se, então, como mediador entre a verdade e política. A exigência de um conhecimento fundante dá origem a uma teoria em tensão com a prática, mas não desvinculada dela. Infelizmente, a verdade só pode aparecer de forma diluída na política. Assim, o mundo da ação política é sempre o mundo opiniático, mas na presença da ciência filosófica, a opinião expressaria sempre a verdade da medida e da ordem cósmica.

A afirmação de Sócrates não surtiu efeito, por isso foi melhor que Mênon acreditasse em outro tipo de opinião verdadeira: aquela que ocorre por um favor divino, segundo uma tradição religiosa que remonta a Homero e que nunca foi efetivamente negada pela filosofia. Se o retrato de Xenofonte é correto, Mênon acabou não se mantendo nem mesmo no ponto em que Sócrates o deixou. Infiel à opinião verdadeira de que em política há opiniões verdadeiras em contraste com opiniões aporéticas, abandonou qualquer pretensão de retidão em favor de vantagens ocasionais. Enfim, Sócrates conduziu Mênon a uma opinião verdadeira, mas Mênon não soube juntar o começo e o fim para amarrar essa opinião, evitando sua previsível fuga.

Referências bibliográficas

Platão, Mênon. Tradução de Maura Iglésias. Ed. PUC Rio e Edições Loyola.

S. Paulo, 2001.

Platão, Diálogos. Belles-Lettres, Paris.

- Flammarion, Paris.

- Oxford at the Claredon Press, London, 1953.

Aristóteles, Les Seconds Analytiques. Trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1947.

Constituição de Atenas, Tradução Apresentação, Notas e Comentários de Francisco Murari Pires. Ed. Hucitec, S. Paulo, 1995.

Metafísica, Edición Trilingüe por Valentin García Yebra. Editorial Gredos, Madrid, 1970.

Hesíodo, Teogonia. Estudo e tradução de Jaa Torrano. Roswitha Kempf/Editores, São Paulo.

Homero, Iliade. Texte établi et traduit par Paul Mezon. Belles Lettres, Paris, 1982.

L'Odyssée. Texte éablit et traduit par Victor Bérard, Belles Lettres, Paris, 1947.

Pindaro, Olímpicas. Universidade Nacional Autônoma do México, México, 1990.

Theógnis, Elegias. Belles Lettres, Paris, 1948.

Xenofonte, Helleniques. Texte établi et traduit par J. Hatzfeld. Belles Lettres, Paris, 1973.

Anabase. Texte éablit e traduit par Paul Masqueray. Belles Lettres, Paris, 1970.

- Andrade, R.G. Platão: O Cosmo, o Homem e a Cidade. Vozes, Petrópolis, 1994.
- Arendt, Hannah, Entre o Passado e o Futuro. Ed. Perspectiva, S.Paulo, 1972.
- Barker, Ernest, Teoria Política Grega. Ed. UNB, Brasília, 1978.
- Bicudo, Irineu, Platão e a Matemática, in Revista Letras Clássicas, n. 1, Humanitas, S. Paulo, 1990.
- Brague, Rémi, Le Restant, Supplément aux commentaires du *Ménon* de Platon. Les Belles Lettres e J. Vrin, Paris, 1978.
- Bréhier, E., História da Filosofia. Mestre Jou, São Paulo.
- Brisson, Luc, Le Même et L'Autre dans la Structure Ontologique du *Timée* de Platon. Klincksieck, Paris, 1974
- Brun, J. Os Pré-socráticos. Ed. 70, Lisboa.
- Brochard, V. Études de Philosophie Ancienne et moderne. Vrin, Paris, 1974.
- Cartledge, Paul (org.). História Ilustrada da Grécia Antiga. Ediouro, Rio de Janeiro, 2002.
- Cornford, F.M. Pincipium Sapientiae. C. Culbekian, Lisboa, 1981
- Crombie, I.M. Análisis de las Doctrinas de Platón. Tomo 2. Alianza Editorial, Madrid, 1979.
- Day, Jane M., Plato's Meno, in focus. Routledge, Londres, 1994.
- Detienne, M. Les Maîtres de la Verité dans la Grèce Archaïque. Maspero, Paris.
- Diès, A. Autour de Platon. G.Beauchesne, Paris, 1926.
- Everson, Stephen, Epistemology. Cambridge University Press, Cambridge, 1990.
- Festugière, A.J. Contemplation et vie contemplative selon Platon. Vrin, 1936.
- Finley, M.I. A Política no Mundo Antigo. Zahar Ed. , Rio de Janeiro, 1982.
- Os Gregos Antigos, Ed. 70, Lisboa.
- Démocratie Antique et Démocratie Moderne, précédé de tradition de la démocratie grecque par Pierre Vidal-Naquet. Payot, Paris.
- L'Invention de la Politique – Démocratie e Politique en Grèce et dans la Rome Républicaine. Flammarion, 1994.
- Gadamer, H-G. L'Éthique Dialectique de Platon. Actes Sud, 1994.

- Gernet, L. Droit et Institutions en Grèce Antique. Flammarion, Paris, 1982.
- Glitz, Gustave, A Cidade Grega. Difel, S. Paulo, 1980
- Goldschmidt, V. Questions Platoniciennes. Vrin, Paris, 1970.
- Les Dialogues de Platon – structure et méthode dialectique. PUF, Paris. 1967.
 - A Religião de Platão. Difel, São Paulo, 1970.
 - Le Paradigme dans la Dialectique Platonicienne. Vrin, 1985.
- Gomperz, T. Pensadores Griegos, História de la Filosofía de la Antigüedad. Ed. Guaranía, Asunción.
- Guthrie, W.K.C., Os Sofistas. Paulus, S. Paulo, 1995.
- Gunnell, John G., Teoria Política. Brasília, UNB. 1981.
- Havelock, E., Prefácio a Platão. Papyrus, Campinas, 1996.
- Horkheimer, Max, Eclipse da Razão. Labor, Rio de Janeiro, 1976.
- Jaeger, W. Paidéia. M.Fontes/Ed.Univ.Brasília, São Paulo, 1986.
- Jeannière, Abel, Platão. Zahar, Rio de Janeiro, 1995.
- Joly, H. Le Renversement Platonicien. Logos, Episteme, Polis. Vrin, Paris, 1985.
- Kirk, G.S. e Raven, J.E. e Scolfield, M., Os Pré-socráticos. Fund. Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1994.
- Kraut, Richard (org), Plato. Cambridge Univ.Press, New York, 1992
- Lévêque, Pierre. A Aventura Grega. Cosmos, Lisboa - Rio, 1967.
- Libera, Alain de. La Querelle des Universaux. De Platon à la fin du Moyen Age. Édition du Seuil, Paris, 1996.
- Lippmann, Walter, Public Opinion. The Macmillan Company, New York, 1943
- Klein, Jacob, A Commentary on Plato's Meno. The University of Chicago Press, Chicago e Londres, 1989.
- Koyré A. Introdução à Leitura de Platão. Ed.Presença, Lisboa, 1984.
- Marrou, H-I. História da Educação na Antiguidade. E.P.U. São Paulo, 1975.
- Magnien, Victor. Les Mystères D'Éleusis. Payot, Paris, 1938
- Meron, E. Les Idées Morales des Interlocuteurs de Socrate dans les Dialogues Platoniciens de Jeunesse. Vrin, Paris, 1979.

- Milhaud, Gaston, Les Philosophes Géomètres de la Grèce. Platon e ses Prédécesseurs. J. Vrin, Paris, 1934.
- Mossé, Claude, Atenas: A História de uma Democracia. Ed. UNB, Brasília, 1982.
- Mossé, Claude e Schnapp, Annie, Síntese da História Grega. Ed. Asa, Lisboa, 1994.
- Nascimento, Milton Meira do, Opinião Pública e Revolução. Nova Stella/Edusp, São Paulo, 1989.
- Parain, Brice, Essai sur le Logos Platonicien. Gallimard, França, 1969.
- Paisse, J.-M., L'Essence du Platonisme. Pierre Mardaga, Bruxelas.
- Portulas J. La Condition Heroïque et le Statut Religieux de la Louange. In Pindares, org. Olivier Reverdin e Bernard Grange, Vandoeuvres, Genève, 1984.
- Prado Jr., Bento, Alguns Ensaios. Max Limonad, São Paulo, 1985.
- Dueso, J. Solana, Protágoras de Abdera – Dissoi Logoi, Textos relativistas. Akal, Madrid, 1996.
- Rodrigues, M. As Utopias Gregas. Brasiliense, S.Paulo, 1988.
- Robin, Léon, La pensée Grecque – et les Origines de L'Esprit Scientifique, Albin Michel, Paris, 1948.
- Sauvy, Alfred, A Opinião Pública. Difel, S. Paulo, 1966
- Schaerer, R. La Question Platonicienne. Neuchâtel, Paris, 1938.
- Seabra Filho, J. R. Protágoras e a virtude ensinável, in Revista Letras Clássicas, n.1, Humanitas, S. Paulo, 1997.
- Souza, J.C (org). Os Pré-socráticos, in Os Pensadores. Victor Civita, 1985.
- Stone, I.F. O Julgamento de Sócrates. Cia. Das Letras, S. Paulo, 1996.
- Strauss, Leo, De la Tyrannie, précédé de Hiéron de Xenophon et suivi de Tyrannie et Sagesse par Alexandre Kojève. Gallimard, Paris, 1954.
- Szabó, Árpád, Les Débuts des Mathématiques Grecques. J. Vrin, Paris, 1977.
- Trabulsi, J.A.D. Ensaio sobre a Mobilização Política na Grécia Antiga. Ed. UFMG, Belo Horizonte, 2001.
- Vlastos, Gregory, Socrate, Ironie et philosophie morale. Aubier, Paris, 1994.

- Vernant, J-P. As Origens do Pensamento Grego. Difel, São Paulo, 1984.
- Mito e Pensamento entre os Gregos. Difel/Edusp, S. Paulo, 1973.
- Entre Mito e Política. Edusp, S. Paulo, 2001.
- Vidal-Naquet, Pierre, Os Gregos, os Historiadores, a Democracia. O grande desafio. Cia das Letras, S. Paulo, 2002.
- Watanabe, L.A. Platão, por Mitos e Hipóteses. Moderna, S.Paulo, 1995.