

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA
INSTITUTO DE FILOSOFIA

GESSÉ MIRANDA CELESTINO DOS SANTOS

A MEMÓRIA COMO SALVAGUARDA DAS PERCEPÇÕES E SUA RELAÇÃO COM
A REMINISCÊNCIA NO *MÊNON*

UBERLÂNDIA / MG

2022

GESSÉ MIRANDA CELESTINO DOS SANTOS

A MEMÓRIA COMO SALVAGUARDA DAS PERCEPÇÕES E SUA RELAÇÃO COM
A REMINISCÊNCIA NO *MÊNON*

Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Instituto de Filosofia da Universidade Federal de Uberlândia como requisito parcial para obtenção dos títulos de bacharel e licenciado em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Antiga, Epistemologia, Metafísica.

Orientador: Prof. Dr. Rubens Garcia Nunes Sobrinho

UBERLÂNDIA / MG

2022

GESSÉ MIRANDA CELESTINO DOS SANTOS

A MEMÓRIA COMO SALVAGUARDA DAS PERCEPÇÕES E SUA RELAÇÃO COM
A REMINISCÊNCIA NO *MÊNON*

Trabalho de Conclusão de Curso aprovado
para a obtenção dos títulos de bacharel e
licenciado em Filosofia na Universidade
Federal de Uberlândia pela banca
examinadora formada por:

Uberlândia / MG, 18 de Setembro de 2022.

Prof. Dr. Rubens Garcia Nunes Sobrinho

Prof. Dr. Fernando Martins Mendonça

AGRADECIMENTOS

Meus mais profundos e afetuosos agradecimentos ao meu pai, Gerson Celestino dos Santos, o homem que mais amei e respeitei nessa vida, responsável pela minha formação como ser humano, em todos os sentidos. Pessoa mais nobre e humilde que já conheci, aquele que me transmitiu as mais belas virtudes que essa vida pode proporcionar e que sempre me incentivou e acompanhou nos estudos. Em honra a sua memória, dedico a ele todo o meu labor intelectual.

Agradeço com muito amor a minhas e meus: mãe, esposa, irmão, amigas e amigos. Vocês são elementos fundamentais de mim e os manterei em minhas reflexões e comportamentos por toda a vida.

Meus sinceros agradecimentos ao meu orientador, Rubens Garcia Nunes Sobrinho, responsável pela minha formação intelectual e profundo interesse em Platão. Seu estilo de vida corrobora com o que ele ensina em sala de aula.

Agradeço com muito carinho às e aos: professoras e professores, filósofas e filósofos, sociólogas e sociólogos, pensadoras e pensadores em geral, artistas em geral. Seus pensamentos e suas artes moldam parte considerável das minhas visões acerca da realidade.

E por fim, agradeço a Deus por me permitir que eu chegasse até aqui na minha jornada, a Ele toda honra.

RESUMO

Este Trabalho tem como tema principal a exposição de algumas a respeito da Epistemologia platônica. É importante ressaltar que tanto a definição de *anamnèsis* no *Mênon* quanto a definição identificada no *Fédon*, corroboram com a noção encontrada no *Filebo*. Com relação ao *Filebo*, segundo Sylvain Delcomminette, Sócrates reitera que a *anamnèsis*, assim como a *mnème*, é um movimento. Trabalhar tendo em vista todos os diálogos platônicos enriquece muito a pesquisa pois, e.g., a *anamnèsis* de um conhecido não nos leva a simples recordações (*mnèmai*), mas a uma *anamnèsis* em seu sentido mais profundo, e isso não é claro somente com a leitura de apenas um diálogo. Porquanto aquilo que nos lembramos não é de um conteúdo, i.e., de um objeto em específico, mas do movimento pelo qual o conteúdo é alcançado, e nisto é que consiste o conhecimento no sentido platônico, e é sobre esse movimento que vamos explorar nesse trabalho. Dessa forma, o principal intuito aqui é fomentar uma pesquisa inicial a respeito da teoria do conhecimento em Platão e transitar entre os seus diálogos para enriquecer a pesquisa.

Palavras-chave: Epistemologia; virtude; *doxa*; memória; reminiscência; metafísica, Platão.

RESUMO

This work has its main theme the exposition of some aspects of Platonic Epistemology. Both the definition of anamnesis in the Meno and the definition identified in the Phaedo must corroborate with definition found in the Philebus. Regarding the Philebus, according to Sylvain Delcomminette, Socrates reiterates that the *anamnesis*, like the *mnème*, is a movement. Work with all the Platonic dialogues in mind, greatly enriching the research because, for example, the *anamnesis* of an acquaintance does not lead us to simple recollections (*mnématis*), but to a reading of anamnesis in its deepest sense, and this is not only clear with just a dialog. Insofar as that belongs to someone who is a specific object, but which is a movement for which the content is important, and that it is not this movement that we are going explore in this sense, and in this work it is about this movement. Thus, the main purpose here is to encourage initial research on the theory of knowledge in Plato and to move between his dialogues to enrich the research.

Key words: Epistemology; virtue; *doxa*; memória; reminiscence, metaphysics, Plato;

SUMÁRIO

- 1 INTRODUÇÃO
- 2 SOBRE A DEFINIÇÃO DE VIRTUDE
- 3 A *ANAMNÉSIS* NA CONSTRUÇÃO DO CONHECIMENTO
 - 3.1 SOBRE A DOXA
- 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS
- REFERÊNCIAS

1 INTRODUÇÃO

Sócrates, no *Mênon*, assim como em outros diálogos, dado à sua vasta erudição e capacidade investigativa perspicaz — pela qual lançou os fundamentos da maiêutica, método socrático que visa fazer perguntas aparentemente simples para o adversário a fim de expor seus pressupostos e levá-lo a reconhecer ignorância sobre algo que antes afirmava ter absoluto conhecimento —, tangencia diversos assuntos concernentes à cosmologia, epistemologia, ontologia, ética, metafísica etc. Contudo, o tema principal que Platão se propõe investigar na presente obra é, por um lado, desvelar qual o caráter único (Uno) da Virtude, questão levantada a partir de uma dúvida de Mênon, a qual Sócrates reformula a fim de definir a característica da Virtude. E por outro, tratar sobre a indagação feita inicialmente por *Mênon* sobre a ensinabilidade da virtude ser possível. Caso seja, como fazê-la? A partir de seu método dialético, ele opera sobre essas questões e tenta fornecer uma resposta bem fundamentada após a investigação.

Proponho-me a elucidar de modo geral, neste diálogo, como Platão compreende as noções de virtude e inteligência, e como ele as define antes de desenvolver seus argumentos com tais conceitos.

Meu objetivo, assim como o de Sócrates, é tentar demonstrar que a virtude e a inteligência não podem ser compreendidas sem que antes tratemos de suas definições. Com intenção de obter uma visualização mais exata desses problemas, ocupar-me-ei, primeiramente, com o (i) conceito de virtude para Sócrates, e, em seguida, (ii) tangenciarei o conceito de inteligência, focando especificamente na utilização que ele faz dos termos no diálogo a ser tratado — embora também recorra a referências cruzadas.

Posteriormente, pretendo expor como Sócrates compreende tais definições em uma única concepção epistemológica, com vistas a conciliar virtude e inteligência no *Mênon*, aspirando ao propósito de vincular tais conceitos para clarificar o impasse de Sócrates em relação à ensinabilidade da virtude.

2 SOBRE A DEFINIÇÃO DE VIRTUDE

Como dito anteriormente, Mênon lança a pergunta “a virtude é coisa que se ensina (*didakton*)?”¹ para Sócrates esperando uma resposta robusta, contudo, imediata e prática, semelhante à dos sofistas. Porém, como é de costume do filósofo ateniense, nenhuma resposta é concedida antes que se indague qual a compreensão do sujeito sobre determinada noção, a saber, nesse diálogo, a compreensão daquilo que ele chama de virtude (*aretê*). Por essa razão, ademais, Sócrates, como lhe é habitual em seus diálogos, arroga ignorância, e, antes de conceder seu ponto de vista sobre tal problemática, incita o interlocutor a expor seus conhecimentos sobre o assunto em questão. Dessa forma Mênon diz o que, para ele, é a virtude:

[...] é esta a virtude do homem: ser capaz de gerir as coisas da cidade, e, no exercício dessa gestão, fazer bem aos amigos e mal aos inimigos, e guardar-se ele próprio de sofrer coisa parecida. Se queres que diga qual é a virtude da mulher, não é difícil exemplificar que é preciso a ela bem administrar a casa, cuidando da manutenção de seu interior e sendo obediente ao marido. E diferente é a virtude da criança, tanto a de uma menina quanto a de um menino, e a do ancião, seja a de um homem livre, seja a de um escravo. E há muitíssimas outras virtudes, de modo que não é uma dificuldade dizer sobre a virtude, o que ela é. Pois a virtude é, para cada um de nós, com relação a cada trabalho, conforme cada ação e cada idade; e da mesma forma, creio, Sócrates, também o vício. (*Mênon*, 71 e-72 a)

Podemos observar que, de acordo com Mênon, a virtude (*aretê*) possui um aspecto utilitário, pragmático, e por que não dizer, principalmente, político? Visto que teve como principal mentor Górgias, um sofista², e o primeiro exemplo que ele oferece sobre o significado de virtude é concernente aos assuntos da *Pólis*³. Dessa forma, podemos

¹ *Mên.*, 70 a.

² Encontramos tais referências dessa mentoria (direta e indireta) de Górgias a Mênon em 70 b, 71 c-d e 76 b.

³ Ou seja, Mênon provavelmente tem em mente a intenção de como gerir as coisas da cidade a partir daquilo que é virtuoso, da melhor forma possível e visando o melhor bem possível. Franco Ferrari discorre sobre a noção política do Mênon de forma mais extensa em seu artigo: FERRARI,

notar nessa declaração que ele já acreditava saber a resposta para o problema da virtude. Ou seja, apesar de oferecer diversas definições para a *aretê*, Mênon enxergara tal definição por um prisma único e de modo fragmentado, e o faz dessa forma pois direciona seu foco para as virtudes gerais, as quais se encontram de múltiplas maneiras e são ditas de diversas relações humanas sem fazer uma referência única a unidade essencial dessas partes. Isto é, Mênon, ao definir *aretê*, elenca diversas manifestações da mesma, as quais podemos chamar “partes da virtude”, mas não define, precisamente, de forma una, o que é a *aretê* em si mesma⁴. O problema é que enquanto Mênon se debruça sobre o campo do distinto, i.e., do múltiplo, ele trabalha com ramificações da virtude em si e suas diversas modalidades, e não com a virtude, especificamente, em sua forma essencial, de forma una e distinta das múltiplas manifestações dela.

No entanto a definição de Mênon sobre a *aretê*, apesar de conter fragmentos verdadeiros, parece ser imprecisa, incompleta e ingênua, o que parece demonstrar que ele não compreendeu a complexidade da pergunta de Sócrates. Não satisfeito, dada a insuficiência da resposta, Sócrates oferece um contraponto pertinente em relação a definição de virtude proposta por Mênon para prosseguir com sua maiêutica

[...] Embora sejam muitas e assumam toda variedade de formas, têm todas um caráter único, que é o mesmo, graças ao qual são virtudes, para o qual, tendo voltado seu olhar, a alguém que está respondendo é perfeitamente possível, penso, fazer ver, a quem lhe fez a pergunta, o que vem a ser a virtude. (*Mênon*, 72 c – d)

Sócrates, diferente de Mênon, compreende que o cerne da questão se encontra em torno da virtude como unidade essencial, em sua manifestação primária, i.e., como *eidos*,⁵ a qual todas as suas

F. (2014) Conhecimento e virtude no *Mênon* de Platão. *Archai*, n. 12, jan - jun, p. 81-87 DOI: http://dx.doi.org/10.14195/1984-249X_12_8.

⁴ JAEGER, WERNER. *Paidéia: A formação do homem Grego*. Trad. Artur M. Pereira. Martins Fontes, São Paulo. 2013, p. 706-707.

⁵ Segundo Maura Iglésias, a tradução da palavra *eidos*, que designa a ideia platônica, foi traduzida aqui como “caráter” por não se tratar, especificamente, do uso já consagrado como ideia no sentido platônico do termo, que irá adquirir uma noção, em diálogos posteriores, um sentido de realidade em si, por si, i.e., uma realidade completamente distinta das coisas que participam dela. Segundo ela, o sentido usado nesse diálogo é de uma palavra que se refere àquilo que é

manifestações secundárias recorrem a ela como um paradigma. Essa unidade essencial é justamente o que ele chama de *eidós*.

O filósofo também nos oferece descrição semelhante dessa noção, e quase definição, a respeito da dialética, no *Fedro*⁶, onde assinala que seria de grande vantagem analisar a fundo tal questão como caráter único; pois se faz necessário

[...] concentrar numa ideia única, por meio de uma visão de conjunto, os elementos dispersos, a fim de ressaltar pela definição, em cada caso, o ensinamento que se deseja comunicar. (65d)

Justaposto esse excerto do *Fedro* aos do *Mênon* compreendemos que, antes de tratar sobre determinados desdobramentos daquilo que se chama virtude, Sócrates mira em um único alvo, i.e., em um pressuposto definicional que abarque todos os fragmentos dessa virtude. A busca socrática para precisar os termos durante o *élenkhos* é notável em todos os diálogos platônicos, mas principalmente nos diálogos do primeiro período, os aporéticos e tidos como socráticos ou “diálogos de definição”, a saber: *Eutífron*, *Apologia*, *Críton*, *Alcibíades*, *Segundo Alcibíades*, *Hiparco*, *Amantes Rivals*, *Teages*, *Cármides*, *Laques*, *Lísis*, *Eutidemo*, *Protágoras*, *Górgias*, *Hípias Maior e Hípias Menor*, *Ion*, *Menéxno*, *Clitofon*, *Minos*⁷, *República I* e *Mênon*⁸, definição que podemos chamar de hipótese fértil, segundo Victor Goldschmidt⁹, pois ela é capaz de fornecer uma visão de conjunto suficiente para delimitar o objeto a ser investigado, e, a

comum a todas as coisas chamadas pelo mesmo nome, e que Sócrates não sugere haver uma realidade separada. Segundo Charles Kahn, em *Plato and the Socratic Dialogue*, o primeiro traço de uma concepção distintivamente platônica é encontrar definições em seus diálogos, e tais definições são encontradas principalmente no *Laques*, *Eutífron* e *Mênon* que, apesar de não explicitarem uma teoria das formas completa, já esboçam essas noções, pois é possível observar uma continuidade em referências cruzadas entre as formas metafísicas já estabelecidas do *Fédon* (*to ho esti*, 74d6, 75b1, 74d4 e 92d9) e as formas metafísicas indeterminadas do *Mênon* (*eidós*, 72c7 e 72e5), por exemplo.

⁶ *Fed.*, 65 d.

⁷ Cf. John M Cooper “*Plato, complete Works*”, p.16.

⁸ Franco Trabatoni inclui o primeiro livro da *República* e o *Mênon* como diálogos de definição em, *Platão*, p.14.

⁹ Para um aprofundamento maior sobre os diálogos aporéticos e de definição ver Victor Goldschmidt, *Os diálogos de Platão. Estrutura e método dialético*, p.31-71.

partir de imagens oriundas da multiplicidade, chegar a aprender a unidade da Forma¹⁰ em uma única definição.

Podemos observar que Mênon, de fato, tenta oferecer uma resposta para o problema da *aretê*, mas suas respostas soam incompletas para Sócrates. Elenquemos, pois, para melhor visualização, as três tentativas que ele faz.

A primeira (i) delas ocorre em 71e-73c¹¹, onde ele diz ser fácil demonstrar o que é *aretê*, e aponta a virtude do homem, da mulher, da criança etc., e oferece somente uma enumeração de virtudes, que dizem respeito apenas ao âmbito particular da questão, mostrando-se incapaz de lidar com a problemática imposta por Sócrates, que contrapõe sua tentativa ao demonstrar que uma definição deve abarcar uma unidade a partir da multiplicidade, visto que a última é uma dispersão oriunda da primeira¹²;

A segunda (ii) tentativa se dá em 73d-76d, onde Mênon tenta oferecer uma resposta geral ao dizer que essa *aretê* é aquela que comanda todos os homens, sejam mulheres, crianças ou escravos. Sócrates interrompe Mênon ao indagar como um escravo pode comandar algo, visto que é escravo, e não senhor. Por meio dessa analogia Sócrates demonstra que o problema dessa resposta reside na definição que ele oferece, pois a definição geral (*aretê*) não pode entrar em conflito com as definições múltiplas (*aretai*), em outras palavras, a confusão é que Mênon confunde justiça com *aretê*. A diferença é sutil, e a linha pela qual Sócrates percorre para depurar os termos e demonstrar as minúcias dos argumentos pode não parecer tão clara em um primeiro momento, e até mesmo repetitiva. Mas o impasse é que, embora a justiça seja uma das virtudes (*aretai*), Mênon não pode definir a justiça como *aretê*, pois a *aretê* abarca um corpo de *aretai* em sua forma primária, dentre as quais a justiça

¹⁰ Lembrando que essa Forma (eidos), traduzida por caráter único no Mênon, é apenas um esboço primário e impreciso da noção platônica já consagrada, segundo Charles Kahn, como dissemos algumas notas acima.

¹¹ A qual já tratamos de forma demasiada extensa acima.

¹² Sócrates discorre sobre esse ponto exatamente em 73b-c, quando argumenta que todos os seres humanos, se são bons, devem ser pela mesma maneira, i.e., pela mesma virtude, derrubando o argumento disperso do Mênon em relação a virtude.

está inserida, e não uma única virtude em meio a multiplicidade. Portanto, a justiça é uma das *aretai*, e não a *aretê*, em sentido estrito e a qual Sócrates tenta lançar luz, pois não é “aquilo que é o mesmo sobre todas essas coisas”¹³.

A terceira (iii) e última tentativa acontece em 77a-79e. Sócrates reitera suas preocupações anteriores a respeito do significado da virtude, e aponta para um elemento que nos remete aos outros já citados, Sócrates deseja que Mênon fale da virtude sobre o que ela é como um todo¹⁴. Enquanto Mênon, que já havia ouvido os exemplos de Sócrates para clarificar suas tentativas anteriores, e foi suprido de paradigmas para que pudesse pensar em consonância com o cerne do problema apresentado por Sócrates, novamente cai no velho erro da fragmentação da virtude.

Mênon responde a Sócrates de acordo com um poeta que define que *aretê* é alegrar-se nas coisas belas e poder alcança-las, mas não só alegrar-se, mas como também desejar as coisas belas e ser capaz de consegui-las¹⁵. Ao oferecer essa definição sobre *aretê*, Mênon não passa nem perto da noção outrora instigada por Sócrates. O que Sócrates deseja saber é o que é a forma da virtude que habita nas coisas desejadas, nas coisas que nos alegramos, naquilo que é posto como paradigma do múltiplo, e não como serviçal dele.

Mênon comete alguns erros ao fazer essa afirmação, embora seu argumento pareça ter procedência por abarcar algumas categorias daquilo que a virtude pode ser e conter, pois a virtude envolve o alegrar-se e desejar, contudo, a virtude nem sempre pode ser o “alegrar-se” nas coisas belas. Por exemplo, posso me alegrar com a vitória de uma guerra de determinado país contra o fascismo, todavia, por mais virtuoso que eu seja, e o próprio ato de contenção do mal também vise esse fim virtuoso, a guerra em si não é bela, e muito menos contém alegria, visto que

¹³ *Mên.*, 75a5: (...) τὸ ἐπὶ πᾶσιν τούτοις ταυτόν (...) (tradução minha)

¹⁴ *Mên.*, 77a4-5: (...) κατὰ ὅλου εἰπὼν ἀρετῆς πέρι ὅτι ἐστὶν (...)

¹⁵ *Mên.*, 77b.

peças são feridas ou morrem, e não há beleza alguma nisso. Outro exemplo, quanto à noção de desejo inserida por Mênon, é que eu posso simplesmente desejar algo virtuoso que não poderei alcançar, i.e., posso não ter posse de tudo aquilo o que é virtuoso, e tais coisas não deixam de ser virtuosas por minha incapacidade de adquiri-las, muito menos caracterizam-se como *aretê* pela abstenção disso ou não¹⁶.

Após três tentativas malsucedidas, Mênon cai em aporia, e acusa Sócrates de fazer ele e os demais debatedores que entram em uma conversa contra ele sempre caírem em aporia. Sócrates, ao prever os movimentos discursivos de Mênon, acusa-o de usar uma dialética erística, i.e., argumentos oriundos de raciocínios falsos, com saltos lógicos, a fim de confundir o adversário, em suma, uma manipulação do discurso para que suas premissas sejam aceitas como verdadeiras. E Sócrates demonstra que o argumento de Mênon é erístico, pois não seria possível ao próprio Mênon procurar nem o que conhece nem o que não conhece¹⁷.

Posto isso, precisamos observar que Sócrates descarta as definições de virtude que Mênon propõe e o leva a aporia¹⁸ propositalmente¹⁹ para, após isso, fazer o experimento matemático/geométrico com o escravo a fim de que possa introduzir a sua explicação para tentar sanar o problema da ensinabilidade da *aretê*; a saber, a inserção da noção de reminiscência (*anamnèsis*).

¹⁶ Sobre as nuances de Desejo, Dor e Prazer, ver M. Dixsaut, *Platão e a questão da alma*, p. 105-113.

¹⁷ *Mên.*, 80a-e.

¹⁸ Se faz necessário pontuar que, para Sócrates, a aporia era uma condição necessária para a iniciação filosófica, podemos observar isso pela quantidade de diálogos ditos socráticos que terminam em aporia, e.g., *Apologia de Sócrates*, *Protágoras*, *Trasímaco*, *Críton*, *Íon*, *Láques*, *Cármides*, *Eutífron* etc. E no próprio *Mênon*, quando ele leva tanto Mênon à aporia (80a-b), quanto o escravo (84a-c), a fim de os lançarem no estado no qual ele mesmo já se encontrava i.e., do reconhecimento de ignorância frente as questões complexas, corroborando com sua célebre frase na *Apologia*, 21d, “Pode bem dar-se que, em verdade, nenhum de nós conheça nada belo e bom; mas este indivíduo, sem saber nada, imagina que sabe, ao passo que eu, sem saber, de fato, coisa alguma, não presumo saber algo. [...] pois, embora nada saiba, não imagino saber alguma coisa.”

¹⁹ *Mên.*, 80c-d.

3 A ANAMNÈSIS NA CONSTRUÇÃO DO CONHECIMENTO

A demonstração socrática se inicia ao fazer uso instrumental do escravo de Mênon no experimento²⁰, e, por meio de interrogações que instigam o pensamento do rapaz, alcançar alguns resultados palpáveis na experiência que, inicialmente, comprovam a sua antítese: a *aretê* não pode ser ensinada; antes, ela é fruto da *anamnèsis*.

Platão, ao preterir a noção tradicional de conhecimento/ensino para a aquisição da *aretê* em introduzir a noção de *anamnèsis*, nos oferece outra categoria epistemológica pela qual transitar e investigar a definição primária de *aretê*, também desconhecida por Mênon. Desse modo, Sócrates inicia o exame em um campo onde ele pode transitar livremente e lançar luz sobre o problema sem interrupção de Mênon e total interação do escravo, que, em cada passo do processo, tem um crescimento gradativo e significativo, asseverando, à vista disso, a teoria introduzida por Platão no diálogo que nunca foi vista em seus diálogos anteriores.

Anamnèsis, palavra comumente traduzida por “memoração”²¹, “reminiscência” ou “chamar a mente”²², é uma noção introduzida por Sócrates para resolver o problema da ensinabilidade da virtude por outra via que não seja pela apreensão de conhecimento geralmente conhecida pelo Mênon e os sofistas. Importa-nos pontuar que, ao inserir a noção de *anamnèsis*, Sócrates introduz uma terceira via que antagoniza não só em relação à *epistème* (conhecimento ou ciência) pela via do ensino tradicional, mas também quanto a *orthè dóxa* ou *dóxa alethés* (opinião ou crença verdadeira, correta), que veremos a seguir como se desdobram antes de vincularmos *aretê* a *anamnèsis*²³.

²⁰ *Mên.*, 82a-85d.

²¹ Maura Iglésias, John M. Cooper e Benjamin Jowett comumente traduzem *anamnèsis* por memoração (*recollection*) em suas respectivas traduções do *Mênon*. Por exemplo: entre 81d-e e 82a-b há 4 aparições variantes de *anamnèsis*, e todas elas são traduzidas da mesma maneira, por memoração (*recollection*), padrão que se segue pelo restante do diálogo.

²² LIDDELL, H.J. & SCOOT, R.A. *Greek English Lexicon*. Oxford: Oxford University at Clarendon Press, 1996.

²³ Ver Glenn Rawson em *Platonic Recollection and Mental Pregnancy* para comentários mais extensos sobre o modelo de reminiscência exibido no *Mênon*. Rawson também discorre sobre o

Após o exame com o escravo, Sócrates continua sua investigação e, posteriormente, elenca *epistème* como uma das hipóteses para a aquisição da *areté*²⁴, pois é interrogado novamente por Mênon sobre a questão da ensinabilidade da mesma, que encabeça o início do diálogo²⁵, e cede à pressão, em vez de resolver o impasse do que seria a *areté*²⁶.

Em relação a *areté* Sócrates é bem categórico: se a *areté* é um tipo de coisa dentre as que se refere à *psykhé*, ela não é coisa que se ensina, pois, a coisa que se ensina deve ser *epistème*, e as coisas referentes à *psykhé*, assimiladas através da *anamnèsis*, não são obtidas por meio do ensino. Desse modo, se *areté* é diferente do tipo de coisa que é *epistème*, i.e., se *areté* é *anamnèsis*, ela não poderá ser ensinada, mas caso a *areté* seja *epistème* será evidente que poderá ser ensinada²⁷.

Sócrates verifica exaustivamente se *areté* pode ser *epistème* ou não, pois esse é um ponto crucial para a resolução do problema. A *areté* é um bem, e há algo que é um bem e que é algo outro, distinto da *areté*, e talvez *areté* seja algo que não é *epistème*, i.e., se existe outra coisa que é um bem para além da *epistème*, a *areté* pode ser uma coisa (bem) que não seja *epistème*. Não obstante se *epistème* engloba todos os bens, estaríamos corretos em suspeitar que *areté* é *epistème*. Mas se a *epistème* não engloba todos os bens, logo, eis a hipótese que Sócrates parece buscar desde o início do diálogo, de que a *areté* pode ser um bem para além da *epistème*²⁸.

3.1 SOBRE A DOXA

Do mesmo modo, Sócrates discorre de forma extensa sobre a *dóxa alethés*, ainda na tentativa de descobrir se a *areté* pode ser ensinada ou

modelo de reminiscência que aparece no *Fédon*, *Fedro*, *República* e *Banquete*, e apresenta algumas distinções entre reminiscência, conhecimento inato e crença inata.

²⁴ *Mên.*, 87b-c.

²⁵ *Mên.*, 70a.

²⁶ *Mên.*, 86c-e.

²⁷ *Mên.*, 87b-c.

²⁸ *Mên.*, 87d-e.

não, e se a *dóxa alethés* seria uma via pela qual a aporia poderia ser dissolvida²⁹. Contudo, o filósofo nota que há uma similaridade entre *epistème* e *dóxa alethés*, e concentra seus esforços para investigar essa similaridade e testar a rigidez da aproximação entre as duas, pois, caso se sustente, *dóxa alethés* e nem *epistème* podem ser tidas unicamente como meios para o ensinamento da *aretê*.

A *dóxa alethés*, a priori, é uma opinião verdadeira, i.e., uma opinião acertada sobre determinado assunto, porém, de forma “impensada”, transitória, que não exige um encadeamento condensado de raciocínios, por isso a *dóxa alethés* foge à alma³⁰, ela não permanece muito tempo, pois não encontra um terreno fértil e rígido onde se consolidar de forma segura, pois tal terreno rígido e sólido é campo da *epistème*, oriunda desse encadeamento de *dóxa alethés*, que levará essas opiniões a um campo epistemológico mais elevado, que investiga as causas primeiras e formam um corpo unificado de crenças de forma racionalizada. Porém a *dóxa alethés* e a *epistème*, quando tratam especificamente da causa final, do alvo, em nada erram ou deixam a desejar entre si, pois ambas alcançam o mesmo objetivo.

A *dóxa alethés* pode emitir um juízo tão acertado em determinados assuntos, e.g., sobre qual doença determinada pessoa possui, quanto a *epistème*³¹. A única diferença estará no processo pelo qual o juízo foi emitido. Enquanto aquele que possui a *dóxa alethés* não saberá explicar os meios pelos quais chegou a determinada conclusão acerca da *aretê*,

²⁹ *Mên.*, 97a-c.

³⁰ *Mên.*, 98a2.

³¹ A fim de clarificar o exemplo observemos a seguinte ilustração: Uma pessoa está muito doente e apresenta determinados sintomas como; dores de cabeça; manchas vermelhas por todo o corpo e febre. Ela é diagnosticada por duas pessoas em momentos distintos, uma é médica e a outra não, a médica faz diversas baterias de exame e análises minuciosas, enquanto a não-médica apenas faz algumas observações a partir dos sintomas externos apresentados, todavia, ambas chegam a mesma conclusão depois de analisar/observar os sintomas, e afirmam ser dengue a causa da doença. Dado o exemplo, podemos observar que a primeira pessoa, a médica, chegou a um resultado por meio de um conhecimento (*epistème*) muito mais elaborado e encadeado, que conhece todos os passos e variantes da doença e dos sintomas; enquanto que a segunda pessoa, a não-médica, chegou ao mesmo resultado por meio de uma *doxa alethés*, i.e., por meio de uma opinião verdadeira que ela obteve de forma “impensada”, observada somente através de experiências passadas daquilo.

aquele que possui *epistème* saberá explicar as minúcias do caminho percorrido até sua conclusão³². Porém, nenhuma das duas vias possui um caráter de ensinabilidade quando a questão posta é a *aretê*, pois tanto *epistème* quanto *dóxa alethés* não englobam todos os bens, e se não englobam todos os bens, podemos pensar tranquilamente que existem coisas boas para além de ambas, dentre as quais se encontra a própria *aretê*.

Posta a incapacidade tanto da *dóxa alethés* quanto da *epistème* em oferecer uma resposta plausível para o problema de ensinabilidade da *aretê*, regressemos, à vista disso, à noção da *anamnèsis*, introduzida acima como uma terceira via para a dissolução do impasse epistemológico.

Faz-se necessário observarmos não só o porquê, mas como *aretê* e *anamnèsis* estão associadas. Dessarte, alcançamos o ponto central do problema, que é a relação entre *aretê* e *anamnèsis*, a união da virtude e da inteligência epistemológica platônica, que é indissociável para dissipar a problemática.

Dessa maneira observemos que a noção platônica sobre memória (*mnème*) se define pela junção da alma com o corpo, ou seja, para que seja possível recordar algo se faz necessário ter as faculdades sensitivas corporais intimamente atreladas à alma, uma vez que a memória nada mais é que uma faculdade “preservadora das percepções”³³. Segundo Monique Dixsaut não é necessário que tais percepções sejam sempre sensíveis, pois a alma está unida ao corpo e pode ocasionar em situações onde as percepções advêm de algo que se aprende por meio do intelecto. Mas vale ressaltar que sem essas percepções sensitivas e corporais tais recordações intelectuais não seriam possíveis, pois foram totalmente adquiridas no decorrer dessa união psicossomática³⁴.

³² Caso a *aretê* possa, obviamente, ser alcançada através da *epistème*.

³³ *Fil.*, 34a.

³⁴ Ver Monique Dixsaut em seu segundo capítulo “Platão e suas duas memórias” em *Platão e a questão da alma*, p.75-76.

Portanto, a reminiscência (*anamnèsis*) para Platão é uma lembrança anterior a essa junção entre alma e corpo, por isso Sócrates afirma que a alma, sendo imortal e nascida muitas vezes, viu muitas coisas no Hades e no mundo sublunar, logo, aprendeu muitas coisas em relação a diversos assuntos e ciências, e incluso nisso a virtude, objeto de nossa investigação. Atrelada intimamente a essas questões está a reminiscência, que seria a capacidade de rememoração de coisas antes conhecidas nessas vidas anteriores. Todavia, o rememorar não se efetua de forma simples, antes, exige suor e coragem daquele que empreende nessa busca, pois ela é enfadonha e demasiadamente difícil a muitos homens³⁵.

A essa altura já podemos observar claramente que a *anamnèsis* platônica se distingue de meras recordações oriundas da memória (*mnème*); tornando-se uma forma de conhecimento puramente inteligível. A seguinte definição da Monique Dixsaut (2017) é muito coerente e elucidativa, pois trata dos dois tipos de memória de maneira paralela e distintiva, a fim de dissipar toda confusão e clarificar as noções platônicas de cada uma delas:

Esses dois tipos de memória reportam-se não somente a dois tipos diferentes de experiência, mas a dois tipos de temporalidade: a primeira adquire-se no “tempo que se avança” (προρευομένου τοῦ χρόνου, *Parm.*, 152 a 3-4), seus esquecimentos são parciais e retomam causas contingentes. A segunda se exerce a partir do esquecimento total de um saber total que a alma se esforça, ela própria e somente por si, para readquirir por porções, de tal modo que todo avanço é para ela um regresso. Portanto, se há em certos momentos dialéticos, continuidade linear e progressiva do pensamento [...], essa continuidade, em Platão, é apenas aparente: ela é constantemente interrompida ou recuperada pelo movimento em sentido inverso da recordação. A memória garante a coerência de um raciocínio e de uma argumentação. Ela não permite ao pensamento ser inventivo, descobrir uma perspectiva nova, parentescos e relações despercebidas. O que dá ao pensamento seu elã é a reminiscência, da qual não somos nem todos nem sempre capazes.

³⁵ *Mên.*, 81b-82a.

A compreensão da *anamnèsis* como um progressismo reverso, i.e., que antes de nada se lembrava e agora avança de forma retroativa, é essencial para a própria demonstração que Sócrates faz com o escravo a pedido de Mênon³⁶. É a partir desse momento que ele apresenta, na prática, a eficácia da *anamnèsis* na aquisição de virtudes. Pois o escravo não faz uso da memória apenas de modo recordativo — como uma simples lembrança, visto que, como supracitado pela Dixsaut, a memória possui apenas a capacidade de rememorar algo que já se viveu na união psicossomática de forma temporal linear, i.e., no tempo que se avança —, mas de maneira ativa³⁷, e é essa maneira ativa que Sócrates denomina como *anamnèsis*.

Não obstante o que Sócrates faz ao usar o escravo em alguns exercícios geométricos e matemáticos, escravo que anteriormente desconhecia tais desdobramentos, são perguntas que visam instigá-lo a fim de que seu pensamento possa ser inventivo e dê luz³⁸ por meio da *anamnèsis*. Recobrando ao escravo todo conhecimento que ele possui nos recônditos mais profundos de sua alma³⁹, mas que desconhecia obter, pois a cada renascimento se faz necessário o exercício da *anamnèsis* a fim de que se possa chegar a determinados conhecimentos⁴⁰.

³⁶ *Mên.*, 82a-b.

³⁷ Dizemos ativa pois o processo que evoca a *anamnèsis*, como Sócrates afirma em 85d, tem como característica ser interrogado por outrem (com vistas a instigar o processo no indivíduo) e interrogar a si para recuperar em si mesmo o conhecimento. Tais características diferem significativamente da memória (mnème), que possui apenas uma condição de conservação e lembrança de forma temporal progressiva (no tempo que se avança).

³⁸ É como se Sócrates estivesse usando a *anamnèsis* como instrumento epistemológico de sua maiêutica.

³⁹ *Mên.*, 86a.

⁴⁰ Faz-se necessário complementar que a *anamnèsis* não ocorre subitamente, i.e., de forma abrupta e completa no tempo. Ela transcorre de maneira lenta e progressiva (*Mên.*, 82e), mas é uma progressão reversa, que encontra o seu par no momento em que regressa aos conhecimentos inscritos na alma, conhecimentos estes que são oriundos de vivências anteriores.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Finalmente, chegamos ao ápice da discussão, em algo que pode nos conceder uma possível e plausível solução para o impasse posto no início desse artigo, que é tentar demonstrar que *aretê* e inteligência não podem ser compreendidas sem que tratemos de seus respectivos desdobramentos e definições. Uma vez que o diálogo termina em aporia, e o próprio Sócrates não afirma a *aretê* ser nem *anamnèsis*, *episteme* ou *théia moira* (concessão divina), temos certa liberdade para especular uma resposta verossímil.

Ao compreendermos a *anamnèsis* como esse movimento epistemológico e a *aretê* como consequência lógica dessa movimentação, podemos, em algum grau, tangenciar a noção de que a *aretê* só pode ser adquirida por um tipo de *epistème* que provém apenas da *anamnèsis*. Uma vez que já distinguimos *mnème* de *anamnèsis*, fica fácil observar que a *mnème* pode lembrar de algo irreal, algo que não é verdadeiro, bom e belo, enquanto que a *anamnèsis* investiga e se preocupa apenas em conhecer e rememorar aquilo que é verdadeiro, bom e belo, no qual a *aretê* se encaixa, uma vez que ela é tão perseguida e tida em alta estima por todos e é fruto de diversos diálogos que a circunscrevem como tema central ou secundário⁴¹.

Essa movimentação epistemológica unificada entre *aretê* e *anamnèsis* pode parecer entrar em conflito com a afirmação de Sócrates de que a *aretê* não pode ser ensinada⁴², todavia, existe um alibi em nosso favor aqui, pois a *anamnèsis*, no *Mênnon*, é um modelo de conhecimento provisório e encorajador que Sócrates encontra para direcionar Mênnon a respeito da natureza da virtude⁴³. E uma vez que a verdade sobre a realidade é ontologicamente intrínseca a nós, isso é, está sempre em

⁴¹ Monique Dixsaut ressalta essa diferenciação entre ambas quando afirma que as recordações são ditas de sensações e a reminiscência quando se diz de conhecimentos. Pois *mnème* é conservação, e *anamnèsis* é lembrança. “*Platão e a questão da alma*”, p. 85-87.

⁴² *Mên.*, 87b.

⁴³ Gleen Rawson, Platonic Recollection and Mental Pregnancy. *Journal of the History of Philosophy*, Volume 44, Number 2, April 2006, pp. 144.

nossa alma⁴⁴, que é imortal, a *aretê* não poderia ser adquirida de outra maneira a não ser por meio da *anamnèsis*, dessa forma, a inteligência parece ganhar um outro caráter quando compreendemos ser ela um tipo de *anamnèsis*, pois a *anamnèsis* necessita de raciocínios (*logismos*) para que seja efetiva (diferente dos animais, que não necessitam disso)⁴⁵, e a *aretê*, como resultado dessa inteligência, figura-se ao lado dela de maneira inalienável.

⁴⁴ *Mên.*, 86b.

⁴⁵ *Fedr.*, 249b-c.

REFERÊNCIAS

COOPER, John M. *Plato, Complete Works*. Edited, with introduction and notes, by John M; associate editor, D. S. Hutchinson. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.

DIXSAUT, Monique. *Platão e a questão da alma*. Paulos, São Paulo, 2017.

GOLDSCHIMITD, Victor. *Os diálogos de Platão. Estrutura e método dialético*. Edições Loyola, São Paulo, 2002.

JAEGGER, W. Paideia. *A Formação do Homem Grego*. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

JOWETT, B. *The Dialogues of Plato Translated into English with Analysis and Introductions*. 4th ed., 4vols., Oxford, 1953.

KAHN, Charles H. *Plato and the Socratic dialogue*. Cambridge University Press, Cambridge, 1996.

LIDDELL, H.J. & SCOOT, R.A. *Greek English Lexicon*. Oxford: Oxford University at Clarendon Press, 1996.

PLATÃO. *Apologia de Sócrates*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Ed.UFPA. Belém, 2015.

_____. *Fedro*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Ed.UFPA. Belém, 2011.

_____. *Mênon*. Trad. Maura Iglésias. Edições Loyola. São Paulo, 2007.

RAWSON, Glenn. Platonic Recollection and Mental Pregnancy. *Journal of the History of Philosophy*, Volume 44, Number 2, April 2006, pp. 137-155.

TRABATTONI, Franco. *Platão*. (Coleção Archai, vol. 2). Annablume, São Paulo, 2010.