



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

RODOLFO IZAIAS BARBOSA

**O PARADOXO DE MÊNON E A NOÇÃO PLATÔNICA DE
CONHECIMENTO**

**MARINGÁ
2022**



**UNIVERSIDADE ESTADUAL DE MARINGÁ
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

RODOLFO IZAIAS BARBOSA

**O PARADOXO DE MÊNON E A NOÇÃO PLATÔNICA DE
CONHECIMENTO**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como condição para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Mateus Ricardo Fernandes Ferreira

Este exemplar corresponde à versão preliminar da dissertação a ser defendida perante a Banca Examinadora.

**MARINGÁ,
2022**

RODOLFO IZAIAS BARBOSA

**O PARADOXO DE MÊNON E A NOÇÃO PLATÔNICA DE
CONHECIMENTO**

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Estadual de Maringá, como condição para a obtenção do grau de Mestre em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Mateus Ricardo Fernandes Ferreira

Este exemplar corresponde à versão preliminar da dissertação a ser aprovada perante Banca Examinadora.

Aprovado em

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Mateus Ricardo Fernandes Ferreira
Universidade Estadual de Maringá

Prof. Dr. Vladimir Chaves dos Santos
Universidade Estadual de Maringá

Prof. Dr. Anderson Borges
Universidade Federal de Goiás

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)
(Biblioteca Central - UEM, Maringá - PR, Brasil)

B238p Barbosa, Rodolfo Izaías
 O Paradoxo de Mênon e a noção platônica de conhecimento / Rodolfo Izaías Barbosa.
-- Maringá, PR, 2022.
 130 f.

 Orientador: Prof. Dr. Mateus Ricardo Fernandes Ferreira.
 Dissertação (Mestrado) - Universidade Estadual de Maringá, Centro de Ciências
Humanas, Letras e Artes, Departamento de Filosofia, Programa de Pós-Graduação em
Filosofia, 2022.

 1. Filosofia antiga. 2. Platão, 427?-347? a.C. 3. Epistemologia. I. Ferreira, Mateus
Ricardo Fernandes, orient. II. Universidade Estadual de Maringá. Centro de Ciências
Humanas, Letras e Artes. Departamento de Filosofia. Programa de Pós-Graduação em
Filosofia. III. Título.

CDD 23.ed. 184

AGRADECIMENTOS

Agradeço, primeiramente, à minha mãe, Sara, e ao meu pai, Marco, pela confiança, pelo auxílio e pela motivação em me manter nos estudos.

Agradeço ao meu professor e orientador Mateus Ricardo Fernandes Ferreira, por sua disposição ininterrupta; pelas atentas, perspicazes e cuidadosas correções; pelo auxílio crucial na escolha dos rumos da pesquisa; por sua compreensão e paciência com o meu processo de escrita; e, sobretudo, pelos ricos aprendizados e debates filosóficos, sem os quais este projeto não poderia ser levado a cabo.

Agradeço aos membros da banca de defesa, Vladimir Chaves dos Santos, pelas aulas filosoficamente instigantes, pelos conselhos e pela disposição em melhorar o trabalho; e Anderson Borges, pelos valiosos apontamentos sobre os resultados e possíveis caminhos da pesquisa; sou imensamente grato a ambos pela gentileza e pelas lições sobre a filosofia de Platão.

Agradeço ao financiamento da CAPES; ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UEM; ao corpo docente pelas disciplinas ministradas; aos membros dos grupos de estudos que participei; e a todos os professores da graduação, que não só me ensinaram conteúdos acadêmicos, mas me deram exemplos de docência e de amor pelo saber.

Agradeço aos meus irmãos, Vitor e Pedro, cuja vivência e aprendizados em conjunto certamente me auxiliaram a suscitar a necessidade da busca, individual e coletiva, pela emancipação da consciência.

Agradeço a todos os amigos e colegas que direta ou indiretamente contribuíram para a minha formação acadêmica e pessoal; especialmente aos meus amigos Fábio Cerezoli e Felipe Camargo, com os quais tive a oportunidade de debater sobre assuntos filosóficos de toda ordem; sem esses momentos, por vezes mais brandos e de mútua consolação, esta pesquisa não teria sido sequer iniciada; pela amizade e pelas partilhas filosóficas, minha profunda gratidão.

Agradeço, por fim, à minha companheira Francielli Beiral, pelo seu apoio e consolo durante as adversidades enfrentadas no decorrer desta pesquisa; pelas partilhas de alegria, pelas profundas conversas sobre a vida e por seu afeto, que me fizeram persistir nos meus objetivos mesmo em tempos tão obscuros.

RESUMO

O paradoxo de Mênon e a noção platônica de conhecimento

O presente estudo visa discutir as condições, interpretações e desdobramentos do paradoxo apresentado pelo personagem Mênon, em diálogo homônimo de Platão, que, *grosso modo*, levanta o problema de ‘como procurar aquilo que não se conhece?’ (cf. 80d5-e). Sob um claro ataque à sua admissão de ignorância, constante nos chamados diálogos socráticos, o personagem Sócrates reformula três questões colocadas por Mênon, propondo um dilema construtivo, e apresenta a Teoria da Rememoração (ἀνάμνησις) como resposta a esse dilema. Sócrates demonstra (ἐπιδείξωμι) essa teoria, a pedido de Mênon, por meio de uma conversa com um escravo leigo a fim de fazê-lo rememorar conhecimentos geométricos. As interpretações variam, sobretudo, acerca da problemática colocada por Mênon, a saber, se ele pressupõe um estado cognitivo de vazio mental ao fazer suas questões, se ele duvida da possibilidade de uma resposta suficiente à pergunta “o que é?” (τί ἐστί) ou mesmo se ele atenta para tipos possíveis de definições, requeridas pela pergunta “o que é?”. Longe de tomar o argumento “erístico” (ἐριστικὸν) de Mênon como uma mera ‘trapaça verbal’, a longa resposta de Platão, baseada na Teoria da Rememoração, mostra que do impasse originado pelo paradoxo surgem importantes questões sobre a natureza da investigação, do conhecimento e do aprendizado. Nesse sentido, além de justificar o seu método caracteristicamente refutativo e sua frequente admissão da própria ignorância, sobretudo por meio do exame realizado com o escravo sobre um problema geométrico e a posterior menção às crenças verdadeiras, Sócrates avança com afirmações epistemológicas fortes, garantindo um horizonte metafísico para o seu método investigativo, em que algum tipo de inatismo é postulado precisamente para responder à integralidade da problemática colocada pelo paradoxo.

Palavras-chave: Paradoxo de Mênon, epistemologia antiga, Platão.

ABSTRACT

Meno's Paradox and the platonic notion of knowledge

The present study aims to discuss the conditions, the interpretations and the outcomes of the paradox which the character Meno introduces in the homonymous Plato's dialogue. Roughly speaking, Meno raises the puzzle of 'how to search for what is not known' (cf.80d5-e). The character Socrates, after a clear attack on his admission of ignorance, reformulates the puzzle into a constructive dilemma and introduces the recollection theory (ἀνάμνησις) as an answer to the puzzle. At Meno's request, Socrates demonstrates (ἐπιδείξωμαι) that theory with a conversation with a untutored slave to make him recollect geometrical knowledge. There are many interpretations about what is really involved in Meno's puzzle, namely whether he presupposes a cognitive state of mental blankness, whether he doubts the possibility of reaching a satisfactory answer to the "what is it?" (τί ἐστί) question, or even whether he attempts to distinguish possible kinds of definitions that answer the "what is it?" question. Far from deeming Meno's "eristic" (ἐριστικὸν) puzzle a 'verbal trickery', Plato develops a long answer to it on the basis of the recollection theory, so that important questions about the nature of inquiry, knowledge and learning originate from the puzzle. In short, besides justifying his characteristically refuting method and his usual admission of ignorance, Socrates advances strong epistemological statements along the exam carried out with the slave on a geometric problem and ensures, above all, a metaphysical horizon for his investigative method: some kind of innateness is postulated in order to solve Meno's puzzle.

Key-words: Meno's paradox, ancient epistemology, Plato.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
Capítulo 1: O que é a virtude (τί ἐστί ἡ ἀρετή;)?	25
1.1. Abertura: a virtude (ἀρετή) é ensinável?	25
1.2. A Prioridade da Definição	31
1.3. A primeira tentativa de Mênon e a Unidade da Definição	39
1.4. A segunda tentativa de Mênon e os paradigmas de definição	42
1.5. A terceira tentativa de Mênon e os critérios da definição socrática	50
Capítulo 2: O Paradoxo de Mênon	56
2.1. A acusação da raia elétrica	56
2.2. O Desafio de Mênon	61
2.3. O Desafio de Mênon é um ‘Paradoxo’?	65
2.4. O Paradoxo de Mênon e a Prioridade da Definição	71
2.5. A reformulação de Sócrates	75
2.6. Significado e essência: estado e conteúdo cognitivo	83
Capítulo 3: A Teoria da Rememoração (ἀναμνήσις)	90
3.1. A apresentação inicial da Teoria da Rememoração	90
3.2. A demonstração geométrica e o benefício da raia elétrica	100
3.3. A demonstração geométrica e o Paradoxo de Mênon	103
3.4. A descrição final da Teoria da Rememoração	111
3.5. Inatismo de condição, de conteúdo ou pré-natalismo?	113
CONCLUSÃO	125
Referências bibliográficas	128

INTRODUÇÃO

Há alguns enigmas espalhados pela obra de Platão (428-348 a.C.). Nenhum deles, porém, exacerba tanto a problemática da *ignorância socrática* como o Paradoxo de Mênon. Sobretudo através dos diálogos iniciais ou “socráticos” de Platão, vemos que uma das atitudes mais frequentes do personagem Sócrates é a admissão de ignorância a respeito dos assuntos que ele investiga e instiga seus interlocutores a investigar. Talvez a frase mais famosa, atribuída a Sócrates, é “só sei que nada sei” (ἔν οἶδα, ὅτι οὐδὲν οἶδα), supostamente proferida pelo filósofo na *Apologia*.¹ Essa frase destaca um dos aspectos mais emblemáticos da postura filosófica de Sócrates, isto é, a sua frequente admissão da própria ignorância. Qualquer leitor dos diálogos socráticos deve se deparar, em algum momento, com a problemática de como conciliar essa ignorância com a sua prática refutativa. Afinal, Sócrates não precisa ter conhecimento para refutar constantemente seus interlocutores? Deve-se dizer, destarte, que o paradoxo de Mênon, contido no fim do primeiro terço do diálogo *Mênon* de Platão, questiona, entre outras coisas, a extensão dessa suposta ignorância (cf. 80d5-8). Em um ponto do diálogo, após ter suas três propostas de definições da virtude (ἀρετή) refutadas, o personagem Mênon coloca em xeque a possibilidade da investigação e da descoberta em uma situação de ausência completa de conhecimento: se Sócrates realmente não sabe absolutamente nada a respeito das coisas que pretende investigar, como poderia ele começar uma investigação e esperar obter sucesso nessa empreitada?

Ainda que o paradoxo tenha suscitado uma série de respostas por diferentes autores da História da Filosofia² - o próprio Aristóteles se dedica ao problema em parte considerável do seu *Segundos Analíticos* -, o cerne da problemática colocada pelo chamado “paradoxo de Mênon” pode ser interpretado de diversas maneiras. Em um ponto do nosso diálogo, o personagem Mênon esboça sua frustração por não conseguir, após três tentativas, oferecer uma definição para a virtude, ou melhor, por não conseguir responder suficientemente a pergunta socrática “o que é?” (τί ἐστί) a virtude, fazendo uma comparação do filósofo com uma *raia elétrica*, que paralisa e prejudica quem é tocado por ela (cf. 80a). Após fazê-lo e ser

¹ Não há qualquer referência exata desta frase (ἔν οἶδα, ὅτι οὐδὲν οἶδα) na obra de Platão. Sobre o assunto, ver FINE, 2008 e VLASTOS, 1985.

² Assim como Platão, outros autores da antiguidade também elaboraram uma solução para o impasse originado pelo paradoxo. Plutarco (46-126 d.C.) apresenta o paradoxo e compara a resposta de Platão com as respostas dos peripatéticos, epicuristas e estóicos. Sexto Empírico (160-210 d.C.) também recorda dois argumentos que reverberam a problemática do Paradoxo. Nos *Segundos Analíticos* (71a-b), Aristóteles (384-322 a.C.) menciona a “*aporia* de Mênon” e encaminha uma solução para o problema. Dentre esses autores, apenas Aristóteles se reporta explicitamente ao diálogo *Mênon* (cf. FINE, 2014, p. 2).

instigado a investigar conjuntamente a Sócrates, Mênon coloca três questões que problematizam a possibilidade da investigação (80d5-8). No entanto, há várias possibilidades interpretativas acerca do que, realmente, subjaz a essas três questões. Em uma leitura, o cerne das questões pressupõe um compromisso com uma teoria do conhecimento sofística (PHILLIPS, 1948). Uma outra entende que Mênon ataca diretamente a legitimidade da *Prioridade da Definição*, questionando os limites da ignorância socrática (VLASTOS, 1994, SCOTT, 2006, FINE, 2014, 2015). Uma outra entende que o problema trata da falta de professores para a virtude (NEHAMAS, 1985), e há quem ache que o cerne das questões baseia-se num duplo sentido da pergunta socrática “o que é” (τί ἐστί), uma sobre o significado e outra sobre a essência, que Sócrates esboça mas não mantém ao longo do diálogo (CHARLES, 2010).³

Uma leitura literal e preliminar das três questões que formam o paradoxo é a de que Mênon problematiza, através delas, a possibilidade de iniciar e ser bem sucedido em uma investigação quando se está em um estado cognitivo de vazio mental acerca do que se quer investigar. O paradoxo parece apontar, fundamentalmente, para a necessidade de uma *especificação* para que possa haver investigação, uma vez que, se não se sabe, de modo algum, aquilo que se procura, não há como começar a procurar, tampouco reconhecer aquilo que não se sabia, caso, por alguma benfeitoria do destino, se encontre aquilo que se estava procurando. Se há uma resposta concreta para o problema, coisa que alguns intérpretes duvidam (cf. EBREY, 2015), nela deve conter a indicação para alguma espécie de *especificação* ou *rastro mental*, que seja conciliável com a prática refutativa de Sócrates, isto é, que justifique sua frequente admissão da própria ignorância, já que o paradoxo representa um dos momentos na obra de Platão onde algumas pressuposições metodológicas e filosóficas próprias do seu mestre são colocadas em questão.

Independentemente do que subjaz à colocação do paradoxo, a resposta explícita encaminhada por Platão está centrada na Doutrina ou Teoria da Rememoração (ἀναμνήσις), cuja primeira aparição no interior da obra do filósofo se dá no *Mênon*. Inclusive, o diálogo é costumeiramente dividido em duas partes principais, cujo ponto de divisão é o que motiva o estabelecimento do paradoxo. A partir desse ponto, Platão passa a introduzir novas abordagens, tidas como propriamente “platônicas” e menos “socráticas”, como a Teoria da Rememoração (ἀναμνήσις), a distinção entre crença verdadeira e conhecimento, e o método das hipóteses (cf. KARASMANIS, 2006, p. 129; KRAUT, 2015, p. 27). Nesse sentido, o

³ Com exceção da visão de Charles (2010), vale apontar que as possibilidades de leitura elencadas não são mutuamente exclusivas e partilham, inclusive, de vários pontos de contato.

diálogo *Mênon* é frequentemente situado no período de transição da obra platônica, período caracterizado por confluir aspectos tanto dos diálogos iniciais ou de juventude, que são chamados também de “socráticos” ou “aporéticos”, quanto dos diálogos intermediários ou de maturidade, nos quais Platão introduz teses que, supostamente, não foram defendidas pelo Sócrates histórico. A constatação dessa transicionalidade diz respeito a uma discussão maior sobre a cronologia das obras de Platão,⁴ que tem por base uma tradicional divisão de sua obra em três períodos: o período inicial, intermediário e último.⁵ Essa divisão é adotada, principalmente, por aqueles que defendem o *desenvolvimentismo*, a visão segundo a qual Platão muda de posição e abordagem ao longo de sua obra. Trata-se de uma visão que identifica certas inconsistências entre as posições defendidas pelo personagem Sócrates ao longo dos diálogos. A diversidade das posições apresentadas nos diálogos refletiriam uma evolução e um desenvolvimento gradual do pensamento de Platão.⁶

Conforme Penner (2015) a tradição que defende a plausibilidade da diferença entre as perspectivas socrática e platônica se baseia em duas fontes principais: os estudos estilométricos e o testemunho de Aristóteles. Os expoentes da estilometria, através de uma acurada análise e mapeamento de ocorrências de palavras e estilos de argumentação distribuídos ao longo dos diálogos de Platão, contribuíram para a consolidação da visão desenvolvimentista. Uma das contribuições mais importantes da estilometria foi, com efeito,

⁴ A tarefa de interpretar a obra de Platão como um todo e defender um modo específico de leitura possui algumas dificuldades peculiares. Por um lado, temos o fato de que o próprio Sócrates nunca escreveu nada, de modo que não há como ratificar mais objetivamente o que seu maior pupilo disse a seu respeito. Por outro lado, Platão, além de ter escrito somente no formato de diálogos, nunca se colocou como um personagem, (exceção da *Carta Sétima*) mas escolheu Sócrates como o protagonista da maior parte de seus escritos. Essas constatações dificultam, ainda hoje, a tentativa de separar a filosofia de Platão e de Sócrates.

⁵ Uma das possíveis listas dos diálogos sob a distinção em três períodos da obra de Platão é a seguinte: “(A) Primeiros diálogos: (1) primeiro grupo (em ordem alfabética): *Apologia, Cármenes, Críton, Êutifron, Hípias Menor, Íon, Laques, Protágoras*; (2) segundo grupo (em ordem alfabética): *Eutidemo, Górgias, Hípias Maior, Lísias, Menexeno, República I*; (B) Diálogos intermediários (em ordem cronológica): *Mênon, Crátilo, Fedro, Banquete, República II-X, Fedro, Parmênides, Teeteto*. (C) Últimos diálogos (em ordem cronológica): *Timeu, Crítias, Sofista, Político, Leis*” (KRAUT, 2015, p. 47).

⁶ Vale dizer que há outros modos de leitura da obra de Platão, como a leitura cética, que entende certa independência temática de cada diálogo, de modo que cada um deve ser entendido em si mesmo, isolado dos demais. Há também a leitura unitarista, que defende a visão de que há uma unidade das teses que perpassam a obra de Platão, apesar de suas claras divergências teóricas. Charles Kahn (1996), como um representante de uma espécie de unitarismo, defende que os diálogos representam uma evolução gradativa da escrita de Platão, e não necessariamente amostras de contradições teóricas. De qualquer modo, segundo Kahn, o *Mênon*, ao menos em sua parte inicial, representa um desfecho importante de algumas teses expostas em diálogos anteriores. Trata-se de uma espécie de reunião ou síntese das descobertas platônicas sobre as definições. Nesse sentido, o diálogo é uma amostra exemplar da prática investigativa socrática de procurar uma resposta para a pergunta ‘o que é’ (τί ἐστί). Ver mais em KAHN, 1996.

mapear diferenças de estilos de escrita que perpassam as três fases da obra platônica.⁷ Aristóteles, por sua vez, legou-nos vários comentários acerca da diferença entre o pensamento de Platão e de Sócrates, apesar de não ter pormenorizado uma cronologia exata dos diálogos nem em quais desses, exatamente, essa diferença pode ser observada.⁸ O testemunho do estagirita, no que diz respeito à diferença entre o pensamento de Platão e Sócrates, pode ser sintetizado do seguinte modo:

“(I) Sócrates tão somente perguntava, e não respondia; pois ele confessava não saber nada. Por Aristóteles também temos que (II) Sócrates se ocupava exclusivamente com questões éticas, em momento algum o fazendo com a natureza como um todo; que (III) ele foi o primeiro a argumentar “indutivamente”; (IV) foi o primeiro a (sistematicamente) buscar o universal, e fazê-lo por definições – ou seja, por questões do tipo “o que é?” (τί ἐστί); perguntas do tipo “o que é justiça?”, o que é coragem?, o que é piedade?, e assim por diante; por outro lado, porém, (V) ele não “separou” esses universais, como Platão veio a fazer” (PENNER, 2015, p.149-150; cf. *Refutações Sofísticas*, 183b6-8, *Metafísica*, 1.6. 987a29-b14).

Apesar do testemunho de Aristóteles não ser imune a críticas,⁹ seus apontamentos nos ajudam a distinguir, dentro da obra platônica, o que é defendido por Sócrates e o que é defendido por Platão. Segundo o estagirita, Sócrates se preocupava tão somente com assuntos éticos, sendo o primeiro a buscar definir conceitos como a coragem, a piedade, a amizade, a virtude, a justiça etc., de modo que suas investigações giravam em torno de questões acerca de como a vida deve ser vivida. Nessas investigações, Sócrates anuncia frequentemente ignorância, além de não dar sinais de aceitar qualquer resposta definitiva à sua pergunta característica “o que é?” (τί ἐστί). Além disso, segundo Aristóteles, foi Platão, e não Sócrates, que cunhou e desenvolveu a Teoria das Formas ou Ideias, enquanto objetos transcendentais e

⁷ Mesmo Kahn (1996, p. 44) reconhece os benefícios da estilometria: “In my opinion, this division of Plato’s dialogues into three separate groups - early, middle, and late - can be regarded as a fixed point of departure in any speculation about the chronology of the dialogues. These groups were identified a century ago by three scholars working independently of one another, and their results in regard to the late group were confirmed by the hiatus observations of Blass and Janell. The careful statistical studies begun by Dittenberger in 1881 and summarized by Brandwood more than a century later have done nothing whatsoever to undermine this division into three groups. This is one solid achievement of stylistic studies.” No que diz respeito ao diálogo *Mênon*, a estilometria contribuiu, especialmente, para situar o diálogo como escrito antes do *Fédon* e do *Banquete* e depois do *Protágoras* (cf. BLUCK, 1961, p. 109). Para uma introdução ao assunto, consultar BRANDWOOD, 2013. Para uma análise crítica a respeito da consolidação da visão desenvolvimentista, ver MATOSO, 2016.

⁸ Exceção da *Política* II. 6, onde Aristóteles diz que as *Leis* foram escritas depois da *República*.

⁹ Charles Kahn critica a fidelidade do testemunho de Aristóteles. O cerne de sua crítica é a dependência que o testemunho de Aristóteles tem dos diálogos de Platão e da obra de Xenofonte. Em última instância, tudo o que Aristóteles disse a respeito de Sócrates pode ser extraído dos diálogos de Platão, além do fato de haver muitas inconsistências no relato de Aristóteles sobre a filosofia de autores pré-socráticos, como Pitágoras, Crátilo e outros (ver mais em KAHN, 1996, p. 71-100). Sobre uma abordagem mais detida sobre a fidelidade do testemunho de Aristóteles, ver SMITH, 2018.

separados dos sensíveis. Platão se interessou por assuntos que não foram desenvolvidos por Sócrates, deslocando e ampliando o foco de investigação - antes restrito à moralidade - para temas como a matemática, ontologia, epistemologia, cosmologia, astronomia, política, etc. (cf. KRAUT, 2015, p. 28; p. PENNER, 2015, p. 158). Nesse sentido, o diálogo *Mênon* é frequentemente considerado como o diálogo transicional por excelência, uma vez que há uma demarcação clara da passagem de uma abordagem mais negativa,¹⁰ própria da filosofia socrática, para uma abordagem mais positiva, em que teses e métodos filosóficos alternativos ao socrático, mas não completamente heterogêneos, como o método das hipóteses e a Teoria da Rememoração (*ἀναμνήσις*), vem à tona (cf. SCOTT, 2006, p. 6-7). Nesse sentido, Scott situa o *Mênon* “como uma obra em que Platão combate sua herança socrática” (2006, p. 7). Tendo em vista a imagem de Sócrates como aquele que defende a necessidade da investigação e reflexão para uma vida bem vivida (*Apologia* 38a), o paradoxo que *Mênon* lhe coloca desafia justamente essa imagem, bem como a frequente profissão socrática de ignorância. Mais precisamente, o exemplo mais dramático desse “julgamento” da filosofia de Sócrates é o Paradoxo de *Mênon* e a introdução - platônica - à Teoria da Rememoração.¹¹ Assim, de um modo geral, através do personagem *Mênon*, Platão coloca em julgamento a visão de Sócrates sobre a definição, o valor do *elenchus* e o método filosófico (cf. SCOTT, 2006, p. 6).

A despeito do caráter transicional do diálogo *Mênon* dentro da obra platônica e das diferenças entre a filosofia de Platão e de Sócrates, é possível observar uma clara continuidade entre a elaboração propriamente platônica das Formas ou Ideias e a pergunta caracteristicamente socrática “o que é?” (*τί ἐστί*). Alguns requisitos próprios da teoria socrática da definição, a qual elucidamos no Capítulo 1, alimentam a Teoria das Formas (cf. DANCY, 2011, p. 80). Desse modo, além de constituir uma síntese das descobertas definicionais dos diálogos iniciais, o diálogo *Mênon* vai mais além. A introdução à noção de rememoração (*ἀναμνήσις*) representa, pois, a garantia de um horizonte metafísico para a investigação socrática, uma vez que visa deslocar a crítica, imposta pelo paradoxo de *Mênon*, de que a investigação e o aprendizado é impossível numa situação de ausência completa de conhecimento, situação essa que permeia nuclearmente a prática de Sócrates em suas

¹⁰ Iremos abordar algumas razões para atenuar o caráter negativo da primeira parte do *Mênon*.

¹¹ “This passage testifies to Plato’s concern about whether it is possible to attain knowledge, and hence whether have any duty to inquire. (...) Through *Meno*, however, Plato deliberately challenges this position, and does so by questioning whether discovery is actually possible: if not, why do we have any duty to inquire? Plato shows the importance of the challenge by putting into Socrates’ mouth an unsocratic solution of extraordinary philosophical boldness.” (SCOTT, 2006, p. 7)

investigações, dizendo, recorrentemente, não saber nada ou muitas coisas sobre os assuntos que investiga.

Além disso, frente à uma abordagem comum de que Platão abandona o *elenchus* socrático com a introdução à noção de rememoração e o posterior uso do método das hipóteses (KRAUT, 2015; PENNER, 2015), argumentamos que tanto o primeiro como o segundo mantêm-se ligados ao procedimento refutativo de Sócrates, de modo que essas novas abordagens não representam um abandono teórico e metodológico completo de Platão com relação ao seu mestre. Em verdade, a teoria da rememoração e o método das hipóteses podem ser vistos como suplementos ao próprio *elenchus* socrático (cf. IONESCU, 2017). Tanto o método das hipóteses como a *Prioridade da Definição* devem o cerne de suas abordagens ao *elenchus* socrático, mostrando diferentes formas de investigação em um estado de ausência completa de conhecimento, que é a pressuposição mais caracteristicamente socrática. A caracterização precisa dos objetos da rememoração, bem como um aperfeiçoamento do método das hipóteses, porém, só são desenvolvidos em diálogos posteriores ao *Mênon*. Com efeito, é somente no *Fédon* em que se responde a pergunta, ausente no *Mênon*, acerca do que, afinal de contas, nos recordamos quando rememoramos. Para Platão, rememoramos Formas (ἰδέα), que são, por sua vez, as respostas adequadas às perguntas socráticas “o que é?” (τί ἐστί).

PERSONAGENS DO DIÁLOGO MÊNON

O diálogo *Mênon* conta com quatro personagens: Mênon, Sócrates, o escravo de Mênon e Ânito. O local da conversa é provavelmente um ginásio¹², lugar preferido de convívio de Sócrates. Não há evidência histórica de que o encontro entre Sócrates e Mênon tenha realmente acontecido, sendo o diálogo, provavelmente, uma criação fictícia de Platão. No entanto, a data dramática do diálogo costuma ser fixada em 402 a.C, por ocasião de uma visita de Mênon à cidade de Atenas, cujo anfitrião foi Ânito (cf. BLUCK, 1961, p. 120). A família nobre de Mênon, natural de Fársalo, tinha profundos laços de amizade com Atenas, tendo Mênon sido enviado em uma missão à cidade com o objetivo de pedir ajuda aos atenienses para lidar com uma ameaça representada pelo tirano Licofron, que subjuguou as aristocracias locais da Tessália, dentre elas Fársalo e Larissa. Ânito era um dos maiores líderes da democracia de seu tempo, de modo que há boas razões políticas para a visita de

¹² “Ginásio” vem do grego ‘γυμνάσιον’ que significa, literalmente, “escola para exercícios nus”. A palavra denota um local que era destinado tanto para o treinamento de atletas, como também para a socialização e perseguição de objetivos intelectuais.

Mênon, muito embora sua missão não tenha tido sucesso. Com efeito, esse Ânito é o mesmo da *Apologia*, um dos principais acusadores do processo movido contra Sócrates, que culminou em sua famigerada condenação à morte por envenenamento. Ânito participa da discussão no *Mênon* apenas nas vias finais do diálogo, no contexto da questão a respeito da possibilidade de haver mestres da virtude; chama atenção, em sua participação, uma crítica verborrágica contra os sofistas, que se auto-denominavam professores da virtude (89e6-95a). Ânito parece igualar a prática de Sócrates à dos sofistas (cf. *Apologia*, 18a-19a). Apesar de não participar ativamente da maior parte da discussão, Ânito provavelmente se mantém o tempo todo à vista dos interlocutores, mas fora do alcance da voz (cf. BLUCK, 1961, p. 121).

Mênon é retratado por Xenofonte (430-354 a.C.) como um indivíduo inescrupuloso, ganancioso, traidor, completamente imoral e egoísta. Platão, por outro lado, não explicita tanto essas falhas de caráter do personagem, provavelmente porque elas eram bem conhecidas no imaginário social da época. É então interessante notar o contraste entre as figuras de Mênon e Sócrates. Afinal, Mênon é retratado como alguém jovem, belo, rico, educado e de família nobre. Já Sócrates é velho, pobre, feio e não tão polido ou educado para os padrões da época. De fato, o diálogo tende a mostrar que além de ter uma notável confiança em dizer o que é a virtude, Mênon tem juventude, riqueza, beleza e nobreza, menos virtude; enquanto Sócrates, insistindo em sua ignorância sobre a virtude, claramente a possui.¹³ Comparado a outros interlocutores de Sócrates, Mênon não é dos mais ignorantes, já que parece apreciar as referências à poesia e à religião e possui alguma familiaridade com os exemplos geométricos utilizados por Sócrates. Porém, como a maioria dos interlocutores de Sócrates, Mênon tem dificuldades para acompanhar a argumentação do filósofo (cf. BLUCK, 1961, p. 124-125). A baixa moral de Mênon, subjacente no diálogo, cujo subtítulo é, em algumas edições, “Sobre a virtude”, traz uma ironia especialmente importante, pois coloca um indivíduo peculiarmente mau-caráter como Mênon para conversar com um filósofo como Sócrates sobre a virtude. Essa cena deturparia qualquer tentativa de aprender algo sobre a virtude em um diálogo que tenha como interlocutor principal alguém como Mênon.¹⁴ O tema moral da virtude é, nesse

¹³ “Plato could not have found a more appropriate respondent for Socrates in this discussion of the nature of ἀρετή. There was no need to enlarge here on the worst side of Meno’s character, about which most of Plato’s readers would know; and to have done so would have made impossible the gentle irony in which the Platonic Socrates excels.” (BLUCK, 1961, p. 125).

¹⁴ “In short, had we been a part of Plato’s ancient audience, we would not seek to understand virtue by reading the *Meno* any more than we would now seek to understand virtue by reading a dialogue between some contemporary villain – Bashar al-Assad or George Bush – and a philosopher like Socrates” (NAILS, 2016, p. 300).

sentido, visto apenas como um mote para a discussão matemática e epistemológica desenvolvida a partir da segunda parte do diálogo.

Quanto ao escravo de Mênon, não podemos saber exatamente qual a sua idade, uma vez que a palavra ‘παῖς’ pode denotar tanto crianças como escravos de qualquer idade. É mais comum, porém, imaginarmos que se trate de um escravo jovem. Ele é convocado por Sócrates para tratar de um problema geométrico a fim de ilustrar ou demonstrar a ocorrência da rememoração (82b5-85b7). Antes de participar da conversa, o escravo confirma falar grego, sendo essa a única exigência para que participe da demonstração. Desse modo, o escravo é tido como um símbolo ou arquétipo da pessoa sem instrução oficial, que é capaz de rememorar conteúdos geométricos mesmo sem ter tido nenhuma iniciação na matemática. Sua figura é utilizada, supostamente, para ser considerada como o ônus da prova da universalidade da rememoração diante do impasse para a investigação originado pelo Paradoxo de Mênon, de modo que o escravo é tomado como um exemplo de alguém que pode investigar e descobrir algo mesmo em um estado cognitivo de ausência completa de conhecimento.

ESTRUTURA GERAL DOS TRECHOS RELEVANTES DO DIÁLOGO

A primeira parte do diálogo (70-79a), claramente mais socrática do que platônica, nos mostra Sócrates interrogando o jovem Mênon em busca de uma definição para a ‘virtude’ (ἀρετή) - cristalizando um tema moral caracteristicamente socrático como objeto de investigação. A pergunta inicial de Mênon, “se a virtude pode ser ensinada (διδασκτόν), adquirida por meio do exercício (ἀσκητόν), dada por natureza (φύσει) ou de algum outro modo” (70a1-4), é convertida por Sócrates em uma questão mais primária: “o que é a virtude?”, concebendo que é somente mediante uma resposta para esta última pergunta que se poderá ter uma resposta para a primeira. Trata-se do que ficou conhecido como a *Prioridade da Definição*. Esse princípio, comum nos diálogos iniciais, especialmente no *Laques*, *Eutífron*, *Hípias Maior*, livro I da *República*, e *Lísis*,¹⁵ estabelece que o conhecimento de “o que é?” (τί ἐστί) certa virtude - ou a virtude - é prioritário e necessário para que se saiba qualquer coisa acerca desta - ou da - virtude,¹⁶ tal como saber se alguém a possui ou saber

¹⁵ Discutiremos *en passant* como o princípio é abordado em alguns desses diálogos.

¹⁶ Trata-se da distinção entre as propriedades essenciais, próprias do objeto da pergunta “o que é” (τί ἐστί) e as propriedades não-essenciais ou acidentais, próprias da pergunta pelo “como” ou qual “qualidade” (ποιοῦν) algo possui. Nesse sentido, no *Mênon*, há uma anterioridade da pergunta “o que é?” sobre a pergunta pelo

qualquer qualidade ou característica (ποιον) dela. No *Mênon*, este princípio não só é advogado de maneira mais clara e consolidada do que em outras obras, como o *Lísis*, *Laques* e o *Eutífron*, mas também sua manutenção e defesa por parte de Sócrates têm consequências profundas no decorrer do diálogo – pois o paradoxo levantado por Mênon questiona, entre outras coisas, a plausibilidade desse mesmo princípio. Afinal, o que faz Sócrates sustentar condições tão exigentes para a investigação?

Mênon tenta por três vezes, sem sucesso, responder a pergunta “o que é a virtude?”, falhando em alcançar os requisitos socráticos para a definição. A falha de Mênon em definir a virtude indica o fim da primeira parte do diálogo. No início da segunda parte (79a até o fim), Mênon expõe sua *aporia*. Rechaçando o *elenchus* socrático, Mênon acusa o filósofo de ser como uma ‘raia elétrica’, assume estar num estado de ignorância aparentemente similar ao de Sócrates e, logo em seguida, expõe o seu paradoxo (80d5-e), que problematiza a possibilidade da investigação e do aprendizado numa situação de ausência completa de conhecimento. Logo em seguida, Sócrates chama o argumento de “erístico” e propõe uma reformulação no formato de um dilema construtivo, que conclui pela impossibilidade da investigação em uma perspectiva *tudo-ou-nada* de conhecimento. Como resposta ao paradoxo, Sócrates expõe, pela primeira vez na obra de Platão, a célebre Doutrina ou Teoria da Rememoração (ἀναμνήσις), segundo a qual a alma é imortal e conhecedora de todas as coisas. A Teoria advoga, resumidamente, que toda a investigação e aprendizado é uma rememoração de coisas que a alma já contemplou. Essa Teoria é introduzida precisamente com o intuito de resolver o paradoxo apresentado pelo interlocutor.¹⁷

Após atender ao pedido de Mênon para mostrar de algum modo como ocorre a rememoração (ἀναμνήσις), Sócrates chama um escravo do jovem tessálio para tratar com ele de um problema geométrico, a fim de “demonstrar” ou “ilustrar” (ἐπιδείξωμαι) o fenômeno da rememoração. O objetivo da demonstração ou ilustração é mostrar que nada está sendo ensinado, mas que o escravo vai rememorando pouco a pouco, por si mesmo. Sócrates inicia traçando alguns quadrados na areia e faz uma série de perguntas ao escravo sobre as imagens. No meio da demonstração, quando o escravo anuncia sua *aporia* sobre a questão geométrica,

“como?”. A noção própria de ‘anterioridade’ do Princípio da *Prioridade da Definição* será tratado no Capítulo 1. Trata-se da primeira ocorrência na História da Filosofia de uma distinção ontológica entre os atributos essenciais e os atributos acidentais ou não essenciais de um objeto.

¹⁷ Contudo, um dos fatores preliminares que problematizam essa solução é o de que essa Teoria não se liga explicitamente às chamadas Formas ou Ideias, de modo que não há referência alguma a esse tipo de entidade, tal como acontece nos diálogos *Fédon* e *Fedro*. Esse detalhe, entre outros, dão suporte à questão de se a Rememoração tem realmente o propósito de resolver o paradoxo de Mênon. Iremos explorar o assunto no capítulo 3. Ver mais em SCOTT, 2006, p. 79-83.

Sócrates faz alguns comentários paralelos com Mênon, a fim de elucidar os passos da rememoração. Nesse contexto, o filósofo responde explicitamente à acusação da *raia*, dizendo que o escravo, ao chegar em *aporia* e logo depois reconhecer sua ignorância sobre a questão geométrica, está melhor, e não pior do que antes, pois antes o escravo achava que sabia a resposta, mas, de fato, não sabia. Depois de ter passado pelo exame socrático, o escravo finalmente reconhece que não sabe, e assim seu estado cognitivo é melhorado, e não piorado, como suspeitava a acusação da *raia*, já que o escravo passa a perceber a falsidade de suas crenças.

Após guiar o escravo até a resposta correta à questão geométrica, o filósofo pergunta a Mênon se as crenças (δόξαι) que o escravo deu como resposta vieram dele mesmo ou de outra pessoa, de modo que Mênon concorda que estavam nele. Em seguida, Sócrates afirma que mesmo naquele que não sabe, tomando como exemplo o escravo, existem crenças verdadeiras (ἀληθεῖς δόξαι) a respeito das coisas que não se sabe, de modo que essas mesmas crenças podem vir a se tornar conhecimento (ἐπιστήμη), caso o escravo continue em um processo de questionamento sobre o assunto muitas vezes e em várias ocasiões. Essas afirmações constituem, como veremos, o *esqueleto da resposta* de Platão ao paradoxo de Mênon. Ao longo da exposição, Sócrates parece privilegiar uma noção de conhecimento e aprendizado que se relaciona intimamente com o processo de questionamento, sendo a rememoração um processo de aprender que se distingue do aprender e ensinar sofístico, baseada na mera transmissão de informação, mas alcançado mediante um exame de consistência das próprias crenças, em que o questionamento assume um papel central.

Ao tomar o escravo de Mênon como ilustração ou demonstração da rememoração, Sócrates mostra que não é por não saber nada sobre algo que não se pode e deve investigar sobre esse algo. Afinal, mesmo que ao fim de sua argumentação acerca da rememoração Sócrates explicita não ter segurança ou certeza de alguns pontos do argumento, ele afirma acreditar “que é preciso procurar as coisas que não se sabem”, pois isso nos faria mais corajosos e menos preguiçosos (86b6-c2), endereçando o cerne da problemática do paradoxo, que é a impossibilidade da investigação em um estado de ausência completa de conhecimento. Nesse sentido, um dos objetivos da passagem é o de mostrar que o caso do escravo é análogo ao caso de Mênon, pois ambos não sabem aquilo que procuram, e ainda assim devem conseguir investigar sobre tais coisas. Mesmo em um estado de ausência completa de conhecimento, é possível investigar mediante a posse de crenças verdadeiras, que podem vir a se tornar conhecimento caso se mantenha em um processo contínuo de questionamento e revisão dessas crenças.

Por fim, logo após o argumento da rememoração (ἀναμνήσις), Sócrates propõe a Mênon que eles retomem a investigação acerca da essência (οὐσία) da virtude, i.e., acerca de “o que é?” (τί ἐστί) a virtude. Como resposta, Mênon retoma a sua pergunta de abertura, propondo que eles investiguem, ao invés, se a virtude é ou não ensinável. Deixando em suspenso a investigação sobre a essência da virtude, Sócrates propõe analisar se ela pode ser ensinada (ποιον), seguindo o método das hipóteses, espelhando-se no modo de proceder dos "geômetras". Esse método ou técnica aparece também no *Fédon* e na *República*, diálogos considerados do período intermediário da obra platônica.¹⁸ Com efeito, a aparição e uso do método das hipóteses no *Mênon* (cf. 86c-87c)¹⁹ parece representar um abandono, por parte de Platão, da chamada *Prioridade da Definição*, segundo a qual, para saber qualquer qualidade, propriedade ou característica de x , é preciso saber a definição de x , ou seja, “o que é?” (τί ἐστί) x . Isso sinalizaria um distanciamento por parte de Platão de uma abordagem mais socrática, que é explorada na primeira parte do diálogo.²⁰ De fato, deixando de lado a busca por uma resposta à pergunta “o que é?” (τί ἐστί) a virtude, o filósofo parte para investigar, cedendo à preocupação de Mênon, “como” (ποιον) a virtude é, ou melhor, se a virtude possui ou não a propriedade/qualidade de ser ensinável. Ao fazer uma conexão temática entre a geometria e a ética, Platão extrapola o interesse mais propriamente socrático pela ética e parece introduzir um método filosófico alternativo ao socrático, que é explorado em diálogos posteriores, como a *República* e o *Fédon*. No entanto, ao fim eminentemente aporético do diálogo *Mênon*, Sócrates retoma a *Prioridade da Definição*, dizendo que os participantes do debate somente saberão qual é o verdadeiro modo pelo qual a virtude é adquirida caso investiguem o que é a virtude por si mesma (cf. 100b).

¹⁸ Fine (2014) argumenta que a introdução ao método das hipóteses é o momento mais controverso do diálogo *Mênon*.

¹⁹ Sobre o “método das hipóteses” ou “técnica hipotética” e sua utilização no *Mênon*, ver BENSON, 2003 e MENN, 2002.

²⁰ “(...) em diálogos posteriores, a Suposição Intelectualista, como expressa anteriormente, não tem mais nenhum papel. (Não é que não haja mais pedidos de definição, mas é abandonada a sugestão que, na ausência de uma definição, nada se pode dizer a respeito.) E com isso é abandonada a outra novidade a que devemos prestar atenção: o abandono da Suposição Intelectualista traz consigo um método de lidar com questões não definicionais como a de saber se a excelência pode ser ensinada, o “Método da Hipótese”, do qual Sócrates fornece agora uma descrição sumária e bem obscura (86e1-87b2). (DANCY, 2011, p. 133-134). Cremos que não se trata de um abandono, mas apenas de uma “suspensão”, uma vez que o *Princípio* é retomado ao fim e ao cabo do diálogo.

OBJETIVOS DOS CAPÍTULOS DESTA DISSERTAÇÃO

No primeiro capítulo, analisamos a primeira parte do diálogo *Mênon*, em que Sócrates examina o conhecimento de seu interlocutor principal a respeito da questão “o que é a virtude?”. Nesse contexto, oferecemos uma abordagem da *Prioridade da Definição* e sua legitimidade e importância dentro da investigação socrática. Trata-se de uma compreensão epistêmica da *Prioridade* da pergunta “o que é?” (τί ἐστί) sobre a pergunta pelo “como?” ou “qual qualidade?” (ποιον) algo possui, de modo que para saber se a qualidade de “ser ensinável” se aplica à “virtude”, é preciso saber “o que é?” a virtude. Não se trata, assim, de uma prioridade cronológica, mas explicativa, defendendo que o conhecimento de uma determinada propriedade (ποιον) de algo é dependente do conhecimento de outra propriedade (τί) de algo. A fim de elucidar a legitimidade do princípio, observamos que a única concepção de conhecimento (ἐπιστημή) que Sócrates advoga no *Mênon* é a definida em 98a, que envolve um “cálculo da causa” ou “razão explicativa” (αἰτίας λογισμῶ) e que é eminentemente exigente. Entendido desse modo, o princípio é conciliável com as frequentes declarações de ignorância feitas por Sócrates. Afinal, *conhecimento* requer que alguém consiga explicar aquilo que sabe. A *Prioridade da definição* pode ser assim compreendida como a prioridade do conhecimento explicativo e causal (τί, οὐσία, αἰτίας λογισμῶ, 98a) sobre o conhecimento (εἰδῶς) de qualquer qualidade (ποιον) de algo. Em uma palavra: o conhecimento da essência de algo tem prioridade explicativa sobre o conhecimento dos atributos de algo. Assim, a ignorância completa de Sócrates a respeito do que é (τί) a virtude não o permite saber (εἰδῶς) se ela é ou não ensinável (ποιον), mas isso não o impede de investigar. Além de oferecer um conjunto de critérios para uma definição apropriadamente explicativa, Sócrates revela não estar em um estado cognitivo de “vazio mental”, articulando diversas ideias ou crenças sobre a virtude e suas partes. Isso antecipa uma compreensão de assaz importância para o desfecho da refutação das três definições de *Mênon*, que é a acusação da *raia elétrica* e a colocação de um paradoxo.

Ao longo de nossa análise do percurso refutativo de Sócrates com *Mênon*, observamos quais são as características principais da questão socrática “o que é?”. Nessa primeira parte, tida como mais “socrática” do que “platônica”, reconstruímos o que pode ser chamado de “teoria socrática da definição”. Com efeito, o diálogo *Mênon* representa uma síntese dos critérios definicionais expostos nos diálogos iniciais, notadamente no *Laques*, *Eutífron* e *Protágoras*. Elencamos, assim, três critérios principais: o critério unitário, extensional e explicativo. Nesse sentido, uma resposta suficiente à questão socrática “o que é?” deve

cumprir, pelo menos, esses três critérios, ou seja, é preciso que se ofereça uma definição que seja unitária (cf. 72a6-b7), explicativa (cf. 72c-d), e extensionalmente adequada (cf. 73d-74b, 78b-c). No entanto, é notório que o personagem Mênon não foge à regra em relação a outros interlocutores de Sócrates nos diálogos iniciais, percebendo-se sem uma resposta à questão central do diálogo e em um estado de *aporia*. Diferentemente da maioria dos diálogos iniciais, porém, no *Mênon* o interlocutor chega ao estado de *aporia* no fim do primeiro terço da conversa e não nas vias finais.

No segundo capítulo, elucidamos primeiramente a noção de *aporia* e como ela é frequentemente entendida nos diálogos iniciais e de transição. Através da acusação da *raia elétrica*, Mênon supõe que o *elenchus* socrático é prejudicial, pois paralisa quem é refutado, chegando em uma situação de incapacidade e sem qualquer abordagem cognitiva e linguística a respeito de um assunto que achava-se, anteriormente, profundamente sabedor e bom orador. Nesse contexto, constatamos dois objetivos próprios da *aporia* socrática, o purgativo ou catártico e o zetético. Sobre tais sentidos, o diálogo *Mênon* é emblemático para evidenciar o objetivo zetético e não somente purgativo ou negativo da *aporia* socrática. Na acusação da *raia*, Mênon anuncia pela primeira vez no diálogo não ter uma resposta para a pergunta “o que é a virtude?”, repetindo o termo ‘τό παράπαν’ (71b), provavelmente supondo se encontrar um estado de vazio mental sobre a virtude. A resposta imediata de Sócrates a essa acusação já traça as linhas gerais de sua visão sobre o efeito da *raia*. Assim como a *mosca* da *Apologia* (30e), a *raia* não é prejudicial, mas benéfica, uma vez que o *elenchus* é um processo que auxilia na descoberta da falsidade das próprias crenças. O *elenchus*, assim entendido, é fundamental para retirar a pretensão de conhecimento do interlocutor e auxiliá-lo a reconhecer a falsidade de suas crenças, estando em um estado cognitivo melhorado para poder melhor investigar e conhecer. Afinal, na demonstração da rememoração de Sócrates com o escravo de Mênon, o filósofo evidencia que, ao deixar o escravo em *aporia*, seu estado cognitivo é melhorado e não piorado, pois antes o escravo achava que sabia o que não sabia, e depois reconhece, ou ao menos tem alguma crença, de que não sabe. Além de tornar claro o aspecto *zetético* da *aporia*, uma vez que a *aporia* do escravo diz respeito não só a um estado “catártico” de perplexidade mas a um problema geométrico particular, Sócrates mostra que reconhecer a própria ignorância não é somente importante, mas necessário para que alguém busque pelo conhecimento. Afinal, é só quando alguém percebe a falsidade de suas crenças que se pode buscar pela verdade acerca dessas crenças.

Em um segundo momento, abordamos o caráter realmente paradoxal das três questões colocadas por Mênon e qual é a natureza de seu equívoco. Nesse sentido, traçamos algumas interpretações alternativas sobre o cerne da problemática colocada por Mênon. De modo geral, Mênon coloca suas três questões por não entender a extensão da ignorância socrática. Porém, não é só isso, o problema colocado reverbera também um comportamento argumentativo tipicamente sofisticado-erístico. O paradoxo é colocado tanto por uma certa desconfiança com relação ao valor da investigação proposta por Sócrates, como também por uma certa dúvida quanto à possibilidade real de atingir ou cumprir os requisitos socráticos para a definição. Mais diretamente, entretanto, Mênon baseia as suas três questões em uma suposição equivocada a respeito dos resultados e princípios do método socrático. Em sua visão, se Sócrates está em um estado de vazio mental, então a investigação é impossível. Portanto, diante da complexidade de interpretações acerca da real natureza das questões de Mênon, vemos que ele coloca tanto um problema de ordem moral ou exortativa, uma vez que Mênon não é nada cooperativo e descrê da possibilidade de sucesso da investigação socrática, como também coloca um problema de ordem epistemológica, já que, se alguém se encontra em um estado cognitivo de vazio mental a respeito de algo, não há como iniciar uma investigação a respeito desse algo.

Ao analisarmos a reformulação de Sócrates das três questões de Mênon por meio de um dilema construtivo, observamos quais são as suas diferenças e as semelhanças com relação ao paradoxo original proposto por Mênon. Como um dilema construtivo, essa reformulação refina e amplia a dimensão paradoxal das três questões de Mênon sob uma perspectiva *tudo-ou-nada* de conhecimento. Em formato distinto, a reformulação de Sócrates mantém a preocupação, claramente presente nas três questões de Mênon, acerca de como alguém pode investigar e descobrir algo em um estado cognitivo de ausência completa (*τό παραπαν*) de conhecimento a respeito de algo. Argumentamos que há uma continuidade notável entre as versões de Sócrates e de Mênon, de modo que Sócrates não altera substancialmente a natureza do problema colocado por seu interlocutor. Por fim, abordamos uma interpretação do paradoxo que foge ao diagnóstico de um ‘vazio mental’, aparentemente suposto nas questões de Mênon. Nessa visão, Mênon coloca um problema mais específico, em que se exige uma certa necessidade metodológica de se ter uma abordagem da questão sobre significado de algo para investigar a questão sobre a essência de algo. Sócrates teria esboçado essa distinção, a saber, entre a questão da essência e do significado, na passagem dos paradigmas definicionais de cor e figura, mas não teria mantido nem se comprometido com

ela em sua reformulação e resposta ao paradoxo. Pretendemos mostrar, assim, que o fato de Sócrates não ter mantido a distinção entre a questão da essência e da significação se deve a um interesse tão somente pela questão da essência. Admitimos, entretanto, que a exigência por um conteúdo cognitivo específico, e não somente um estado cognitivo, pode ser também parte da preocupação expressa pelas três questões de Mênon, de modo que Sócrates visa também se direcionar a esse problema, apesar de não ter mantido uma distinção clara entre a questão da significação e da essência.

No terceiro e último capítulo, analisamos a passagem da Teoria da Rememoração para observar o seu valor de resposta à problemática colocada pelo paradoxo e pelo dilema de Sócrates. Nesse sentido, vemos que a resposta de Platão ao problema se divide em três estágios ou etapas: i) a apresentação inicial da doutrina da rememoração, ii) a demonstração geométrica com o escravo de Mênon e a iii) a descrição final da doutrina da rememoração. Em um primeiro momento, além de questionarmos o valor de resposta da Teoria diante do paradoxo, analisamos a afirmação de Sócrates em sua descrição inicial de que “o procurar e o aprender são, no seu total, uma rememoração” (81d4-5). Ao introduzir a ideia da imortalidade e transmigração das almas, Sócrates parece delimitar um determinado tipo de “investigação” e “aprendizado” como rememoração, uma vez que assim como nem toda investigação resulta em aprendizado, assim também podemos aprender determinadas coisas de modos distintos. Dessa maneira, vemos que ao delimitar a investigação e aprendizado como rememoração, Sócrates e Platão privilegiam um determinado tipo de conhecimento: o conhecimento explicativo, *a priori*. Em um segundo momento, analisamos o exame realizado com o escravo, proposta como “demonstração” da Teoria inicialmente descrita e fortemente recomendada por Sócrates. Nesse contexto, observamos que Sócrates responde integralmente tanto as três questões de Mênon como o seu dilema, uma vez que ao tomar a demonstração geométrica como um espelho da investigação até então realizada com Mênon, Sócrates situa um modo pelo qual mesmo ‘não sabendo algo’ é possível investigar algo. Sugerimos, nesse contexto, o *esqueleto de resposta* ao paradoxo, que situa uma espécie de compreensão parcial ou estado cognitivo adequado para especificar o alvo de uma investigação, que fica aquém de conhecimento.

Por fim, analisamos o terceiro estágio de resposta ao paradoxo: a descrição final da Teoria da Rememoração, em que Sócrates se aprofunda em seu comprometimento com a Teoria e em sua relação com a demonstração geométrica. Nesse contexto, constatamos

algumas pressuposições epistemológicas bastante fortes e radicais de Platão. Essas pressuposições envolvem, por exemplo, a afirmação de que possuímos, de algum modo, conhecimentos, verdades e crenças verdadeiras desde o momento em que nascemos, dada a imortalidade e transmigração das almas. Assim como no *Fédon* (75d-76b), no *Mênon* (85d6-7) a noção de rememoração (ἀναμνήσις) é tomada como o processo de “recuperar” (ἀναλαβεῖν) conhecimentos adquiridos em uma vida anterior, vivida supostamente em um estado desencarnado. No entanto, em ambos os diálogos, fica indecisa a questão sobre se esquecemos “completamente” ou não no momento em que nascemos aquilo que conhecíamos anteriormente. Essa indecisão nos faz duvidar se Platão está realmente postulando um inatismo, ou se afinal ele propõe, ao invés, um pré-natalismo. Para explorarmos a questão, definimos o *inatismo de condição*, que é a interpretação padrão para o tipo de inatismo que Platão se compromete no *Mênon*, o *pré-natalismo* de Fine e o *inatismo de conteúdo*. Comparamos, em seguida, como cada visão lida com as tensões gerais da passagem decisiva para a evidência de um comprometimento com um inatismo, que envolve a demonstração geométrica e a descrição final da Teoria da Rememoração. Nesse sentido, constatamos que o pré-natalismo e o inatismo de condição são insuficientes para resolver as tensões gerais da passagem, de modo que o inatismo de conteúdo, além de resolver tais tensões, oferece uma resposta sólida a uma nuance de interpretação do Paradoxo de Mênon, que é, certamente, a motivação principal para a apresentação de um inatismo por parte de Platão.

Capítulo 1: O que é a virtude (τί ἐστὶ ἡ ἀρετή;)?

1.1. Abertura: a virtude (ἀρετή) é ensinável?

O tema da virtude (ἀρετή) está amplamente presente nos diálogos iniciais de Platão. Apesar de ser central em diálogos como o *Primeiro Alcibíades*, *Eutidemo*, *Laques* e *Protágoras*, o *Mênon* é o único diálogo em que o debate sobre a aquisição da virtude se estende praticamente do início ao fim (cf. SCOTT, 2006, p. 15). No *Protágoras*, a discussão é mobilizada, inicialmente, pela *aporia* de Sócrates a respeito da possibilidade de ensino da virtude. No *Laques*, a virtude particular da coragem se torna alvo da questão socrática “o que é?” (τί ἐστὶ) após Laques e Nícias questionarem se devem ou não colocar os seus filhos para aprender a *hoplomaquia*, uma espécie de luta com armas que prepara os jovens para a guerra. No *Êutifron*, diante de um interlocutor que se diz adivinho e está em uma situação complexa por ter acusado criminalmente seu próprio pai por homicídio, Sócrates escolhe a virtude da piedade como objeto de discussão. No *Mênon*, o tema da virtude é apressadamente introduzido por uma questão profunda por parte do interlocutor:

“MEN. Podes dizer-me, Sócrates: a virtude [ἀρετή] é coisa que se ensina [διδακτόν]? Ou não é coisa que se ensina mas que se adquire pelo exercício [ἀσκητόν]? Ou nem coisa que se adquire pelo exercício nem coisa que se aprende, mas algo que advém aos homens por natureza [φύσει] ou por alguma outra maneira?” (70a1-4).²¹

A pergunta de abertura do *Mênon* se destaca em relação aos outros diálogos de Platão em dois sentidos. Primeiro pelo fato de ser o personagem Mênon quem coloca a questão, e não Sócrates. As perguntas de teor filosófico são, em larga medida, feitas frequentemente por Sócrates ao longo dos diálogos e não por seus interlocutores. De fato, como afirma Raphael Woolf, “O *Mênon* é a única obra platônica que começa com um participante fazendo uma pergunta filosófica substancial” (2015, p. 365). O segundo sentido é a falta de um prólogo ou contextualização dramática que preceda a discussão filosófica. Normalmente, antes de Sócrates e seus interlocutores se engajarem na discussão de algum assunto, costuma-se caracterizar alguns aspectos do ambiente, dos personagens e da motivação da conversa. No *Mênon*, porém, a questão é colocada logo nas primeiras linhas do diálogo, sem qualquer contextualização anterior.²²

²¹ Todas as citações do diálogo *Mênon* seguem a tradução de Maura Iglesias (2015), exceto quando indicado.

²² Richard Kraut descreve com precisão essa característica geral dos diálogos: “(..) muitas vezes eles começam com uma descrição do cenário da discussão — uma visita a uma prisão, à casa de um homem rico, uma

A questão sobre a natureza e a possibilidade de ensino da virtude (ἀρετή), como observa Nehamas (1985, p. 2), era bastante urgente e recorrente nas especulações gerais da Grécia antiga. Porém, não era de comum acordo o que, exatamente, constituía a natureza da virtude.²³ O motivo desse desacordo se deve, muito provavelmente, à abrangência do significado e sentido de virtude (ἀρετή). Passível de ser traduzida também como “excelência”, ἀρετή denota não somente uma qualidade própria dos seres humanos, mas também de outros seres vivos e inanimados. Na *República* (353b-d), por exemplo, se discute sobre a ἀρετή de instrumentos e de animais. Para os gregos, além de ser equivalente ao termo ‘bom’ (ἀγαθός)²⁴, a noção de virtude (ἀρετή) está intimamente ligada à noção de função (ἐργόν). Nesse sentido geral, ἀρετή se aplica a qualquer coisa, seja animal ou ser inanimado que desempenhe bem ou excelentemente a sua função.

Mas há nessa noção ampla de ‘virtude’ alguns problemas claros para a sua delimitação como um assunto moral propriamente dito. Por um lado, uma faca, foice ou martelo poderia de fato possuir a virtude de cortar, carpir e martelar bem; por outro lado, certamente não poderiam possuir coragem, amizade, justiça ou piedade. Outrossim, Sócrates parece aceitar a aplicação funcional da virtude. No *Górgias*, cujo tema central é a retórica (ῥητορικὴν), um dos momentos da discussão entre Sócrates e o sofista Górgias ressoa uma noção igualmente ampla do conceito ‘virtude’. Em 506d4-8, Sócrates mantém a atribuição de virtude para além dos seres humanos, assimilando a virtude da alma com a do corpo (σώματος), do artefato (σκεύους) e a de qualquer ser vivente (ζῶου παντός), cuja maneira de advir de maneira bela é por meio do ‘arranjo’ e ‘correção’, ampliando o domínio de aplicação do conceito “virtude” não só para artefatos, mas para o corpo e qualquer ser vivente. Semelhantemente, na *República* (353d3-e1), Sócrates relaciona a função da audição e da visão com a função da alma, que só exercerá bem a sua função caso esteja provido de sua virtude própria (ἀρετή),

celebração com bebidas, um festival religioso, uma visita ao ginásio, um passeio fora dos muros da cidade, uma longa caminhada em um dia quente” (The Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2017). Apesar da falta de um prólogo representar uma aparente característica que aproxima o *Mênnon* dos diálogos iniciais, pode-se observar a resposta subsequente de Sócrates como uma breve caracterização contextual, que exerce o papel de prólogo. Ver mais em SCOTT, 2006, p. 11.

²³ Como nota Scott, as opções colocadas por *Mênnon* encontram respaldo em autores como Píndaro (518-437 a.C), que “manteve a natureza (φύσις) como a única origem da virtude” e Demócrito, que, por outro lado, sugeriu a prática ou exercício (ἀσκητόν) como a única via (cf. 2006, p. 16).

²⁴ “For Socrates, there is a very tight connection between good and virtue, which he treats as uncontroversial. This connection can be brought out by translating *arête* as ‘excellence’ instead of ‘virtue’. In fact, there are good reasons to think that in Attic Greek *arête* functions as the abstract noun that corresponds to the adjective that means good, ‘agathos’, so you could also translate it ‘goodness’. Virtue, i.e., excellence or goodness, is that by which we are good. They are so tightly linked that knowledge of one goes along with knowledge of the other” (EBREY, 2017, p. 7).

concebendo, aparentemente, que um homem bom tem uma excelência quando faz bem sua atividade característica da vida (cf. IRWIN, 1995, p. 14).

A virtude de artefatos reside em “exercer” virtuosamente o *motivo* de sua fabricação, aquilo que lhe é próprio (cf. IRWIN, 1995, p. 14). Mas o ser humano, diferentemente de artefatos, não foi designado com um motivo específico ou próprio. Quem decide acerca de que cada ser humano quer fazer bem ou virtuosamente é cada ser humano em particular. Portanto, para o ser humano, a noção de virtude como função (ἐργόν) vai ao encontro de quais são seus interesses. Afinal, o que seria a função do ser humano senão aquilo que lhe interessa e que deseja realizar bem? Nessa visão, porém, dificilmente poderíamos formar um todo de virtudes como virtudes *morais* propriamente ditas, uma vez que cada virtude particular dependeria do interesse e expectativa de cada agente. Haveria, assim, certas virtudes que cairiam fora do domínio da moralidade, pois ser virtuoso não envolveria necessariamente ser corajoso, temperante ou justo, mas poderia envolver ser bom capitão, presidente, marceneiro, guerreiro ou mesmo um bom ladrão.

Um pano de fundo para algumas discussões morais presentes nos diálogos de Platão é a visão homérica. A própria relação que a virtude mantém com a noção de função (ἐργόν) é derivada, em parte, da visão de Homero.²⁵ De um modo geral, o ἀγαθός homérico detém as qualidades próprias do aristocrata e do guerreiro. Essas qualidades, porém, não precisam estar inteiramente contidas em um homem para que ele possa ser considerado ‘bom’ (ἀγαθός). Sabedoria, coragem, bravura ou riqueza são qualidades que estão distribuídas nos vários heróis homéricos. Em alguns, falta a sabedoria (como Aquiles e Agamêmnon), em outros a coragem (como Páris), mas todos podem ser igualmente considerados ‘bons’ (ἀγαθός) (cf. IRWIN, 1995, p. 14-15). Havia, assim, uma relação que a noção de virtude e de bondade mantinha com a aparência de determinados indivíduos de acordo com seus empreendimentos específicos. Um capitão, oficial ou guerreiro era virtuoso e bom quando exercia a função de seu cargo de modo exitoso e suficiente. Mais do que isso, quando se sobressaía diante de seus pares e era reconhecido por eles.²⁶

Com as profundas transformações sociais, políticas e religiosas ocorridas na Grécia ao longo dos séculos VII-V a.C, houve uma sensível mudança na noção que os gregos tinham da

²⁵ Em Homero, as palavras ‘virtude’ (ἀρετή) e ‘bom’ (ἀγαθός) denotam a bravura, o êxito, o sucesso de alguém ou algo em seu empreendimento. “Ser ‘virtuoso’ e ser ‘bom’ significa para Homero ser de modo perfeito aquilo que se é e que se poderia ser” (SNELL, 2012, p. 168).

²⁶ “O herói é admirado, primariamente, por seus pares, que naturalmente valorizam alguma ação de cooperação, mas valorizam primariamente a exibição e a busca por honra, saúde e justiça, independente de se suas ações beneficiam o agente ou outras pessoas” (IRWIN, 1995, p.16).

virtude. Sobretudo pelo surgimento da democracia, alguns valores morais próprios da sociedade grega passaram a ser reavaliados. Como salienta Snell, “a crise do ordenamento social é, ao mesmo tempo, crise do ideal, e, por conseguinte, da moral” (2012, p. 178). Nesse sentido, uma noção de responsabilidade humana começa a ser colocada em questão. Para Homero, com efeito, não havia lugar para essa noção. Qualquer ato inesperado por parte de alguma pessoa era explicado através de alguma divindade.²⁷ No enalço da tragédia ática, Sócrates, em suas reflexões morais, inaugura uma nova compreensão da ação humana. Ele representa, nesse sentido, “uma virada no pensamento moral clássico-arcaico para o pós-clássico-helenístico” (SNELL, 2012, p. 186). Diferentemente de seus predecessores, Sócrates não toma o caráter ‘bom’ ou ‘mau’ das ações já realizadas, mas mira a decisão interna que precede a ação.²⁸ Isso se deve à perspectiva socrática segundo a qual virtude (ἀρετή) é conhecimento (ἐπιστημή). A questão sobre o bem, própria da discussão moral, passa, então, a desconsiderar o bem particular e a buscar o bem universal. Sócrates transforma a busca pelo bem na busca pelo ‘conceito’ do bem, assim como transforma a questão do herói trágico ‘o que devo fazer?’ na questão filosófica ‘o que é a virtude?’ (cf. SNELL, 2012, p. 193).

A inovação mais significativa de Sócrates com relação à moral é justamente a ligação do bem e da virtude com o conhecimento, de modo que aquele que sabe o que é o bem, age necessariamente de acordo com o bem. Se ele se destaca diante de seus predecessores não é por fundamentar uma noção unitária da “vontade” ou de “responsabilidade”, mas por relacionar a virtude com o conhecimento, entendido não somente de modo teórico, mas de modo prático. Com efeito, a palavra *episteme* é utilizada por Sócrates como denotando não somente um “saber” mas um “saber e poder”. Desse modo, para Sócrates, “assim como o marceneiro deve saber o que é uma boa mesa antes de poder construir a sua mesa, assim também o homem deve antes saber o que é o “bom” para poder agir bem.” (SNELL, 2001, p. 190).²⁹ O corolário negativo dessa tese é a de que ninguém age mal sabendo o que é o bem,

²⁷ “Toda vez que o homem faz ou diz algo a mais do que deveria esperar, Homero, para explicar o fato, atribui-o à intervenção de um deus. É o verdadeiro e autêntico ato da decisão humano que Homero ignora.” (SNELL, 2012, p. 20).

²⁸ “Sócrates liga-se, assim, à tragédia ática, que foi a primeira a interpretar a ação sob o ponto de vista da decisão interna, e na qual surgiu a consciência da livre ação. Essa é também a tendência de Sócrates: o homem deve agir em plena consciência e independência; que é o mesmo que dizer: deve esforçar-se por encontrar o bem” (SNELL, 2012, p. 186).

²⁹ Uma visão preliminar da tese moral socrática é a de que ‘virtude’ (ἀρετή) possui uma extensão que inclui justiça, coragem, moderação, piedade, sabedoria, etc. Sócrates defende que há uma unidade que perpassa as várias virtudes existentes. Trata-se da visão, advogada nos diálogos socráticos, da *Unidade das Virtudes* (PENNER, 2013, p. 159-160). Os dois principais diálogos em que essa tese é explorada são o *Protágoras* e o *Laques*. Em qualquer abordagem da *Unidade das Virtudes* é preciso pressupor que uma pessoa é moderada se e somente se é corajosa, sábia, justa e pia; do mesmo modo, uma pessoa é corajosa se e somente se

de modo que todo ato danoso ou prejudicial é fruto da ignorância. Vale antecipar que Sócrates se utiliza justamente dessa tese na refutação da terceira definição da virtude oferecida por Mênon.

No contexto histórico grego de mudança de regime político para a democracia, surgiram várias questões, entre os cidadãos, acerca de quais seriam as qualificações necessárias para o exercício da política, já que a participação política da sociedade grega se ampliou. A urgência dessas questões foram atendidas, em grande parte, pelos sofistas, cujo ensino era direcionado para a retórica e a persuasão. Nesse sentido, na visão do personagem Mênon, “virtude” tem um significado voltado ao domínio da política.³⁰ Ser virtuoso, para ele, pressupõe conseguir falar bem e/ou ser bem sucedido politicamente. Os sofistas eram, precisamente, professores itinerantes que davam aulas em troca de dinheiro a fim de tornarem seus alunos bons oradores e bem sucedidos nos tribunais e nas assembléias. Afinal, eles julgavam praticar e ensinar a retórica. A prática dos sofistas é alvo de várias críticas ao longo dos diálogos de Platão. Uma das críticas mais reiteradas centra-se na ideia de que os sofistas não ensinavam propriamente o exercício da política, mas apenas transmitiam discursos prontos para serem decorados e retransmitidos pelos alunos. No *Górgias*, por exemplo, Sócrates faz duras críticas à retórica, ofício do sofista que dá nome ao diálogo, caracterizada não como arte (τέχνη) mas como confinada a “experiência” (ἐμπειρία), e por isso, uma “adulação” (κολακεία) da política. Assim como a culinária é a contraparte da medicina, na medida em que visa o “deleite e o prazer” (κάρπιός τινος και ἡδονῆς ἀπεργασίας) e não a saúde do corpo, a retórica seria a contraparte da política, enquanto uma mera adulação, que visa o deleite e o prazer, e não o bem-comum de uma *pólis* (cf. 462b-464b).³¹ No *Mênon*,

moderada, sábia, justa e pia. Porém, não há consenso entre os intérpretes acerca do que constitui, exatamente, a ‘unidade’ das várias virtudes distintas, apesar de todas envolverem, de alguma maneira, o conhecimento (ἐπιστημή). No *Protágoras*, Sócrates se propõe a refutar a posição do sofista segundo a qual as virtudes formam um todo assim como partes de um rosto. A dificuldade que se apresenta é justamente a real semelhança entre as várias virtudes distintas, já que se for o caso de as virtudes formarem um todo assim como as partes de um rosto, então não parece haver muita semelhança entre elas, a não ser fazer parte de um todo heterogêneo, uma vez que o nariz, o olho e a boca, apesar de fazerem parte do rosto, não partilham de nenhuma semelhança entre si quanto a função ou capacidade. Com efeito, Protágoras desafia a identidade de algumas virtudes, admitindo que há pessoas que são corajosas mas não são sábias. No *Laques*, a mesma dificuldade surge quando o interlocutor principal não consegue sustentar a visão de que a coragem é “persistência unida a razão”, pois há casos de coragem que não envolvem a razão. Para uma melhor abordagem da *Unidade das Virtudes*, ver DEVEREUX, D. 1992, p. 765-789 e PENNER, T. 2013, pp. 159-168.

³⁰ Para Scott, o que Mênon tem em mente por “virtude” é “a qualidade ou o conjunto de qualidades que fazem alguém um líder bem sucedido” (2006, p. 14).

³¹ “To fill out this picture of teaching and learning, we should turn to a piece of evidence that Aristotle gives us about Gorgias. Like other sophists, he traveled from city to city offering his services for money. He did not claim to teach virtue but specialized in teaching rhetoric (cf. 95c1–4), and his own oratorical skills were both innovative and widely admired. But at the end of his work, *Sophistical Refutations*, Aristotle complains that

Sócrates se depara com um dos discípulos de Górgias emprestando algumas de suas noções acerca da virtude, fracassando em defendê-las mediante ao exame socrático.

A pergunta inicial e abrupta de Mênon prenuncia um contraste a ser traçado entre duas tendências educacionais distintas: a sofística ou erística e a dialética. A sofística parece admitir, pois, que a educação é um processo que se baseia tão somente na transmissão de informação. Nesse sentido, a pergunta de Mênon revela a maneira sofística pela qual ele estava acostumado a aprender e ensinar, esperando uma resposta curta e imediata de Sócrates. Para a sua decepção, o filósofo não procede desse modo, mas encaminha a discussão para a tentativa de desvelar a natureza da virtude. Assim, Mênon encontra um debatedor que defende a noção de que o aprendizado e a educação se dão mediante o diálogo e não via transmissão de informação. A demanda por uma resposta imediata antecipa uma marca importante do retrato caricatural de Mênon, como alguém ansioso, mimado e com tendências tirânicas e autoritárias (cf 75b1, 76a8-c3), já que definirá a virtude como “a capacidade de comandar os outros” (73c9-d1) e exercerá bastante influência sobre os rumos da conversa com Sócrates, que apesar de reconhecer a beleza de Mênon, chega a chamá-lo de “imprudente” (ὕβριστής, 76a9), denunciando a insolência do jovem tessálio perante um idoso como Sócrates (cf. SCOTT, 2006, p. 5-6).³²

As tensões entre o método sofístico, familiar a Mênon, e o método socrático vão pouco a pouco ficando mais explícitas ao longo do diálogo. Deve-se dizer, pois, que a tensão fundamental entre as tendências educacionais da sofística e da dialética está no fato de Sócrates, diferentemente de Mênon e dos sofistas, não julgar saber a natureza da virtude nem se pode ser ensinada. Trata-se da frequente postura de Sócrates, comum nos diálogos iniciais, de negar o papel de professor da virtude, na medida em que ele parece duvidar da possibilidade de que a virtude possa ser ensinada (*Mênon*, 33a-b; *Protágoras* 319a3-b43). Ora, essa postura contrasta, sobretudo, com a postura dos sofistas Górgias, Protágoras, Trasímaco, Pródico, Eutidemo e Dionisodoro, apenas para citar alguns. Uma das

Gorgias never taught his students the principles of his craft, rhetoric – that is, he did not show them how to construct an effective speech from scratch; he merely gave them a collection of speeches or set answers, presumably on topics on which they were likely to be questioned. Aristotle compares him to a cobbler who, instead of teaching his apprentices the fundamentals of the craft, merely gives them several different pairs of shoes to try out on their clients in the hope that one of them will fit. This point resonates throughout the dialogue, especially during the early part: just by memorizing what Gorgias told him, Meno thinks that he has learnt to speak well about virtue – not only in the rhetorical sense, but also in the sense that he has actually gained knowledge of what it is” (SCOTT, 2006, p.12).

³² “SO. Porque não fazes senão ordenar em tua fala, <que é> exatamente aquilo que fazem os belos mimados, tiranizando como tiranizam, enquanto estão na flor da idade; e, ao mesmo tempo, talvez tenha notado a meu respeito que me deixo vencer pelos belos” (*Mênon*, 76b7-c2).

características que os iguala como sofistas é precisamente o fato de se auto-intitularem professores da virtude. Esse detalhe nos mostra que Sócrates tem um desafio educacional pela frente, já que está diante de um interlocutor que não tem familiaridade com o seu tipo de investigação.

1.2. A Prioridade da Definição

Em resposta à profunda pergunta de abertura do diálogo, Sócrates relata a “estiagem de sabedoria” que acomete Atenas e se equipara ao estado cognitivo dos seus conterrâneos. Além de dizer que a sabedoria da cidade emigrou para a Tessália, região onde residia Górgias, Sócrates descreve com precisão e ironia uma característica própria da sofística, familiar a Mênon, dizendo que Górgias “infundiu-vos esse costume de, se alguém fizer uma pergunta, responder sem temor e de maneira magnificamente altiva, como é natural responderem aqueles que sabem” (70b5-c). No início do *Górgias*, Querefonte pergunta a Górgias se é verdade que ele se dispõe a responder qualquer pergunta. O sofista confirma e complementa: “há muitos anos ninguém ainda me propôs uma pergunta nova” (448a1-2).³³ Com efeito, influenciado por essa postura, Mênon assume uma notável confiança em responder à questão socrática “o que é?” (τί ἐστίν) a virtude. Ao fim de seu relato, Sócrates responde diretamente à questão inicial de Mênon, delineando a sua ignorância sobre o assunto.

“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 (καὶ ἑμαυτὸν καταμέμφομαι ὡς οὐκ εἰδὼς περὶ ἀρετῆς τὸ παράπαν). E, quem não sabe o que uma coisa é (τί ἐστίν), como poderia saber que tipo (ὅποιόν) de coisa ela é? Ou te parece ser possível alguém que não conhece absolutamente (τὸ παράπαν) quem é Mênon, esse alguém saber se ele é belo, se é rico e ainda se é nobre, ou se é mesmo o contrário dessas coisas? Parece-te ser isso possível?” (71b1-8).

³³ A imagem de confiança, altivez e prepotência dos sofistas é explorada em diversos diálogos de Platão. No *Eutidemo*, os sofistas Dionisodoro e Eutidemo anunciam: “A virtude, Sócrates, (...) é o que acreditamos ser capazes de transmitir melhor e mais rapidamente que qualquer outro homem.” (273d8-9). Na ocasião, eles são convocados a realizar uma demonstração dessa capacidade, tomando o jovem Clíncias como exemplo. Diante de tal empreitada, Sócrates diz: “Mas o seguinte, dizei-me: será que aquele que já está convencido de que é necessário aprender convosco, somente esse sériéis capazes de tornar um homem bom, ou também aquele que ainda não está convencido, por não acreditar inteiramente que essa coisa, a virtude, seja coisa que se aprenda, ou que vós sejais mestres dela? Dizei lá: um homem assim, é tarefa da mesma arte persuadir tanto de que a virtude é coisa que se ensina, quanto de que vós sois aqueles com os quais se aprenderia melhor?” (274d6-e5).

Ao anunciar ignorância, Sócrates apresenta o chamado princípio da *Prioridade da Definição* (PD)³⁴, segundo o qual, para saber ‘como’ (ποῖόν)³⁵ é X ou qual qualidade X possui, é preciso saber ‘o que é?’ (τί ἐστιν) X. Em outras palavras, Sócrates defende que o conhecimento da definição de algo ou de ‘o que é?’ (τί) algo tem certa prioridade com relação ao conhecimento de ‘como’ (ποῖόν) é algo ou qual qualidade algo possui. É dito que para saber se Mênon é belo, rico ou nobre (ποῖόν) é preciso saber quem é (τίς) Mênon. O mesmo se aplica no caso da virtude: para saber se ela é ensinável ou de que modo se adquire ou se produz (ποῖόν), é preciso saber o que é (τί) a virtude, i. e., sua definição.

Várias aplicações da *Prioridade* estão distribuídas pelos diálogos iniciais.³⁶ No *Eutífron*, Sócrates analisa a questão “o que é a piedade?” para saber se é ou não piedoso o processo que o interlocutor está prestes a impetrar contra o seu próprio pai por homicídio (cf. 4d9-e8, 5c8-d5, 6d6-e7). Na *República*, a questão “o que é a justiça?” é colocada precisamente para saber se a pessoa justa é ou não feliz (354a2-c3). Na conversa introdutória do *Protágoras*, Sócrates indica que, se Hipócrates falhar em saber o que é um sofista, ele falhará em saber se o sofista é bom (312b8-c4). No *Lísis*, o fracasso em descobrir uma resposta à questão “o que é a amizade?” resulta na impossibilidade de afirmar que alguém é realmente um amigo (223b4-8). Assim como no *Hípias Maior*, Sócrates quer saber “o que é o belo?” para saber se algo é bom ou belo (cf. 286c5-d2, 298b11-c2, 304d4-e3).

A pressuposição de que para saber qualquer coisa sobre algo é preciso saber a definição é precisamente o que fundamenta a crítica de Geach, que chama o princípio de “falácia socrática”, assim como fundamenta, em grande medida, o paradoxo levantado pelo personagem Mênon em 80d5-e. Resumidamente, para Geach, o princípio seria falacioso, pois Sócrates estaria defendendo que, para predicar corretamente um termo T, é preciso saber a

³⁴ Alguns intérpretes empregam nomes distintos para este Princípio. Fine (2014) chama de *Prioridade do conhecimento do “o que é”* (PKW: Priority of Knowledge What), enquanto Matthew (2010) chama de *Prioridade definicional*. Dancy (2010) chama de ‘Suposição Intelectualista’, já Geach (1965), “falácia socrática”. Englobamos todas essas e outras abordagens do uso do Princípio sob o nome geral de *Prioridade da Definição*.

³⁵ A tradução de ποῖόν por “como” segue a indicação de Fine (2014) que propõe a tradução, no inglês, por “like”. Por vezes, traduzimos por “qualidade” ou “propriedade” para dar ênfase no sentido da *Prioridade* que é realçar a importância de saber “o que é?” x para saber se x possui certa qualidade ou propriedade. No caso da virtude, para saber se ela detém a qualidade (ποῖόν) de ser ensinável, é preciso saber o que ela é (τί). Entendemos que “como” traz a generalidade própria do modo como a enunciação-ποῖόν é caracterizada no *Mênon*, de maneira contrastada com a enunciação-τί.

³⁶ Podemos situar, ao menos, três asserções comuns da *Prioridade* espalhadas pelos diálogos iniciais. São as seguintes: A primeira é a PD *sobre instâncias*, onde uma definição da virtude é necessária para saber se um indivíduo qualquer é virtuoso (x é F). A segunda é a PD *sobre propriedades não-essenciais*, isto é, que a definição de F é necessária para saber se F possui a qualidade ou propriedade não essencial de G (F é G). A terceira é a PD *sobre as partes de algo*, segundo a qual para saber se a justiça, a piedade ou a moderação são partes da virtude, é preciso saber o que é a virtude como um todo (G é parte de F).

definição de T e que exemplos de T não são úteis para obter seu significado (cf. 1972, p. 32-33). Como consequência de aceitar tal prioridade das definições sobre o conhecimento, “não se pode conhecer um tema ou objeto qualquer sem uma definição dos mesmos e não se pode elucidá-los por meio do estudo de exemplos” (BORGES, 2018, p. 4). A defesa da *Prioridade da Definição*, nesse sentido, parece nos encaminhar para um verdadeiro desastre epistêmico.

Seja qual for o modo de compreender a *Prioridade*, a declaração socrática de ignorância sobre a natureza da virtude, dada a complexidade da questão, é bastante razoável. Mas e quanto ao indivíduo Mênon? Para acomodar a declaração socrática de ignorância a respeito do indivíduo Mênon e a respeito do conceito moral de virtude, várias interpretações distintas do princípio foram concebidas. Gregory Vlastos (1994), por seu lado, argumentou que há um duplo sentido de conhecimento sendo pressuposto na passagem. No caso da profissão de ignorância sobre a virtude, Sócrates estaria pressupondo um sentido forte de conhecimento: o conhecimento próprio ao domínio da moralidade, àquele que Sócrates insiste que não sabe e nunca encontrou alguém que saiba (cf. *Apologia* 19d-20d; *Mênon*, 70c3-4). No caso da reivindicação de ignorância a respeito de Mênon, Sócrates estaria pressupondo um sentido fraco de conhecimento, algo como um mínimo contato ou familiaridade que o permitiria saber se Mênon é belo, rico ou nobre (cf. 1994, p. 55-58).

Aproximadamente, Charles Kahn defendeu que há dois sentidos presentes na afirmação da prioridade epistêmica. O primeiro sentido, que o autor chama de “princípio do senso-comum” reivindica uma noção fraca de conhecimento, “algum tipo mínimo de contato cognitivo ou familiar com o assunto em discussão para saber qualquer outra coisa a respeito” (1996, p. 159), por exemplo, de Mênon. O segundo sentido, que ele chama de “afirmação paradoxal”, reivindicaria uma noção forte de conhecimento, na qual “nós devemos saber as essências das coisas para saber qualquer coisa que seja” (1996, p. 159) a respeito, por exemplo, da virtude. Com efeito, para Kahn, a afirmação forte e paradoxal da prioridade epistêmica é o que fomenta a crítica de Geach e a colocação do paradoxo de Mênon, que analisaremos adiante (cf. 1996, p.161).³⁷

Em uma outra visão, Nehamas (1985) argumenta que a insistência socrática em negar o conhecimento de ‘o que é?’ (τί ἐστιν) a virtude serve, neste primeiro momento, para frear a pergunta abrupta de Mênon. Ao anunciar não saber a natureza da virtude, Sócrates, de maneira irônica, estaria fazendo um ponto filosófico sobre a *Prioridade da Definição*.

³⁷ Kahn observa que o sentido dual da pergunta “o que é?” é a chave para a solução do paradoxo de Mênon. “É contra o pano de fundo dessa dualidade radical e habilmente ocultada da questão “o que é?” que nós podemos entender o status ambíguo do paradoxo de Mênon e a ambivalência da resposta de Sócrates” (1996, p. 160).

Nehamas toma ‘absolutamente’ (τὸ παράπαν) como significando uma negação equivalente à ‘nada’ (οὐδὲ), o que nos conduz a uma imagem de nulidade ou vazio mental, de modo que a analogia com Mênon poderia ser entendida de maneira literal. Isto é, se não se sabe de modo algum quem é Mênon, como se poderia responder qualquer pergunta sobre ele? O argumento do autor para negar que na passagem Sócrates estaria introduzindo ou pressupondo uma distinção técnica entre conhecimento e crença, ou mesmo uma distinção entre conhecimento por familiaridade e por descrição reside na aceitação por parte de Mênon da visão geral apresentada por Sócrates. Se Sócrates estivesse pressupondo algumas dessas distinções, diz Nehamas, Mênon deveria fazer alguma ressalva sobre o ponto colocado pelo filósofo (cf. 1985, p.5).

Como entender, exatamente, o fato de Sócrates anunciar ‘não saber de modo algum o que seja a virtude’ (οὐκ εἰδὼς περὶ ἀρετῆς τὸ παράπαν)? Afinal, há algum grau de sinceridade nas alegações socráticas de ignorância? O uso, escopo e dimensão de ‘τὸ παράπαν’ na alegação de desconhecimento a respeito da virtude é determinante para descobrir qual é a verdadeira extensão de coisas que Sócrates admite não saber. Antecipamos, assim, duas leituras de ‘τὸ παράπαν’. Na primeira, ‘τὸ παράπαν’ significa ‘completamente’ ou ‘de modo algum’. Sócrates estaria admitindo, aparentemente, não ter qualquer rastro em sua mente de ideia, conhecimento ou crença acerca da virtude; ‘τὸ παράπαν’ denotaria, assim, um vazio mental a respeito da virtude. Entretanto, se entendermos o limite da ignorância socrática, podemos ver que o filósofo não está em um vazio mental sobre os temas que investiga, mas admite não saber absolutamente apenas o conhecimento genuíno daquilo que investiga. O limite da ignorância socrática chega apenas até à falta de um conhecimento filosófico e definicional, e não um estado cognitivo de vazio mental. Supondo um estado de vazio mental, não há investigação. Assim, “τὸ παράπαν” passa a se referir não a um vazio mental, mas a uma ausência completa de conhecimento (98a). Nesse sentido, mais adiante no diálogo, vemos que Sócrates estipula estados cognitivos distintos, de modo que seja possível, por exemplo, investigar por meio das crenças verdadeiras, que estão aquém do conhecimento, numa situação de ausência completa e absoluta (τὸ παράπαν) de conhecimento. Em uma segunda leitura, ‘τὸ παράπαν’ significaria ‘as questões em contexto’ de modo que Sócrates estaria dizendo que ‘não sabe as questões em contexto da virtude’. Essa leitura entende que Sócrates não reivindica uma “ausência completa” de conhecimento, mas apenas que não sabe um determinado tipo de conhecimento a respeito da virtude ou um determinado tipo de questões em contexto da virtude.

Essa abordagem nos leva para um ponto decisivo para delimitar a real vulnerabilidade de Sócrates à problemática imposta pelo paradoxo de Mênon. Como analisa Fine (2013, 2014), há algumas interpretações da *Prioridade* que conflitam com a prática refutativa de Sócrates. Como defende Nehamas (1985), o princípio pode significar que ‘se alguém não tem qualquer ideia do que é x – se alguém está em um vazio cognitivo a respeito de x – não se pode ter qualquer ideia sobre x’ (FINE, 2014, p. 32). Contra essa versão, Fine (2014) ressalta que Sócrates não nega possuir ideia ou mesmo crença alguma sobre a virtude - ou sobre Mênon. Se esse fosse o caso, PD conflitaria com a sua prática, uma vez que, ao longo da refutação das definições de Mênon, Sócrates revela ter algumas boas ideias ou crenças sobre o assunto, sugerindo, mais de uma vez, complementar as definições oferecidas por Mênon com alguma virtude específica (cf. 73d2-4, 78d7-e1). No contexto de suas refutações, Sócrates parece reivindicar não somente alguns aspectos formais de como deve ser uma boa definição, mas também algumas visões sobre a virtude e suas partes. Afinal, Sócrates não diz que não tem ideia alguma sobre a virtude, mas que não sabe (εἰδῶς) o que ela é. Como bem nota Fine: “uma coisa é faltar todo o conhecimento do que é algo e outra não ter ideias [ou crenças] sobre o que é algo” (2014, p.33).

Seguindo a argumentação de Fine, não é preciso pressupor nenhuma distinção implícita entre tipos de conhecimento, tampouco uma ironia filosoficamente bem intencionada por parte de Sócrates. O único tipo de conhecimento (ἐπιστήμη) que Sócrates advoga no *Mênon* é aquele cuja definição se encontra em 98a. Trata-se da famosa definição de conhecimento como crença verdadeira amarrada a um “cálculo da causa” ou “razão explicativa” (αἰτίας λογισμῶ).³⁸ Nessa passagem, Sócrates distingue crença ou opinião verdadeira (ὀρθὴ δόξα)³⁹ de conhecimento (ἐπιστήμη), comparando a crença verdadeira com as Estátuas de Dédalo quando não são encadeadas ou amarradas, “sendo belas enquanto permanecem”, mas que pela sua instabilidade, “não tem muito valor”. Nesse sentido, conhecimento é constituído de crenças verdadeiras (ὀρθὴ δόξα) amarradas ou encadeadas (διαφέρει) por um “cálculo da causa” ou “razão explicativa” (αἰτίας λογισμῶ).

Vemos que essa definição de conhecimento baseia-se num aspecto eminentemente explicativo. Alguém que sabe é, naturalmente, alguém que sabe explicar o que sabe. Nesse

³⁸ αἰτίας λογισμῶ pode ser traduzido também por “razão explanativa” ou “explicação racional”. No *Fédon* 102b, a noção de essência (οὐσία) parece ser entendida como aquilo que diz o que uma coisa é, corroborando a noção de conhecimento como eminentemente explicativa. Ver também *Teeteto*, 201d2 onde se discute uma concepção semelhante de conhecimento, que se constitui por crença ou opinião verdadeira acompanhada de explicação racional. Para a discussão de se é possível admitir uma antecipação da visão tradicional de conhecimento como *opinião verdadeira justificada* na definição de conhecimento do *Mênon*, ver FINE, G. 2004.

³⁹ δόξα pode ser traduzida intercambiavelmente por ‘opinião’ ou ‘crença’.

sentido, ao menos no *Mênon*, conhecimento é superior à crença verdadeira justamente pela sua estabilidade e sua capacidade explicativa. Nessa visão, só há conhecimento (ἐπιστήμη, 98a) se alguém “sabe que p é verdadeiro se e somente se acredita que p é verdadeiro; p é verdadeiro; e se pode explicar por que p é verdadeiro”. (FINE, 2014, p. 33). Desse modo, tendo em vista a definição de conhecimento de 98a, Fine encaminha o seguinte entendimento do *Princípio*: “se alguém não sabe o que é x, não pode saber nada sobre x”. Se entendermos que Platão defende uma prioridade do conhecimento tal como exposto em 98a, a enunciação de PD não conflita com a prática socrática, pois apesar de lhe faltar o conhecimento explicativo e causal sobre a virtude, Sócrates demonstra ter várias ideias ou crenças sobre a virtude, além de noções formais sobre definição. Desse modo, Sócrates não está em um vazio mental completo sobre o tema da virtude, mas apenas sobre o conhecimento da definição da virtude, de modo que, segundo PD, esse conhecimento é necessário para ter conhecimento sobre qualquer qualidade ou propriedade não essencial da virtude, como se é ensinável ou adquirida de outro modo. Nesse sentido, podemos afirmar que a frequente negação de conhecimento por parte de Sócrates é, ao menos em parte, sincera e não meramente irônica, como algumas leituras tendem a identificar. Sua profissão frequente de ignorância não conflita mais com a sua prática, uma vez que essa ignorância é específica ao conhecimento da essência do objeto em questão.

A definição preferida por Sócrates é a definição real, aquela que especifica a essência (οὐσία) da coisa a ser definida.⁴⁰ Nesse sentido, alguém poderia objetar que Sócrates estaria advogando a possibilidade de definir indivíduos como *Mênon* e que, portanto, indivíduos possuem uma essência. Que conceitos como a virtude possuem uma essência fica claro ao longo do diálogo. Mas e quanto ao indivíduo *Mênon*? Independentemente do fato de Sócrates estipular essências para indivíduos ou não, é possível compreender a analogia com *Mênon* de maneira assaz aproximada ao caso da virtude. Conforme vimos, a definição de conhecimento de 98a, que subjaz ao estabelecimento de PD (71b), traz a noção de que o conhecimento é eminentemente explicativo. Isso significa, em última instância, que no caso de *Mênon*, saber quem ele é, seja especificando sua essência, seja oferecendo uma noção geral do indivíduo *Mênon*, ajuda a explicar se e como *Mênon* é belo, rico ou nobre. De um modo geral, não há razão para dar muita importância filosófica sobre o exato caso de PD sobre o indivíduo *Mênon*.

⁴⁰ “Se condicionarmos fortemente o conhecimento, e se claramente o distinguirmos da crença, então será razoável que a controvérsia envolvendo a afirmação do conhecimento das propriedades não-essenciais de uma coisa tiver de ser adequadamente enraizada no conhecimento de sua natureza” (FINE, 2015, p. 243).

Como diz Scott (2006, p. 19), ao comparar Mênon e a virtude, Sócrates supõe um cenário análogo em que ele estivesse em ignorância a respeito de Mênon assim como ele está a respeito da virtude, o que não o permitiria saber qualquer qualidade de Mênon. Assim, é somente uma noção de conhecimento, eminentemente forte, que está em jogo na passagem e que se aplica tanto no caso de Mênon como no caso da virtude. Na analogia (71b1-8), vemos que há um abandono de “conhecimentos” que sejam superficiais ou adquiridos por “ouvir falar”. Sócrates não possui o conhecimento (τί) causal, explicativo ou definicional da virtude, o que não o permite saber, com propriedade, qualquer qualidade (ποιον) que seja própria da virtude, como se é ensinável ou adquirida de outra forma. Essa característica se clarifica na assimilação com Mênon, pois como se poderia saber, com propriedade, se ele é belo, rico ou nobre se não se sabe “quem ele é”? Tendo uma noção superficial de Mênon e da virtude, como poderíamos saber, num sentido infalível, estável e explicativo, quais são suas qualidades próprias? É preciso, assim, ‘olhar bem’ a virtude e Mênon para dizer algo, com propriedade, sobre suas qualidades. Há, portanto, somente uma noção de conhecimento em jogo na passagem: o conhecimento explicativo, causal e definicional.

Se a comparação de Mênon com a virtude no estabelecimento de PD for entendida de maneira literal, uma das possibilidades seria a de que Mênon tem uma essência e que o conhecimento dessa essência é necessário para saber se ele é belo, rico ou nobre. Porém, se entendida de maneira analógica, a comparação com Mênon serve apenas ao intento de Sócrates fazer com que seu interlocutor entenda que o conhecimento de um tipo de propriedade (ποιον) depende do conhecimento de um outro tipo de propriedade (τί) (cf. FINE, 2014, p. 36). De maneira geral, não há elementos textuais suficientes que possam fundamentar a afirmação de que indivíduos como Mênon possuem uma essência. Por isso, como indicado anteriormente, não é preciso dar muita importância filosófica sobre o caso exato de PD sobre Mênon, uma vez que Sócrates usa a comparação para fazer uma analogia e ressaltar a anterioridade epistêmica da pergunta “o que é?” sobre a pergunta pelo “como?” ou qual qualidade algo possui.

Como podemos entender, finalmente, o sentido da anterioridade implícita na prioridade da questão “o que é?” (τί) sobre a pergunta pelo “como” (ποιον)? Como observa Fine (2014), não se trata de uma anterioridade ou prioridade cronológica, no sentido em que devemos saber temporalmente *antes* “o que é?” algo para só então vir a saber “como” ou qual qualidade algo possui, mas de uma prioridade epistêmica, no sentido em que o conhecimento próprio do “o que é?” explica “como” ou qual qualidade algo possui. É postulado por Sócrates que uma definição real (τί) da virtude é necessária para saber se a virtude possui a qualidade

de ser ensinável (ποιον) ou não. Segundo Scott (2006, p. 20-21), a *Prioridade da Definição* inaugura uma distinção ontológica, sem precedentes na história da filosofia, entre propriedades essenciais e não-essenciais ou acidentais de um objeto.⁴¹ Uma enunciação própria do “o que é?” (τί), como vimos, diz respeito ao conhecimento explicativo, causal e definicional. Por outro lado, não há uma caracterização muito clara a respeito do que constitui uma enunciação do “como” (ποιον), de modo que toda a enunciação que não é sobre “o que é?” algo pode ser entendida como uma enunciação sobre “como” algo é.

A defesa da *Prioridade* terá, ao longo do *Mênon*, sérias consequências para o método socrático de investigação. Veremos que, ao longo da refutação que Sócrates leva a cabo na primeira parte do diálogo (70a-79e), várias condições definicionais são levantadas para uma resposta satisfatória ou suficiente à pergunta “o que é?”. Tendo em vista que o *Mênon*, como um diálogo transicional, reúne e sintetiza alguns critérios definicionais expostos em diálogos anteriores, pretendemos analisar as propostas de definição de Mênon e as críticas que Sócrates levanta com o intuito de reconstruir o que pode ser chamado de “teoria socrática da definição”. Com efeito, a distinção entre τί e ποιον marca o primeiro momento na história da filosofia em que se distingue entre dois tipos de atributos de um objeto. Entretanto, em Platão, a discussão sobre a definição aparece ainda em *status nascendi*. A palavra “διορισμός”, usada por Aristóteles para se referir à definição não consta em lugar algum na obra de Platão, mas apenas formas de “ὄρος”, que significa “fronteira”, “limite” ou “marca delimitadora”, e “ὀρίζεσθαι”, que significa “demarcar” ou “contornar” (cf. KARASMANIS, 2006, p. 131). Os vários critérios que Sócrates levanta para uma boa resposta à pergunta “o que é” (τί ἐστί) podem ser vistos, ainda assim, como as condições para uma boa definição. Dito isto, é possível observar os seguintes critérios sendo defendidos por Sócrates no *Mênon*, o critério *unitário*: a definição deve oferecer uma única forma (εἰδός) que todas as virtudes possuem (cf. 72c6-d). O critério *extensional*: a definição deve oferecer um *definiens* que seja coextensivo ao *definiendum*. E o critério *explicativo*, causal ou intensional: a definição deve especificar uma forma (εἰδός) em virtude da qual (δι’ ὃ) todas as virtudes são virtudes (cf. 72c6-d). Nesse sentido, a nossa análise das definições oferecidas por Mênon e as respectivas refutações de Sócrates será encaminhada a fim de iluminar os três critérios socráticos para

⁴¹ É plausível que Platão antecipe a distinção aristotélica entre o predicado “por si mesmo” e os predicados “concomitantes” de algo, exposta nos *Segundos Analíticos* (73a-b). Scott concorda que o conhecimento do “o que é?” pressupõe a definição de conhecimento de 98a, de modo que a essência, própria da resposta à questão “o que é?”, é o que explica os atributos não essenciais de algo. Fine e Scott divergem, porém, quanto à amplitude da *Prioridade*.

uma boa definição e observar o que fundamenta a *aporia* e o paradoxo levantado pelo interlocutor.

1.3. A primeira tentativa de Mênon e a Unidade da Definição

A declaração socrática de ignorância e da *Prioridade da Definição* surpreende Mênon, que o repreende: “verdadeiramente não sabes o que é a virtude, e é isso que, a teu respeito, devemos levar como notícia pra casa?” (71b9-c2). Sócrates logo complementa que não só não sabe o que é a virtude, mas nunca encontrou alguém que soubesse (οὐδ’ ἄλλω πω ἐμέτυχον εἰδότε). Em seguida, Mênon pergunta sobre o encontro que o filósofo teve com Górgias, que supostamente teria dito algo oportuno sobre a virtude, mas Sócrates anuncia memória fraca (71c8), tal como no *Protágoras* (334c8-d1). Mênon é convidado, então, a se lembrar do que dizia Górgias sobre a virtude, uma vez que ele admite ter as mesmas opiniões que o seu mestre (cf. 71d1-3). A primeira proposta de definição oferecida por Mênon é a seguinte:

“Mas não é difícil dizer, Sócrates. Em primeiro lugar, se queres que eu diga qual é a virtude do homem, é fácil dizer que 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 explicar 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 (ἔργον), conforme cada ação e cada idade; e da mesma forma, creio, Sócrates, também o vício.” (71e1-72a5)

Em razão de seu costume com a abordagem sofística, em sua primeira tentativa, Mênon revela uma notável confiança sobre uma resposta para a questão feita por Sócrates. Ele julga, a princípio, saber o que é a virtude e que não é difícil defini-la. Como vemos, a definição de Mênon recorre a uma enumeração de casos ou instâncias de virtude. Tanto a confiança inicial como a apresentação de uma definição por enumeração é um comportamento comum dos interlocutores de Sócrates (cf. *Eutífron* 5d5-6b, *Teeteto* 146c-e).⁴² Através da definição de Mênon, a noção de virtude assume um aspecto assaz relativo, uma vez que “virtude” é algo próprio a cada indivíduo ou classe de indivíduos, variando de acordo com

⁴² Vale pontuar a semelhança entre a definição de Mênon e a definição de Polemarco para a justiça na *República* (332d).

cada ação, idade e trabalho (ἔργον). Nessa perspectiva, aparentemente, não há nada que seja comum entre as várias virtudes distintas a não ser o mesmo nome. A proposta de Mênon poderia até ser considerada uma boa definição caso esgotasse a extensão do termo “virtude”, isto é, se a definição oferecesse uma lista completa dos casos de virtude, mas nem mesmo esse critério ela satisfaz. Mesmo se satisfizesse, não iria cumprir os requisitos socráticos para a pergunta “o que é?”, que vão além do critério extensional (cf. KARASMANIS, 2006, p.131-133).

A crítica que Sócrates tece à primeira proposta de Mênon está calcada no chamado princípio da *Unidade da Definição*, segundo o qual para todo conceito aplicado univocamente a diferentes objetos, há de se ter uma característica ou propriedade comum unificadora que não seja o próprio nome. A definição deve, pois, oferecer uma só forma (εἶδος) que unifique os vários casos particulares de virtude. Assim, observando que a definição oferecida não cumpriu o princípio da unidade, Sócrates aponta para o ‘enxame’ de virtudes que acaba de pousar sobre Mênon, pois vê que, ao invés de circunscrever e unificar a virtude, Mênon meramente enumerou casos ou instâncias dela. Mais precisamente, Sócrates diz o seguinte:

“Entretanto, Mênon, a propósito dessa imagem, essa sobre o enxame, se, perguntando eu, sobre o ser (οὐσία) da abelha, o que ele é, disseses que elas são muitas e assumem toda variedade de formas, o que me responderias se te perguntasse: “dizes serem elas muitas e de toda variedade de formas e diferentes umas das outras quanto ao serem elas abelhas? Ou quanto a isso elas não diferem nada, mas sim quanto a outra coisa, por exemplo quanto à beleza, ou ao tamanho, ou quanto a qualquer outra coisa desse tipo?” Dize: que responderias, sendo interrogado assim?” (72a6-b7)

Por ter oferecido um “enxame” de virtudes, Mênon é recriminado por não oferecer a característica própria e distintiva da virtude, que se aplica tanto no caso da mulher, do homem como no caso da criança e do ancião. Nas próximas linhas do diálogo, percebe-se que os esforços de Sócrates para que Mênon entenda a peculiaridade unitária de uma definição real não são muito bem-sucedidos. Ao se referir à ‘essência’ ou ‘ser’ (οὐσία) da virtude, evidencia-se a busca de Sócrates por uma definição real, que ofereça não só uma descrição extensional da virtude, mas que diga o que a virtude realmente é. Nesse sentido, além de supor que há algo de unitário em cada caso particular de virtude, Sócrates evidencia que coisas como a virtude possuem uma essência e que enunciados que designam a essência tem poder explicativo. A definição que especifica a essência é o que, em última instância, explica o que uma coisa é e unifica os vários casos particulares e instâncias dessa coisa. Assim, a analogia com as abelhas têm por objetivo mostrar que a definição de Mênon não cumpriu o

critério da unidade, mesmo que essa presunção não seja justificada, mas intuída por Sócrates.⁴³ Quando o filósofo completa a analogia com as abelhas, o critério definicional da explicação entra em ação com mais clareza:

“Ora, é assim também no que se refere às virtudes. Embora sejam muitas e assumam toda variedade de formas, têm todas um caráter (εἶδος) único, que é o mesmo, graças ao qual (δι ὃ) 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. Ou não entendes o que digo?” (72c6-d).

A definição que Sócrates quer, assim, deve não somente oferecer uma só forma (εἶδος) que unifique os vários casos particulares de virtude, mas também, e mais precisamente, deve explicar a razão pela qual as várias virtudes distintas podem ser consideradas igualmente virtudes.⁴⁴ Em suma, a definição deve especificar uma forma (εἶδος) devido à qual (δι ὃ) as várias virtudes distintas são virtudes. A definição buscada deve ser não só unitária mas também explicativa, uma vez que ela deve especificar a essência da virtude, que, por sua vez, deve explicar a razão pela qual os vários casos de virtude podem ser igualmente considerados casos de virtude. Nesse sentido, Sócrates refuta a primeira definição de Mênon não porque a definição não é exaustiva extensionalmente, i.e., por não esgotar todos os casos de virtude, mas por violar o requerimento formal de que uma boa definição deve revelar uma característica comum a todas as instâncias do que está sendo definido, que é, por sua vez, a sua essência.

Ilumina-se, assim, os dois critérios principais para a definição requerida por Sócrates: o critério unitário e o critério explicativo. Apesar de aceitar a exigência de Sócrates, Mênon revela algumas dificuldades para compreender o que está sendo dito. A próxima etapa do diálogo consiste, assim, na tentativa de Sócrates de fazer com que seu interlocutor entenda suas exigências para a definição. Retomando a definição de Mênon, Sócrates sugere a visão de que a virtude, assim como a força, a saúde e o tamanho, são as mesmas independentemente

⁴³ Scott (2006) situa aqui a primeira amostra do “juízo filosófico de Sócrates”, quando Mênon questiona e, de certo modo, desafia a “presunção” da *Unidade da definição*. O ataque à presunção da unidade é exemplificado por uma posição nominalista defendida por Wittgenstein. Ver mais em SCOTT, 2006, p. 27-30.

⁴⁴ Uma exigência semelhante é defendida por Sócrates no *Êutifron* (6d7-e) “Lembra-te, pois, que te não recomendou que me ensinastes uma ou duas das muitas coisas piedosas, mas te perguntei por aquele aspecto (εἶδος) próprio sob o qual todas as coisas piedosas são piedosas. Pois, disseste-me, talvez, que todas as coisas piedosas eram piedosas e as ímpias eram ímpias, sob um único aspecto (εἶδος); ou não te lembras?”.

de quem as possua. Deve haver, assim, algo em comum entre as virtudes do homem, da mulher, da criança e do ancião (cf. 73a-c5).⁴⁵

Mênon diz que o caso da força, do tamanho e da saúde não são parecidos com o caso da virtude. Como resposta, Sócrates oferece um argumento para mostrar que as virtudes enumeradas por Mênon precisam de um certo qualificador para serem consideradas virtudes, já que deve haver algo em comum em todas elas. Para que a virtude do homem, da mulher, da criança e do ancião sejam realmente consideradas virtudes, suas tarefas específicas devem ser acompanhadas de justiça (*δικαιοσύνης*) ou de moderação (*σωφροσύνης*). Em outras palavras, a ação virtuosa, seja praticada pelo homem ou pela mulher, precisa das mesmas coisas – da moderação e da justiça – para ser virtuosa e que, portanto, todos os seres humanos, independentemente de suas diferenças, se tornam virtuosos através das mesmas coisas, sendo a virtude, tal como a saúde, única e a mesma nos diferentes indivíduos. Desse modo, Sócrates faz um ponto sobre a mesma coisa que há em tudo aquilo que deve ser considerado virtude, arrematando que: “Logo, todos os seres humanos, é pela mesma maneira que se tornam bons; pois é vindo a ter as mesmas coisas que se tornam bons” (73e1-3). Tendo Mênon concordado com isso, Sócrates lhe instiga novamente a reavivar a memória e dizer, junto a Górgias, o que é a virtude.

1.4. A segunda tentativa de Mênon e os paradigmas de definição

“MEN. Que outra coisa seria senão ser capaz de comandar os homens? Se é verdade pelo menos que procuras uma coisa única para todos os casos. (73c9-d)

Além de mostrar que a primeira definição de Mênon é incompatível com a segunda, a crítica imediata de Sócrates à segunda proposta de Mênon já poderia ser considerada suficiente para desqualificá-la como uma boa definição. Afinal, se a virtude é ser “capaz de comandar os homens”, a criança e o escravo não poderiam ser virtuosos, uma vez que suas atividades próprias não se relacionam com o ato de comandar, mas sim de obedecer. Trata-se, mais precisamente, do descompasso extensional entre o *definiens* e o *definiendum*. O *definiens*, nesse caso, é muito restrito, de modo que há casos de virtude que não estão na

⁴⁵ Vale dizer que o comprometimento com o princípio da *Unidade da Definição* vai além do uso da linguagem. Não é pelo fato de haver um mesmo nome para várias coisas particulares que se infere que há uma mesma forma designada pelo nome, mas sim pela igualdade entre casos de F-dade, de modo que todos os casos de F podem ser igualmente considerados casos de F (cf. SCOTT, 2006, p. 25). Fine elucida o ponto: “quando coisas são F, onde ‘F’ “esculpe a realidade nas articulações” (carves reality at the joints), há uma propriedade de F em virtude da qual todos os F’s são F; e essa coisa única é a forma ou essência” (2014, p. 44).

extensão da propriedade de comandar os homens, pois há virtuosos que não comandam. Aqui, como na crítica à terceira tentativa de Mênon, ilumina-se outro critério, não menos importante que os outros, próprio da teoria socrática da definição. Trata-se do critério extensional, em que o *definiens* e o *definiendum* devem possuir a mesma extensão, isto é, aos mesmos objetos devem se aplicar o termo a ser definido (*definiendum*) e a descrição que o define (*definiens*).⁴⁶

No *Laques*, a primeira definição de coragem é rejeitada pelo mesmo motivo. Tendo o personagem Laques definido a coragem como “não abandonar seu posto no campo de batalha, a fazer face ao inimigo e não fugir”⁴⁷ (190e), Sócrates lhe oferece contra-exemplos de casos de coragem que não envolvem “não fugir”. Os exemplos em questão são o dos Citas e o dos Espartanos, que, mesmo numa estratégia de guerra que envolvia recuar, eram vitoriosos e corajosos (cf. 191a-d). Desse modo, Sócrates denuncia o descompasso extensional entre o *definiens* e o *definiendum* oferecido por Laques, de modo que há casos de coragem que não envolvem necessariamente fazer face ao inimigo e não fugir. Essa crítica abre espaço para que Sócrates amplie a discussão sobre a coragem para além da guerra, mas também “nos perigos do mar (...) na pobreza, nos negócios públicos, (...) contra os apetites e os prazeres” (191d), concebendo que a extensão dos casos de coragem vão além de fincar o pé em uma batalha. Assim como a segunda definição de Mênon para a virtude, o enunciado definidor de Laques é muito restrito, já que a extensão do *definiens* é menor do que a extensão do *definiendum*.

Mesmo diante do flagrante descompasso extensional, Sócrates faz um complemento à segunda proposta de Mênon, dizendo: “não deveremos acrescentar aí “com justiça e não injustamente?” (73d7-8). Mais uma vez, Sócrates sugere adicionar parte(s) da virtude para melhorar a definição, o que demonstra que o filósofo possui, claramente, algumas boas ideias ou crenças sobre o assunto. De qualquer modo, inicia-se, a partir daqui, uma lição definicional que se baseia na ideia de que a virtude é como um gênero com uma vasta amplitude de formas. Um de seus desfechos é precisamente o imperativo de não confundir uma espécie ou forma com o seu gênero. Com efeito, Mênon demonstra certa dificuldade para entender a diferença entre a justiça ser *uma* virtude ou *a* virtude. Ele é convidado, então, a nomear as várias virtudes existentes. Após fazê-lo, é acusado, novamente, de oferecer uma pluralidade de virtudes e não a unidade que perpassa todas elas (cf. 74a-b).

⁴⁶ Dancy (2011) chama esse critério de “substituibilidade”, segundo o qual deve-se poder substituir o *definiens* e o *definiendum* sem alteração do valor de verdade da sentença em que ocorrem. Trata-se da ideia, já apresentada, de que o *definiens* deve ter a mesma extensão que o *definiendum* (cf. 2011, p 82).

⁴⁷ Tradução de Carlos Alberto Nunes.

Se Mênon não compreende a diferença entre *uma* virtude e *a* virtude, como poderia ele oferecer uma abordagem minimamente coerente, sob os termos socráticos, para a virtude? Se utilizando do exemplo da cor e da figura, Sócrates esclarece a questão. Assim como o redondo, o quadrado e o triângulo são espécies de figuras, e o branco e o preto são espécies de cor, a justiça e a moderação são espécies de virtudes. Desse modo, o branco ou o preto não é mais cor do que qualquer outra cor, assim como o quadrado ou o redondo não é mais figura do que qualquer outra figura. Assim como não se pode definir a figura pelo quadrado ou redondo, não se pode definir a virtude pela justiça ou por qualquer outra espécie ou parte da virtude. Sócrates pede, então, para que Mênon ofereça uma definição de “figura” ou “superfície” (σχῆμα), a fim de que seja um exercício com relação à virtude. Esse pedido, bem como os paradigmas de definição oferecidos por Sócrates em seguida, nos revela algo de peculiar na exigência socrática pela definição.

“Que então é isso, afinal, isso cujo nome é figura? Tenta dizer. (τί ποτε οὖν τοῦτο οὗ τοῦτο ὄνομά ἐστιν, τὸ σχῆμα; πειρῶ λέγειν.) Ora, se a alguém que te pergunta dessa forma, seja sobre a figura, seja sobre a cor, dissesse: “mas nem mesmo compreendo o que queres, homem, e tampouco sei o que queres dizer”, talvez ele se espantasse e dissesse: “não compreendes que procuro aquilo que é o mesmo em todas essas coisas?” Ou tampouco nesses casos seria capaz, Mênon, de responder, se alguém te perguntasse: “o que é, no redondo e no reto e nas outras coisas que chamas figuras, *aquilo que é o mesmo* em todas elas?” (“Τί ἐστιν ἐπι τῷ στρογγύλῳ καὶ εὐθεῖ καὶ ἐπι τοῖς ἄλλοις, ἃ δὴ σχήματα καλεῖς, ταῦτόν ἐπι πᾶσιν.”). Tenta responder, a fim de que seja um exercício para ti também em relação à resposta sobre a virtude.” (74e11-75a4).

A partir daqui, Sócrates oferecerá alguns paradigmas de definição, os quais Mênon poderá seguir para definir a virtude. Os exemplos oferecidos, no entanto, podem sugerir alguns tipos possíveis de definição. Como observa Charles (2006, p. 110), podemos identificar três tipos de definição nessa passagem: (i) definições reais, que seriam proposições que oferecem a essência da coisa a ser definida; (ii) definições conceituais, que seriam proposições verdadeiras sobre a coisa a ser definida, conhecidas *a priori* por qualquer um que entenda o conceito; e (iii) afirmações factuais verdadeiras que identificam o fenômeno ou coisa definida. A pergunta feita por Sócrates revela, segundo Charles, uma certa ambiguidade, na qual é exigida não uma definição real, mas uma definição nominal ou extensional.

Assim, Sócrates parece introduzir ou esboçar uma distinção entre uma definição real e uma definição nominal. Essa distinção seria marcada, segundo Charles (2006), pelo uso de “eu chamo” (καλω) e de “eu digo” (λέγω) como expressões que marcam um interesse pela

identificação ou significado dos termos em questão, e não pela essência.⁴⁸ Porém, como nota o autor, essa distinção, marcada pelo vocabulário, não é mantida por Sócrates ao longo do diálogo, já que ele parece confluir a questão sobre o significado e a questão sobre a essência. Segundo Charles (2010), essa distinção constitui o cerne da problemática que Mênon coloca através de seu paradoxo, como veremos mais à frente. No segundo capítulo, a interpretação de Charles será considerada e respondida. Sócrates, em verdade, não mantém a distinção entre a questão da essência e da significação simplesmente porque ele só está interessado na questão da essência. E isso, contrário ao que Charles supõe, não impede que Sócrates responda satisfatoriamente o paradoxo levantado por Mênon (cf. CHARLES, 2006, 2010; FINE, 2010).

De qualquer modo, após Sócrates perguntar “o que é a figura (σχῆμα)?”, Mênon devolve a pergunta ao filósofo, prometendo que oferecerá em seguida uma definição da virtude. Sócrates concorda e oferece sua primeira definição de σχῆμα: “seja pois figura (σχῆμα), para nós, o único entre os seres que acontece sempre acompanhar a cor. Isto te é suficiente, ou é de outra maneira que procedes à pesquisa? Pois eu ficaria contente se exatamente dessa maneira me falasses sobre a virtude (ἐγὼ γὰρ κἂν οὕτως ἀγαπῶην εἴ μοι ἀρετὴν εἴποις)” (75b8-c).

Vale um esclarecimento sobre o sentido de ‘figura’ (σχῆμα) na definição oferecida por Sócrates, que pode ser melhor compreendido se traduzido por ‘superfície’, uma vez que identifica o que é uma superfície física, não englobando, por exemplo, figuras abstratas geométricas.⁴⁹ Essa definição se enquadra no terceiro tipo de definição descrito por Charles (2006), a saber, uma afirmação factual verdadeira que identifica o fenômeno em questão. Longe de especificar a essência da ‘superfície’ (σχῆμα), a definição apenas identifica os

⁴⁸ Tanto na pergunta sobre a “figura” como nas respostas paradigmáticas que Sócrates oferece para essa pergunta, Charles identifica essa ambiguidade. Inclusive, dado o caráter extensional das repostas/definições que Sócrates oferece como paradigmas, a pergunta feita em 74e11 é melhor entendida, segundo Charles, como uma pergunta sobre o significado de “figura” e não sobre a essência da figura. Uma das vantagens de entender que nessa passagem Sócrates está interessado na questão sobre o significado, e não sobre a essência, é defendida por Charles: “First, it does justice to his use of ‘I call’ (*kalo*) interchangeably with ‘I say/mean’ (*lego*) in this part of the dialogue (noted above). These expressions indicate an interest in what terms are applied to rather than in the nature of the things to which they are applied (as required in Type 1 accounts). Indeed, this is what is signalled in his introductory question by his apparent concern with what it is that is named by ‘shape’ (74e11f.)” (2010, p. 122). Em verdade, a pergunta feita em 74e11 “Que então é isso, afinal isso cujo nome é figura?” (τί ποτε οὖν τοῦτο οὗ τοῦτο ὄνομά ἐστιν, τὸ σχῆμα) é mais naturalmente lida como a pergunta sobre a essência de figura, e não sobre o significado. Analisaremos no cap. 2 se Sócrates realmente distingue “fugazmente”, como Charles pontua, a questão da essência e do significado e se isso exerce algum papel na colocação do paradoxo de Mênon.

⁴⁹ O entendimento de σχῆμα por “superfície” não só torna mais compreensível a primeira definição, como também não a incompatibiliza com a segunda definição de σχῆμα como “limite do sólido” bem como com a definição de cor oferecida em seguida (cf. SCOTT, 2006, p. 39-41). Apesar de sugerirmos a tradução de σχῆμα por ‘superfície’, não pretendemos defender um modo específico e incontroverso de entender o termo e a passagem, uma vez que isso exigiria um desenvolvimento que não cabe no presente trabalho.

objetos a que se aplica o nome “superfície”, isto é, diz que há superfície naquilo e somente naquilo em que houver cor. Desse modo, a definição cumpre apenas o critério extensional, já que os mesmos objetos constam na extensão de ‘superfície’ e de ‘cor’, mas falha em cumprir o critério explicativo, uma vez que cor não é aquilo que torna certa superfície uma superfície.

Um outro ponto importante está na aparente indicação de Sócrates de que uma definição como essa poderia ser oferecida por Mênon de maneira suficiente. Afinal, como a tradução de Maura Iglesias (2015) indica, Sócrates diz que “ficaria contente se *exatamente* dessa maneira me falasses sobre a virtude” (75b11) o que sugere que a abordagem oferecida seria satisfatória. Porém, como bem aponta Scott, essa tradução falha em captar o que é fundamental para o problema. O uso do termo “κἄν”, que significa “e se” ou “mesmo se” traz uma certa reserva por parte de Sócrates sobre a suficiência da definição. O trecho poderia ser traduzido por “eu ficaria contente se me falasses *mesmo* dessa maneira sobre a virtude”, o que não comprometeria Sócrates com uma possível visão de que uma definição extensional é, em última instância, suficiente para os seus propósitos (cf. SCOTT, 2006, p. 44).

A primeira definição socrática de ‘σχῆμα’ é alvo imediato de uma crítica por parte de Mênon, dizendo que a definição é “ingênua”, pois, se um indivíduo que a recebesse não soubesse o que é a cor, a definição não faria sentido. Apesar de levantar um ponto importante, essa crítica faz parte da postura eminentemente prepotente e fugitiva de Mênon, que se esquiva em responder não só a pergunta sobre a ‘figura’ (σχῆμα) mas também sobre a virtude. A crítica indica que os termos usados para a definição de algo precisam ser compreensíveis, caso contrário, não há como a definição ser compreensível. Desse modo, Sócrates aproveita a fala de Mênon para expor um contraste entre as tendências educacionais da erística e da dialética:

“SOC. E, mais, se aquele que me interroga fosse um desses sábios hábeis em erística (ἐριστικῶν) e agonística, dir-lhe-ia: “está dito o que disse eu: se digo coisas que não são corretas, é tua tarefa proceder ao exame do argumento e refutar-me”. Mas, se é o caso, como tu e eu neste momento, de que pessoas que são amigas queiram conversar uma com a outra, é preciso de alguma forma responder de maneira mais suave e mais dialética (διαλεκτικώτερον). Mas talvez o mais dialético seja não só responder a verdade, mas também por meio de coisas que aquele que é interrogado admita que sabe. Tentarei pois também eu falar assim contigo.” (75c8-e).

Ao chamado “erístico” se atribui a imagem daquele indivíduo que se propõe a argumentar como se estivesse em uma batalha. Nesse sentido, ao apresentar os erísticos como encarregados de questionar a definição proposta, Sócrates revela a percepção, expressa de forma um tanto piadista e irônica, de que Mênon se esquiva de sua tarefa, como alguém que é

golpeado, pedindo uma definição de figura e logo após a de cor, para postergar a definição de virtude e, assim, para sobreviver na batalha (cf. SCOTT, 2006 p. 36-37).⁵⁰ Em contraste com a erística, Sócrates apresenta aqui o chamado *Requerimento Dialético*, que pode ser dividido em dois aspectos principais. Trata-se do aspecto metodológico e do aspecto moral. O aspecto moral caracteriza a dialética como a prática dialógica realizada de forma gentil e amigável, em oposição clara à luta ou batalha argumentativa própria ao jogo erístico.⁵¹ Assim, diferentemente da erística, a dialética promove conhecimento por meio da gentileza e da amizade. Já o aspecto metodológico, exigido pela própria crítica de Mênon, ocorre mediante o cumprimento da verdade e mediante a reciprocidade entre os interlocutores na facilitação da compreensão dos termos que estão presentes em uma definição proposta.

Há divergência entre os intérpretes quanto ao *Requerimento Dialético* ser ou não uma exigência para a definição. Para Fine, não há demanda definicional, de modo que o requerimento dialético não é uma demanda epistemológica sobre definições, mas sim uma demanda para a investigação dialética (cf. 2014, p. 49). A dificuldade está no fato de Sócrates exigir, por um lado, ou uma compreensão mínima acerca do significado das palavras usadas em uma definição, ou, por outro lado, uma compreensão mais sofisticada, que envolveria um entendimento filosófico. De fato, ao observar o *Requerimento* em operação na segunda definição de ‘figura’ (σχῆμα) (76a1-7), parece haver um sentido mínimo em voga para a compreensão de figura como “o limite do sólido” (στερεοῦ πέρας σχῆμα εἶναι). Mais adiante no diálogo, porém, Sócrates retoma o requerimento dialético de uma forma que se exige uma compreensão profunda e sinóptica da natureza daquilo que se pretende definir (cf. 79d-e). Scott reconhece a dificuldade e observa um uso flexível do requerimento. De modo geral, ele o toma como incidindo diretamente na demanda pela definição, uma vez que o desfecho final da refutação das definições de Mênon envolve justamente o requerimento dialético (cf. 79d-e; SCOTT, 2006, p. 35-36), que pode ser visto, inclusive, como um complemento à *Prioridade da Definição*.

⁵⁰ A parte final do *Eutidemo*, diálogo dedicado à análise e refutação dos argumentos erísticos, demonstra bem como a erística, enquanto uma tendência educacional, se aproxima à prática de luta e batalha de argumentos, como um mero jogo bélico de palavras. Na ocasião, se apresentando como os melhores professores da virtude, a dupla de sofistas, Eutidemo e Dionisodoro, acaba “vencendo” pelo cansaço os demais interlocutores, mesmo diante de uma sequência de refutações demonstrando as conclusões ridículas e absurdas decorrentes dos argumentos erísticos. A postura e o discurso dos sofistas gera desesperança e perplexidade em Críton, amigo de Sócrates, quanto à educação de seus filhos, ao observar mais de perto quem são os que se declaram professores da virtude.

⁵¹ Esse aspecto remonta a valorização de Platão da suavidade e gentileza, cuja falta no meio atenienses foi o que motivou a perseguição e condenação a Sócrates por parte desse mesmo povo (cf. SCOTT, 2006, p. 37).

Através do *Requerimento Dialético*, Sócrates se compromete em tentar conversar não só através da verdade mas também por meio de coisas que o interlocutor concorda que sabe. Assim, ele encaminha a sua segunda definição de ‘figura’ (σχῆμα) do seguinte modo:

“SO. Pois bem; há uma coisa a que dás o nome de “superfície” e outra a que dás o nome de “sólido”, por exemplo essas coisas que ocorrem em geometria?

MEN. Sim, emprego esses nomes.

SO. Pois então já podes compreender, a partir disso, o que quero dizer com figura. Pois para toda figura afirmo o seguinte: onde o sólido termina, isso é uma figura. Aquilo que, precisamente, resumindo, diria: a figura é o limite do sólido.” (76a1-7).

Sócrates aplica o *Requerimento Dialético* para certificar que Mênon compreende os termos utilizados para definir σχῆμα.⁵² Trata-se, porém, nesse momento, de uma compreensão mínima, em que se exige uma compreensão dos significados dos termos “superfície”, “limite” e “sólido”, bem como das entidades referidas por esses termos. Desse modo, Sócrates encaminha a definição de σχῆμα como “o limite do sólido”. Essa definição, apesar de aparentemente se referir a figuras geométricas, ratifica a leitura de σχῆμα como superfície física. De um modo geral, como diz Scott: “*schema* é usado para marcar um lado de um contraste dentro-fora. Em relação ao objeto ao qual o *schema* pertence, o *schema* é aquilo que o contém ou o envolve, sua fronteira. Em relação ao observador, o *schema* é a característica do objeto que se apresenta na aparência” (SCOTT, 2006, p. 41). Assim, a primeira definição de σχῆμα marcaria o aspecto de observador, enquanto a segunda marcaria o aspecto do objeto. A assimilação de σχῆμα como superfície física, além de estar de acordo com várias passagens em que Sócrates aproxima σχῆμα de cor, como no caso da primeira definição, também é ratificada por uma série de passagens em que σχῆμα significa “a superfície ou a aparência de um corpo”. (cf. SCOTT, 2006, p. 39-41; *Crat.* 432b7, *Rep.* X 601a2; *Leis* 669a1). Poderia objetar-se, contra essa visão, que Sócrates teria o sentido geométrico em mente, já que diz “essas coisas que ocorrem em geometria” quando está prestes a oferecer a segunda definição

⁵² Um dos problemas envolvidos nessa definição de σχῆμα é que ela não pode englobar tanto formas bidimensionais como formas tridimensionais. O “limite” ou “fronteira” de um plano bidimensional seriam as linhas, enquanto o “limite” ou “fronteira” de um sólido tridimensional seriam os planos. Essa definição de σχῆμα traz à tona duas visões distintas a respeito do tema, Euclides (323-283 a.C.) e Posidônio (135-51 a.C.). A depender de qual sentido está em questão, alternar-se-ia entre a definição de σχῆμα de Euclides, como “o que é contido por limite ou limites” e a definição de Posidônio “o que contém limite ou limites de uma extensão”. Pode ser que a dificuldade em questão seja insolúvel, indicando que ou faltava algum conhecimento geométrico a Platão, ou ele deliberadamente confundiu o não-iniciado na matemática e desavisado Mênon. Ver mais em SCOTT, 2006, p. 37-39. Sobre a divergência da definição oferecida por Sócrates com as definições de Euclides, Karasmanis diz: “A única resposta que eu posso dar é que, no tempo em que Platão escreveu o *Mênon*, a geometria ainda não tinha sido organizada em um sistema hierárquico e propriamente axiomático. Portanto, ele pensou o “sólido” como o gênero de “superfície” e não o contrário.” (2006, p. 138).

de σχῆμα. Porém, essa alusão à geometria pode ser vista somente como um modo de Sócrates fazer com que Mênon tenha alguma compreensão dos termos “figura”, “superfície” e “sólido”.

Para além das dificuldades inerentes ao sentido exato de ‘σχῆμα’, que já tratamos *en passant*, a segunda definição de σχῆμα de Sócrates se enquadra no segundo tipo de definição descrito por Charles (2006), isto é, “uma proposição verdadeira sobre a coisa a ser definida, conhecida *a priori* por qualquer um que entenda o conceito”. Desse modo, tanto a primeira como a segunda definição de σχῆμα não podem ser consideradas definições reais, pois ambas servem como identificação dos objetos aos quais o nome “superfície” se refere ou de um significado de “superfície”⁵³, mas não cumprem o critério explicativo próprio de uma definição real. Apesar de especificarem o fenômeno e o significado de “superfície”, nenhuma das definições oferece a forma (εἶδος) através da qual todas as superfícies são superfícies.

Não satisfeito com os paradigmas de definição até então oferecidos, Mênon logo pergunta a Sócrates o que ele entende por cor. Sócrates, então, chama Mênon de “imprudente” (ὕβριστής), indicando a postura mimada e autoritária do jovem sofista, impondo a um ancião como Sócrates a tarefa de oferecer uma definição de cor ao invés de ele mesmo oferecer, de uma vez, uma definição para a virtude. Nesse sentido, o filósofo parece rechaçar o comportamento do interlocutor, cuja insistência em postergar a definição da virtude faz parte do seu caráter eminentemente mimado, controlador e tirânico. Mesmo assim, Sócrates cede à beleza de Mênon e atende ao seu pedido, dizendo que responderá “à maneira de Górgias”, sinalizando que sua resposta será elaborada de um modo familiar à Mênon.

Se utilizando de uma teoria de Empédocles, Sócrates define cor como: “uma emanção de figuras (σχῆμα) de dimensão proporcionada à visão e assim perceptível” (76d3-5). Apesar de Charles (2010) enquadrar essa definição como uma definição real, que especifica a essência do objeto em questão, o próprio Sócrates a chama de “trágica”, no sentido de “grandiloquente” ou “teatral”, pois através dela se poderia definir também o som ou o odor. Com efeito, Sócrates prefere a outra definição de σχῆμα; presume-se que seja a última, como “o limite do sólido”. Contra a visão de Charles, Fine defende que a definição de cor oferecida por Sócrates, à maneira de Górgias, não especifica a essência de cor, e por isso, não pode ser considerada uma definição real (2014, p. 54).

Após oferecer tais paradigmas de definição, Sócrates pede que Mênon pague a sua promessa e responda o que é a virtude, reiterando os pontos principais da refutação anterior e

⁵³ Pode-se argumentar que a definição não é sequer sobre o significado. Discutiremos essa possibilidade no cap. 2.

pontuando que já ofereceu exemplos de definições possíveis. Isto é, Sócrates quer que Mênon deixe de despedaçar ou quebrar a virtude em vários pedaços, mas que diga o que ela é, “como um todo (κατὰ ὅλου)”, “deixando-a íntegra (ὅλην) e sã (ὕγιῃ)” (77a9-10). Com isso, Mênon tenta, pela última vez, definir a virtude.

1.5. A terceira tentativa de Mênon e os critérios da definição socrática

“Pois bem, Sócrates, parece-me que a virtude é, como diz o poeta “regozijar-se com as coisas belas e poder alcançá-las”. Também eu digo que a virtude é desejar as coisas belas e ser capaz de consegui-las”(77b2-5).

A definição oferecida por Mênon traz à tona o tema da psicologia moral, bastante caro a Platão, presente também em diálogos como *Górgias*, *Protágoras* e *República*. Mênon coloca, pela primeira vez, um componente psicológico na definição de virtude. A discussão sobre essa definição é encaminhada em dois momentos, de acordo com as suas duas cláusulas: i) “desejar as coisas belas” e ii) “ser capaz de consegui-las”. O primeiro movimento de Sócrates é igualar aquilo que é bom (ἀγατός) com aquilo que é belo ou nobre (καλός). Para refutar a primeira cláusula (i), Sócrates parte do princípio de que há uma marca própria do indivíduo que é virtuoso e que isso não pode ser comum a qualquer pessoa. Assim, Sócrates observa o descompasso extensional entre “ser virtuoso” e “desejar as coisas belas”.⁵⁴ O *definiens* oferecido por Mênon é muito amplo, de modo que todos desejam as coisas belas e, se fosse o caso da virtude ser “desejar as coisas belas”, todas as pessoas seriam virtuosas. Por consequência, não haveria como distinguir quem é virtuoso e quem não é. Em suma, o ponto central da argumentação de Sócrates está em mostrar que ninguém deseja as coisas más, pois ninguém deseja ser prejudicado ou miserável.

Mênon parece defender que as pessoas por vezes desejam as coisas más mesmo sabendo que elas são más, e é justamente isso que Sócrates visa rejeitar. A psicologia moral por trás desse argumento é precisamente a tese socrática intelectualista do desejo. Essa tese pressupõe que todo desejo é um desejo racional pelo bem.⁵⁵ Nesse caso, se alguém deseja o

⁵⁴ Karasmanis observa que Sócrates se pauta no “Princípio da Economia” para refutar a terceira definição de Mênon, segundo o qual “elementos supérfluos que não qualificam o *definiendum* devem ser descartados” (2006, p 134). A cláusula “desejar as coisas belas” destaca um elemento supérfluo para a definição da virtude, uma vez que não especifica um elemento distintivo para considerar alguém virtuoso, se é verdade que, segundo Sócrates, todas as pessoas desejam as coisas belas.

⁵⁵ Segundo Devereux, na passagem do *Mênon*, Sócrates poderia usar duas palavras para ‘desejo’, fazendo uma distinção entre o desejo racional (*boulesthai*) de ser miserável e infeliz e o desejo não racional (*epithumein*) por coisas más ou prejudiciais (DEVEREUX, 1995, p. 396-403). O objetivo de Sócrates é mostrar a Mênon que ninguém forma um desejo racional por aquilo que sabe que lhe tornará miserável ou infeliz.

mal é porque não sabe o que é o bem, de modo que, em verdade, ninguém deseja o que sabe ser mal. Todos desejam o bem, real ou aparente. Uma possível consequência dessa tese seria a afirmação generalizada de que ninguém deseja o mal. Porém, a psicologia moral socrática não é tão simplória a ponto de defender que ninguém deseja o mal para si mesmo e para os outros, de modo generalizado. Afinal, Sócrates deixa claro que ninguém deseja o mal somente para “si mesmo” (αὐτῷ) (cf. 77c8).

O argumento poderia ser reconstruído por *modus tollens*: “se alguém deseja coisas más, deseja ser miserável; mas ninguém deseja ser miserável; então ninguém deseja coisas más” (SCOTT, 2006, p. 50). A título de exemplo, se uma pessoa deseja comer uma fruta é porque ela acredita que isso irá lhe fazer bem, pois, se soubesse que a fruta está estragada e lhe fará mal, ela não desejaria comê-la. O triunfo da visão socrática se dá quando Mênon aceita que ninguém deseja ser miserável ou infeliz. Desse modo, pressupondo a tese intelectualista do desejo, Sócrates admite que todo ser humano tem um desejo para evitar a miséria e que isso é fundamental para tudo o que alguém pode desejar. Nessa perspectiva, ninguém sequer forma o desejo de ser miserável, pois, “uma pessoa deseja algo se e somente se acredita que isso contribui para a sua felicidade geral” (SCOTT, 2006, p. 51). Há, assim, uma pressuposição forte sobre a natureza do desejo presente na refutação da primeira cláusula da terceira definição de Mênon.

Ao negar que seja possível formar um desejo racional por algo mal ou prejudicial, Sócrates nega o fenômeno da “incontinência” ou “fraqueza da vontade” (ἀκρασία), conforme nos indica Aristóteles na *Ética a Nicômaco* (1145b23-7).⁵⁶ Com efeito, se todo o desejo é um desejo racional pelo bem, então não há como desejar algo sabendo que é prejudicial. Todo o erro ou prejuízo é, nessa perspectiva, fruto da ignorância.⁵⁷ É notório que Platão, ciente dessas

⁵⁶ “Pois seria estranho - assim pensava Sócrates - que, existindo o conhecimento num homem, alguma coisa pudesse avassalá-lo e arrastá-lo após si como a um escravo. Com efeito, Sócrates era inteiramente contrário à opinião em apreço, e segundo ele não existia isso que se chama incontinência (ἀκρασία). Ninguém, depois de julgar - afirmava -, age contrariando o que julgou melhor; os homens só assim procedem por efeito da ignorância” (*Ética a Nicômaco*, 1145b23-7, Trad. Leonel Vallandro e Gerd Bornheim).

⁵⁷ Uma possível defesa ou explicação socrática contra o fenômeno da ἀκρασία é descrito por Scott: “O alegado acrático ou encrático, e qualquer um que tenha um conflito de desejo, pode ter falhado em decidir adequadamente. Eles não decidiram conclusivamente o que é melhor para eles, o que quer que eles possam dizer para eles mesmos ou outros. Então eles flutuam entre pensar que um ou outro rumo é melhor. Por exemplo, alguém pode decidir que parar de fumar é o melhor, mas quando eles focam na dor associada a isso, eles podem pensar que parar de fumar não é o melhor rumo. Eles podem também começar a questionar a probabilidade de sofrer sérias consequências como um resultado de parar de fumar. (...) isso ainda pode ser interpretado como uma falha cognitiva: com base em seu pensamento raso, eles formam uma crença, que leva ao desejo de continuar fumando. Ao argumentar contra Sócrates, portanto, não é suficiente apenas lançar contra-exemplos; é preciso também mostrar que as explicações que ele pode oferecer para tais fenômenos são de alguma forma inadequadas” (SCOTT, 2006, p. 52).

dificuldades, elaborou uma concepção distinta da psicologia humana no livro IV da *República*. Enquanto para o Sócrates histórico a única causa de um ato danoso é um erro intelectual e todo mal tem origem na ignorância, para Platão, através da concepção de que a alma é constituída por duas partes irracionais – a irascível e a concupiscente – e uma parte racional – o intelecto –, a causa do erro ou do mal pode advir das partes irracionais da alma. As paixões e as emoções poderiam, desse modo, suplantar a própria razão.⁵⁸ Configuração essa que, certamente, responderia melhor ao fenômeno da ἀκρασία. No *Mênon*, contudo, tal problemática não é aprofundada.

Para entender o desfecho da refutação em questão basta postular que a posição de Sócrates se baseia na premissa psicológica moral de que todos desejam o que julgam ser o bem, ao menos para si mesmos. Mênon, assim, concorda em abandonar a primeira cláusula de sua definição, restando ii) “o poder de conseguir as coisas boas” (δύναμις τοῦ πορίζεσθαι τὰγαθά) (78b9-10). A insuficiência dessa definição é evidenciada, então, pelo apontamento de Sócrates a respeito da maneira pela qual as coisas boas são adquiridas. É virtude a aquisição de coisas boas por meio de atos injustos ou impiedosos? Dessa vez, diferentemente da segunda tentativa de definir a virtude, a definição de Mênon se revela muito ampla, de modo que o *definiens* parece abarcar mais casos e ter uma extensão mais ampla do que o *definiendum*, uma vez que “o poder de conseguir as coisas boas” (*definiens*), mesmo de forma injusta ou impiedosa, contempla mais casos do que “virtude” (*definiendum*), já que para algo ser considerado virtuoso deve ser, de alguma maneira, executado de maneira justa e piedosa.

Com efeito, mais uma vez, Sócrates sugere adicionar partes da virtude para melhorar a definição de Mênon, de modo que virtude seria conseguir as coisas boas com “justiça, ou prudência, ou piedade, ou qualquer outra parte da virtude.” (78e4-5). Mênon concorda e logo é acusado, novamente, de quebrar a virtude em vários pedaços, utilizando uma das partes ou espécies da virtude para defini-la (79b4-5). Porém, desta vez, Sócrates amplia a dimensão da crítica e complementa a *Prioridade da Definição*, dizendo que não se pode saber quais são as partes de algo sem saber o que é algo como um todo.

“Pois então, caríssimo, estando ainda sendo investigado o que é a virtude como um todo, não creias tu tampouco que, respondendo por meio de suas partes, esclarecê-la-ás quem quer que seja, <a virtude> ou qualquer outra coisa, falando dessa mesma maneira; antes <crê>, sim, que, de novo, te será preciso <retomar>

⁵⁸ “Sóc.: Não sem razão, disse eu, consideraríamos que são dois elementos distintos um do outro; a um deles, aquele com que ela raciocina, chamaríamos elemento racional da alma, e ao outro, aquele com que ela ama, sente fome e sede e se agita em torno dos outros desejos, chamaríamos de elemento irracional e concupiscente, companheiro de certas satisfações e prazeres.” (*República*, 439d4-e).

a mesma questão: que é a virtude, para dela dizeres o que dizes? Ou te parece que digo algo sem sentido? (79d6-e3).

Como parte do desfecho final da refutação das definições de Mênon, Sócrates parece fazer um complemento à *Prioridade da Definição*, dizendo que não somente não se pode saber qualquer qualidade (ποιον) ou característica de algo sem saber o que é (τί) algo, mas também que para saber quais são as partes de um todo, é preciso saber o que é (τί) esse algo como um todo. Em outros termos, para saber se a justiça, a piedade ou a moderação são partes da virtude, é preciso saber o que é a virtude como um todo. Entra em ação, nessa passagem, a *Prioridade* da questão “o que é?” sobre as partes de algo. Trata-se da primazia explicativa do gênero “virtude” com relação a qualquer uma de suas espécies ou partes como a justiça, a piedade ou a coragem. Ao sugerir uma definição da virtude por meio de suas partes, Mênon entra em choque com o *Requerimento Dialético*, segundo o qual é preciso haver uma compreensão recíproca entre os interlocutores dos termos que são propostos para uma definição. Desse modo, se Sócrates anuncia não saber o que é a virtude, como poderia ele saber quais são as partes da virtude?

Há uma notável diferença entre o *Requerimento Dialético* tal como é aplicado aqui (79d) e como é aplicado na segunda definição de superfície (σχήμα) (75d). O nível de compreensão que é exigido para o entendimento de figura como “o limite do sólido” (στερεῶν πέρας σχήμα εἶναι) é certamente diferente do nível de compreensão exigido para compreender que a justiça ou a piedade é uma parte da virtude. No primeiro caso, exige-se uma compreensão mais básica e familiar com os termos que aparecem na definição. Já no segundo caso, Sócrates rejeita a definição da virtude através de suas partes precisamente porque ele julga não compreender a virtude como um todo, uma vez que uma definição da justiça ou da piedade, dada a preponderância explicativa do gênero sobre a espécie, deve envolver uma compreensão da virtude como um todo, isto é, do que é (τί) a virtude. Dito de outro modo, a definição da virtude por meio de suas partes só seria aceitável caso Sócrates tivesse um entendimento filosófico e aprofundado dos termos que aparecem no corpo da definição, isto é, das suas partes. Com isso em vista, a discrepância entre as duas aparições do requerimento dialético pode nos fazer pensar em duas versões distintas do mesmo princípio em operação no diálogo (cf. SCOTT, 2006, p. 56-57).

Franklin (2001) argumenta que há duas versões do *Requerimento* em operação no *Mênon*. A primeira aparição (75d) se aplicaria ao início de uma investigação dialética, enquanto a segunda (79d) ao seu fim. Porém, isso destoa do que Sócrates diz em 79d1-4, que

ele está invocando o mesmo princípio.⁵⁹ Segundo Scott (2006), pela indeterminação inerente ao modo como Sócrates apresenta o princípio, devemos entendê-lo como algo que pode ser aplicado de maneira flexível. Essa flexibilidade pode ser notada através de um apontamento posterior de Sócrates a respeito do escravo de Mênon, que, após ter sido questionado sobre um problema geométrico, possui apenas crenças verdadeiras sobre a solução para o problema, mas que, se ele continuar voltando ao problema mais vezes e em várias ocasiões, ele acabará por ter conhecimento sobre o assunto não menos exatamente do que qualquer outra pessoa (cf 86a).⁶⁰ Isto mostra que um tema de estudo sempre pode ser revisitado e repensado, de modo que o que parece satisfatório e suficiente para alguém em um momento, em outro pode ser objeto de reflexão e estar aberto a um entendimento mais profundo. O requerimento dialético, assim, enquanto uma demanda para a definição, não opera de modo rígido, mas flexível, uma vez que ambos os membros de uma conversa apropriadamente dialética podem retornar a uma definição e recolocar o problema de se o questionador realmente entende os termos que estão envolvidos em uma definição proposta (cf. SCOTT, 2006, 57-59).

Vemos que na primeira parte do diálogo Sócrates nos apresenta algumas condições para uma boa resposta à questão “o que é?” (τί ἐστί), bem como reconhece a primazia dessa questão sobre o conhecimento de qualquer outra coisa a respeito de algo. Como vimos, são três as condições ou critérios de uma definição defendidos por Sócrates no *Mênon*. O critério unitário: a definição deve oferecer uma única forma (εἰδός) que todas as virtudes possuem (cf. 72c6-d). O critério extensional: a definição deve oferecer um *definiens* que seja coextensivo ao *definiendum*. E o critério explicativo, causal ou intensional: a definição deve especificar uma forma (εἰδός) em virtude da qual (δι' ὅ) todas as virtudes são virtudes (cf. 72c6-d). Mediante a *Prioridade da Definição*, Sócrates sugere que a questão “o que é” x (τί) é necessária não somente para saber “como” ou qual qualidade x possui (ποιον) mas também para saber quais são as partes de x. Esses critérios, muito provavelmente, fundamentam a *aporia* de Mênon, que reconhecerá as difíceis condições formais e epistêmicas que Sócrates coloca para a investigação definicional. Afinal, é difícil imaginar uma resposta que cumpra os três critérios para a definição.

A primeira parte do diálogo é costumeiramente tida como mais socrática do que platônica, uma vez que espelha o modo de abordagem de vários diálogos iniciais, também

⁵⁹ “quando há pouco te respondi sobre a figura, rejeitamos, se não me engano, uma resposta desse tipo, isto é, que tenta responder por meio de coisas que ainda estão sendo investigadas e ainda não são admitidas” (79d1-4).

⁶⁰ A menção de Sócrates à “iniciação aos mistérios” também pode ser vista como algo que mostra o caráter flexível do requerimento dialético (cf. 76e7-9).

chamados de “socráticos”, em que os interlocutores tentam responder a alguma questão “o que é?” (τί ἐστί), sem nunca alcançar uma resposta correta, caindo ao fim e ao cabo em *aporia* sobre o assunto. Essa parte seria, assim, a parte mais “negativa” do diálogo, mais próxima de uma abordagem tipicamente socrática. Porém, há quem argumente que mesmo essa primeira parte do *Mênon* não é completamente negativa. Karasmanis (2006), por exemplo, argumentou que há claros ganhos referentes ao estudo da definição contidos nessa primeira parte do diálogo. Além do estabelecimento da *Prioridade da Definição* e a exposição dos critérios unitário, explicativo e extensional, Sócrates oferece três paradigmas de definição. É certo que esses paradigmas não situam o gênero, a causa ou o universal apropriadamente, tal como exigem o critério unitário, extensional e explicativo. Além disso, Karasmanis argumenta que, se o *Requerimento Dialético* for de fato determinante para uma boa definição, então talvez Sócrates não ofereça uma teoria da definição, ou ao menos não uma “boa” teoria da definição, uma vez que a suficiência de uma definição não poderia depender, necessariamente, de um “acordo mútuo” (cf. 2006, p. 140). De fato, tanto o real caráter paradigmático das definições de ‘figura’ (σχῆμα) e de cor como a demanda definicional do requerimento dialético trazem dificuldades para concebermos uma “boa” teoria da definição exposta no *Mênon*. De qualquer modo, essas observações nos ajudam a perceber que mesmo a primeira parte do diálogo não é tão negativa como pode parecer, pois situa uma “mais ou menos” completa teoria da definição, que sumariza as descobertas definicionais de outros diálogos de Platão como o *Laques*, *Êutifron* e *Protágoras* (cf. KARASMANIS, 2006, p. 129; KAHN, 1996).

Capítulo 2: O Paradoxo de Mênon

2.1. A acusação da raia elétrica

Em boa parte dos diálogos iniciais de Platão, os interlocutores de Sócrates chegam a um estado cognitivo de *aporia* diante da demanda socrática pela definição, ou melhor, diante da insistência por uma resposta à pergunta “o que é?” (τί ἐστί). Podemos entender a *aporia* socrática, preliminarmente, como um estado mental de perplexidade, impasse ou, mais literalmente, uma situação onde o indivíduo se encontra “sem saída”. Com efeito, *aporia* parece denotar principalmente uma certa incapacidade dos interlocutores de responderem, falarem e de se articularem sobre certa questão de que até um certo momento - antes de conversarem com Sócrates - conseguiam falar com confiança e tranquilidade. No *Mênon*, o interlocutor principal anuncia sua perplexidade no fim do primeiro terço da obra, de modo que a acusação de um certo prejuízo ou negatividade do procedimento clássico do *elenchus* não marca o fim da discussão. Assim, tendo Mênon falhado em todas as suas três tentativas de definir a virtude, sua frustração vem à tona através de uma acusação emblemática sobre o comportamento de Sócrates. De maneira cômica e um tanto agressiva, Mênon denuncia o prejuízo que advém do *elenchus* socrático da seguinte maneira:

“MEN. Sócrates, mesmo antes de estabelecer relações contigo, já ouvia dizer que nada fazes senão caíres tu mesmo em *aporia*, e lebares também outros a cair em *aporia*. E agora, está-me parecendo, me enfeitiças e drogas, e me tens simplesmente sob completo encanto, de tal modo que me encontro repleto de *aporia*. E, se também é permitida uma pequena troça, tu me pareces, inteiramente, ser semelhante, a mais não poder, tanto pelo aspecto como pelo mais, à *raia elétrica* (ναρκη), aquele peixe marinho achatado. Pois tanto ela entorpece quem dela se aproxima e a toca, quanto tu pareces ter-me feito agora algo desse tipo. Pois verdadeiramente eu, de minha parte, estou entorpecido, na alma e na boca, e não sei o que te responder. E, no entanto, sim, miríades de vezes, sobre a virtude, pronunciei numerosos discursos, para multidões, e muito bem, como pelo menos me parecia. Mas agora, nem sequer o que ela é, absolutamente, sei dizer (νῦν δὲ οὐδ’ ὅτι ἐστὶν τὸ παράπαν ἔχω εἰπεῖν). Realmente, parece-me teres tomado uma boa resolução, não embarcando em alguma viagem marítima, e não te ausentando daqui. Pois se, como estrangeiro, fizesses coisas desse tipo em outra cidade, rapidamente serias levado ao tribunal como feiticeiro (γόης)” (79e7-80b7).

O desabafo de Mênon, ao admitir sua incapacidade de discursar e articular sobre a virtude, é uma amostra exemplar da caracterização prejudicial da *aporia* e o modo como os interlocutores normalmente recebem a consumação do *elenchus* socrático. Na acusação,

Mênon diz que Sócrates é semelhante, tanto no “aspecto como no mais” a uma “raia elétrica” (ναρκή), como quem, assim como o peixe, eletrifica, enfeitiça e paralisa quem dele se aproxima e toca.⁶¹ O interlocutor admite “não saber mais de modo algum dizer o que é a virtude” (οὐδ’ ὅτι ἐστὶν τὸ παράπαν ἔχω εἰπεῖν) e chega a parabenizar a decisão de Sócrates de não sair da cidade, pois caso assim o fizesse, e continuasse com sua prática refutativa costumeira em alguma cidade estrangeira, seria levado ao tribunal como “feiticeiro” (γόης). Isto é, Sócrates seria acusado de bruxaria.⁶² No *Laques*, após ter suas duas definições de coragem refutadas, chegando a uma contradição sobre se a coragem envolve ou não “prudência” (φρονεσις), o personagem Laques descreve o estado mental da *aporia* de maneira bastante semelhante:

“Mas uma certa irritação se apodera de mim ante o que conversamos, e me sinto verdadeiramente contrariado por ser incapaz de encontrar a expressão adequada à ideia. Em pensamento, imagino saber o que seja coragem; mas não posso compreender como ela me escapa, de forma que não consigo apanhá-la no discurso e dizer o que ela seja” (*Laques*, 194a5-b5).⁶³

Assim como no *Mênon* (80a-c), aqui *aporia* é caracterizada como uma incapacidade de articular ou falar algo sobre um tema. Ora, conforme vemos pela célebre passagem da *Apologia* (21b-23e) em que Sócrates examina a máxima do Oráculo de Delfos de que “não havia ninguém mais sábio” do que ele, pode-se observar que um dos aspectos fundamentais da *aporia* socrática é precisamente o de “expurgar a pretensão de conhecimento” do seu interlocutor. No contexto da *Apologia*, Sócrates sai para conversar com políticos, artesãos e poetas de Atenas para testar a máxima do Oráculo. Chega, por fim, a conclusão de que ele é sábio somente na medida em que não julga saber o que não sabe, contrário aos auto-proclamados sábios de Atenas. Em suma, trata-se da tentativa de Sócrates de fazer com que seus interlocutores reconheçam a sua ignorância sobre aquilo que julgavam saber e, por

⁶¹ “O peixe-torpedo era usado na antiguidade para anestesiá-las as dores do parto. É então interessante notar que no *Teeteto* (embora não no *Mênon*) Sócrates se compara a uma parteira, ajudando outras pessoas a dar à luz suas idéias (149a0151d). Então, talvez, mesmo que Sócrates seja como um peixe-torpedo ao entorpecer os outros, isso não significa que seu efeito sobre eles seja prejudicial, ao contrário do que Mênon pensa.” (FINE, 2014, p. 69).

⁶² Aqui Platão faz alusão ao processo movido contra Sócrates, que foi acusado e condenado pelo tribunal de Atenas por corromper os jovens, negar os deuses da cidade e inventar novos deuses. No *Górgias*, o próprio Sócrates faz uma alusão evidente à sua condenação, relacionando diretamente a acusação de corromper os jovens com a sua prática recorrente de deixá-los em *aporia*. “Se alguém afirmar que eu corrompo os mais jovens por deixá-los em *aporia*” (*Górgias*, 522b7; tradução de Daniel Lopes).

⁶³ Logo em seguida, Sócrates atenta para que os seus interlocutores não desistam da investigação e chama Nícias para a discussão, exortando-o a definir a coragem. “Declara o que, a teu ver, é a coragem, não só para livrar-nos desta situação [*de aporia*], como para dar mais força à tua maneira de pensar.” (194c5-8; tradução de Carlos Alberto Nunes, colchetes meus).

consequência, de libertá-los de sua arrogância, presunção ou prepotência. Esse aspecto da *aporia* socrática pode ser chamado de ‘catártico’ ou ‘purgativo’ (cf. POLITIS, 2006, p. 88).

Mas então a *aporia* socrática seria somente negativa? Além de expurgar o interlocutor de sua pretensão de conhecimento, o que sobra como objetivo ou função da *aporia*? Afinal, até que ponto vai a negatividade dos diálogos chamados ‘aporéticos’ de Platão? Segundo a ‘visão tradicional’, a tese de que o termo ‘*aporia*’ é usado por Platão como denotando exclusivamente um estado mental de perplexidade ou de ‘estar perdido’ é algo bem aceito (POLITIS, 2006, p. 89). Porém, *aporia* como denotando também um enigma ou problema específico é próprio, segundo essa visão tradicional, somente dos últimos diálogos de Platão e da obra de Aristóteles,⁶⁴ mas não dos diálogos iniciais ou transicionais de Platão. Afinal, além de libertá-los de sua arrogância, presunção e preconceitos, o que a *aporia* socrática oferece para quem é acometido por ela? Conforme vimos, muitas vezes o desfecho do *elenchus* e da *aporia* socrática é uma certa paralisia, constrangimento, vergonha ou irritação. Contudo, a depender da disposição, do caráter, do humor e da personalidade do interlocutor, nem sempre o desfecho é negativo (cf. POLITIS, 2006, p. 89). Ora, um outro aspecto igualmente importante da *aporia* é a de estimular o interlocutor a buscar o conhecimento. Porém, como a inarticulação, a paralisção e a incapacidade de falar poderiam ser estados oportunos para que alguém busque o conhecimento? De fato, não é comum, ao menos nos diálogos iniciais, amostras de que os interlocutores de Sócrates realmente se sentem estimulados a investigar depois de terem sido refutados. Politis (2006) mostra, contrariamente à ‘visão tradicional’⁶⁵, que ambos os sentidos e usos do termo ‘*aporia*’ por parte de Platão estão amplamente difundidos nos seus diálogos, inclusive nos iniciais e de transição, como no *Laques*, *Eutífron*, *Cármides*, *Protágoras* e *Mênon*.

Além do sentido *catártico*, que visa expurgar a “pretensão de conhecimento” do interlocutor, a *aporia* socrática possui também o sentido ‘*zetético*’, que se refere a uma investigação ou busca particular. O termo ‘*aporia*’ pode denotar, assim, tanto um estado mental de perplexidade e impasse como também um problema ou enigma particular. De certo

⁶⁴ Nos *Tópicos* 6 145b16-20, Aristóteles caracteriza *aporia* do seguinte modo: “Da mesma forma, parece que a igualdade de raciocínios opostos é a causa da *aporia*; pois é quando nós raciocinamos ambos [os lados da questão] e nos parece que tudo pode acontecer de qualquer maneira, que estamos em um estado de *aporia* sobre qual das duas maneiras para assumir”. Trata-se da visão de que a *aporia* é, fundamentalmente, um estado que se origina da equivalência de razões opostas sobre uma mesma questão ou problema.

⁶⁵ Charles Kahn sustenta a visão que a *aporia* socrática, tal como aparece nos diálogos iniciais, é somente catártica ou purgativa. “Platão reconhece o *elenchus* negativo como uma preliminar necessária, que prepara mas não constitui a busca construtiva por conhecimento” (1996, p. 99).

modo, é possível dizer que se a *aporia* é um estado cognitivo, então ela denota um certo conteúdo cognitivo, isto é, certo quebra-cabeça ou enigma que origina o estado de perplexidade. Nesse sentido, o diálogo *Mênon* oferece uma resposta que poderia servir para vários diálogos iniciais sobre a frequente acusação de nocividade e negatividade do *elenchus* e da *aporia* socrática. A passagem em questão é a conversa entre Sócrates e o escravo de Mênon, iniciada com o intuito de “demonstrar” ou “ilustrar” (ἐπιδείξωμαι) a Teoria da Rememoração (84a-d3). Ao tratar de um problema geométrico com o escravo e deixá-lo em *aporia*, observa-se que o termo ‘*aporia*’ é usado para denotar não somente um estado mental de perplexidade mas também um enigma ou problema específico; no caso, o problema matemático particular de como achar a linha que formará um quadrado com o dobro da área de um certo quadrado.

A noção de *aporia*, mesmo nos diálogos iniciais, possui uma conotação eminentemente positiva, a *zetética*, que é própria e, aparentemente, necessária para a investigação que Sócrates leva a cabo.⁶⁶ Ao longo da demonstração geométrica realizada com o escravo, Sócrates caracteriza a positividade da *aporia* e do *elenchus*, respondendo diretamente à acusação da *raia elétrica* e aos danos intelectuais e psicológicos causados por ela. Ademais, logo em seguida à acusação, Sócrates antecipa alguns elementos de sua resposta integral, zombando um pouco da acusação de Mênon - em parte calcada na “feiura” documentada do filósofo⁶⁷ - e aceitando a imagem da *raia*, com uma condição.

“Pois uma coisa eu sei sobre todos os belos; que se regozijam em comparações que se fazem com eles - é que isso lhes é vantajoso, pois que também são belas, creio, as imagens dos belos - mas eu, de minha parte, não apresentarei uma comparação contigo. Quanto a mim, se a raia elétrica, ficando ela mesma entorpecida, é assim que faz também os outros entorpecer-se, eu me assemelho a ela; se não, não. *Pois não é sem cair em aporia eu próprio mais que todos, é assim que faço também cair em aporia os outros.* Também agora, a propósito da virtude, eu não sei o que ela é (περὶ ἀρετῆς ὃ ἔστιν ἐγὼ μὲν οὐκ οἶδα); tu, entretanto, talvez anteriormente soubesses, antes de ter me tocado; agora porém estás

⁶⁶ Para Politis (2006), a passagem que mais demonstra a ideia de que *aporia* denota não somente um estado mental de perplexidade mas também um problema, enigma ou quebra-cabeça específico é *Protágoras* 324d6-e2. Nessa passagem, após ter feito um longo discurso mitológico sobre a natureza e a ensinabilidade da virtude, o sofista recorre não mais a um mito, como fez antes, mas a um argumento. Este argumento é levantado para solucionar a *aporia* de Sócrates a respeito do fato de homens bons não conseguirem ensinar sua própria virtude a seus filhos. Nesse contexto, Protágoras diz: “Reflita da seguinte maneira, há ou não há uma única coisa da qual é necessário que todos os cidadãos compartilhem para que uma cidade subsista? A resolução desse impasse que tanto o embaraça (ἡ ἀπορία ἦν οὐ ἀπορεῖς) consiste exclusivamente na resposta a essa questão.” (324d6-e2) Trad. Carlos Alberto Nunes.

⁶⁷ No *Banquete* 215a-c, Alcibiades diz que Sócrates é semelhante aos Silenos. Ver mais em HADOT, 1995.

parecido a quem não sabe. Contudo, estou disposto a examinar contigo, e contigo procurar o que ela possa ser.” (80c4-d4)

A imagem que Sócrates e Mênon têm da *raia elétrica* difere substancialmente entre si. Como fica claro com a passagem da demonstração geométrica com o escravo, Sócrates acha que a *raia elétrica* é benéfica e não prejudicial, como pensa Mênon. A princípio, Sócrates aceita a imagem da *raia* e se diz mais perplexo do que o próprio Mênon. Enquanto Mênon toma o entorpecimento da *raia* como envolvendo, aparentemente, a falta de qualquer visão ou cognição sobre o assunto em discussão, Sócrates o toma como envolvendo a falta de um conhecimento filosófico e definicional. É precisamente por essa peculiaridade na visão de Sócrates sobre o torpor da *raia elétrica* que ele pode se dizer mais perplexo do que o próprio Mênon. A razão pela qual Sócrates está mais perplexo do que Mênon reside precisamente na sua falta de um conhecimento definicional e filosófico sobre a virtude. Ou seja, ele pode até não ter ideias ou crenças sobre a definição da virtude, mas isso não quer dizer que ele não tenha ideias ou crenças sobre a virtude.

Além disso, o sentido *zetético*, próprio da *aporia* socrática, contido no exame com o escravo, revela que o processo refutativo de Sócrates não é meramente negativo e destrutivo, como a imagem da *raia* e a *aporia* de Laques transparecem. Diferentemente da imagem da *mosca* que Sócrates atribui a si mesmo na *Apologia* (30e), a *raia elétrica* torna suas vítimas mudas ou incapazes. No contexto da *Apologia*, Sócrates se utiliza da imagem da *mosca* para mostrar que, assim como as moscas incomodam os cavalos, ele incomoda os cidadãos atenienses, os inquirindo para estimulá-los a buscar pela virtude e não somente pela honra e pela riqueza.⁶⁸ Através da imagem da *raia*, Mênon menciona apenas os efeitos danosos e prejudiciais da postura refutativa de Sócrates. Os esforços de Sócrates para reverter a imagem da *raia elétrica* em seguida concentram-se, assim, em mostrar que há algo de positivo e benéfico no ato de cair em perplexidade e admitir ignorância sobre um tema de estudo.⁶⁹

⁶⁸ “Que mereço eu pagar ou sofrer, por não ter aprendido a ficar quieto na vida, descurando aquilo com que as gentes se preocupam: riqueza, propriedades, postos militares, honras públicas e outros lugares de chefia, além de grupos e facções políticas, que continuam a crescer na cidade. Pensei eu ser, na realidade, razoável demais para me meter nisso e sobreviver? Não fiquei onde não seria útil, nem a vós, nem a mim, e em vez disso fui a cada um de vós, em particular, servindo-vos o melhor que vos poderia servir. Como disse, tentei persuadir cada um de vós a não cuidar primeiro de si ou de suas coisas, mas cuidar antes do que em cada um de vós é melhor e mais sensato; tal como tentei persuadir cada um de vós a não cuidar primeiro das coisas da cidade, mas cuidar antes da própria cidade, cuidando dos outros como de si próprio” (*Apologia*, 36b-d; Trad. José Trindade Santos).

⁶⁹ Aristóteles, em *Metafísica* 995a27-b4 esclarece a questão sobre a perplexidade que afeta Sócrates e porque ela é maior do que a de Mênon: “(...) porque aqueles que investigam antes de desenvolver os enigmas são

De fato, Sócrates aceita a imagem da *raia* proposta por Mênon.⁷⁰ O filósofo parece suspeitar que Mênon, após ter passado pelo *elenchus*, estaria finalmente reconhecendo a sua ignorância sobre a definição da virtude. Porém, mesmo se esse fosse o caso, Mênon não reconhece o benefício desse estado, uma vez que ele se diz “paralisado” após ter sido refutado por Sócrates, de modo que ele parece tomar o *elenchus* como intelectualmente prejudicial. Assim, parte da problemática que deriva do paradoxo apresentado por Mênon em seguida está contida na acusação da raia elétrica. Inclusive, para Ebrey (2015, p. 15), o paradoxo surge para dar suporte à imagem pejorativa da raia. Através da imagem da raia, Mênon coloca a questão de se o *elenchus* é, afinal, solidário ou se é manipulativo. Neste momento do diálogo, pela primeira vez, Mênon assume estar em um estado de ignorância a respeito da virtude de um modo similar a Sócrates no início do diálogo (71b1-8). Ao anunciar sua incapacidade de discursar e falar qualquer coisa sobre a virtude, Mênon repete o termo “τό παραπαν”, utilizado também por Sócrates em 71b1-8, julgando, aparentemente, não saber “absolutamente” nada sobre a virtude. Ora, supondo que Sócrates e Mênon encontram-se em um estado de ignorância “absoluta” sobre a virtude, como eles poderiam dar continuidade à investigação?

2.2. O Desafio de Mênon

Enquanto Sócrates vê o efeito da mosca e da *raia* como algo benéfico, Mênon supõe que ter passado pelo processo refutativo socrático o prejudicou, tornando-o incapaz de falar qualquer coisa sobre a virtude. Não tendo compreendido que o escopo da ignorância “absoluta” (τὸ παράπαν) de Sócrates se refere somente ao conhecimento (ἐπιστημη), entendido de maneira causal e explicativa (cf 98a), Mênon ataca a legitimidade da *Prioridade da Definição*. Investido na suposição de que Sócrates está em um estado cognitivo de vazio mental, como o processo do *elenchus* aparentemente o deixou, Mênon assume uma postura

como pessoas que não sabem qual direção tomar”. Um exemplo simbólico é o de um físico que é mais perplexo sobre a mecânica quântica do que um leigo, uma vez que ele sabe mais do que o leigo sobre as peculiaridades de cada problema envolvendo seu objeto de estudo. Sócrates está mais perplexo do que Mênon precisamente porque ele já traçou várias investigações e já se deparou com várias querelas sobre a virtude.

⁷⁰ “Em uma famosa passagem do *Fédon*, Sócrates alerta seus interlocutores sobre os danos da ‘misologia’ (90c11-90d7). Aqueles que sofrem repetidas refutações podem eventualmente perder a fé em seu argumento e concluir que nenhum argumento pode ser confiável, assim passando para uma forma de ceticismo. Eles desenvolvem vários argumentos (análogos à misantropia), e desistem de filosofar. Isso sugere que ao longo do tempo o *elenchus* pode ter o efeito oposto ao da mosca, mesmo para interlocutores muito mais determinados e sofisticados do que Mênon. Isso não é dizer que o criticismo não é respondível. No *Fédon*, Sócrates torna claro que misólogos simplesmente exageram a experiência da refutação.” (SCOTT, 2006, P. 73).

mais agressiva em sua “batalha argumentativa” contra Sócrates e coloca um impasse para a investigação.⁷¹ Em sua visão, se Sócrates está em um vazio mental, então a investigação é impossível.

“MEN: (a) E de que modo procurarás (ζητήσεις), Sócrates (ὁ Σώκρατες), aquilo que não sabes absolutamente o que é? (ὁ μὴ οἶσθα τὸ παράπαν ὅτι ἐστίν’) (b) Pois procurarás propondo-te procurar que tipo de coisa, entre as coisas que não conheces (ὧν οὐκ οἶσθα προθέμενος)? (c) Ou, ainda que, no melhor dos casos, a encontres, como saberás que isso que encontraste é aquilo que não conhecias? (ἢ εἰ και ὅτι μάλιστα ἐντυκοῖς αὐτῷ, πῶς εἴσῃ ὅτι τοῦτο ἐστὶν ὃ σὺ οὐκ ᾔδεσθα.”) (80d5-e).

Além de achar que o processo refutativo o prejudicou, deixando-o em um estado de perplexidade e vazio mental, Mênon acha que esse mesmo estado cognitivo é aquele em que Sócrates se encontra. Motivado por essa suspeita, Mênon não só problematiza a frequente admissão socrática da própria ignorância mas também revela certa proximidade com uma prática argumentativa tipicamente sofística. A validade do seu desafio parece depender de uma suposição equivocada a respeito do método socrático expresso, em parte, pela defesa da *Prioridade da Definição*. Em suma, é dito que se Sócrates está realmente em um estado cognitivo de vazio mental sobre a virtude, então ele não pode começar e nem esperar obter sucesso em uma investigação sobre a virtude, uma vez que a condição imprescindível para qualquer investigação é ter uma especificação inicial ou rastro mental do objeto que se pretende investigar.

O desafio de Mênon é constituído, como vemos, por três questões. Cada questão refere-se a um dos momentos de uma investigação, a primeira (a) ao seu início, a segunda (b) ao seu meio e a terceira (c) ao seu fim. Uma cláusula importante do problema é, a princípio, “τό παραπαν”, que consta apenas na primeira pergunta mas está pressuposta nas outras duas - bem como aparece na acusação da *raia*. Assim, parte da preocupação real expressa pelo desafio de Mênon parece depender do que “τό παραπαν” significa. Na leitura que traçamos, “τό παραπαν” enfatiza um estado cognitivo de ‘vazio mental’, que parece ser o estado em que Mênon julga estar após ter passado pelo processo refutativo, bem como é o estado cognitivo em que ele julga que Sócrates esteja, pressupondo, aparentemente, que ‘não saber o que é a virtude’ é equivalente a ‘estar em um estado cognitivo de vazio mental sobre a virtude’. No entanto, existem algumas leituras alternativas acerca do que, realmente, τό παραπαν significa

⁷¹ “Em resposta ao discurso da raia elétrica, que diz respeito aos efeitos psicológicos do *elenchus*, Sócrates propõe que eles conjuntamente investiguem aquilo que ambos não sabem. A contra-resposta de Mênon é colocar um desafio epistemológico sobre a possibilidade da investigação e da descoberta”. (SCOTT, 2006, p. 75).

ou mesmo do que é problematizado por Mênon através de suas três questões. Como mostramos, o desafio é o ápice da frustração de Mênon diante da busca por uma resposta suficiente à pergunta socrática “o que é?” (τί ἐστί). Afinal, em suas tentativas, ele falha em satisfazer os critérios extensional, unitário e explicativo, próprios da definição socrática. Independente do grau de compreensão de Mênon acerca desses critérios, o argumento é certamente motivado por uma certa desconfiança do interlocutor com relação à investigação filosófica e definicional, já indicada por sua postura não-cooperativa ao longo da primeira parte do diálogo (cf. 76a9-b, 79a7-b2, 80b8-10).

A princípio, vale dizer que o desafio questiona somente o tipo de investigação proposto por Sócrates. Nesse sentido, é possível que Mênon esteja se referindo a um tipo peculiar de *especificação* para um tipo especial de *investigação*. Afinal, a investigação socrática a respeito da pergunta “o que é a virtude?” é deveras diferente de uma procura ordinária por um cachorro ou uma chave perdida. A esse respeito, articulamos algumas interpretações que fogem ao diagnóstico de um “vazio mental” suposto nas três questões de Mênon. Pode ser que ‘τὸ παράπαν’ enfatize ou designe outra coisa que não um completo vazio cognitivo. Afinal, uma questão primária que surge no estabelecimento do problema, de um ponto de vista dramático, é se Mênon é bem ou mal intencionado ao colocá-lo. Mênon usa o paradoxo meramente como uma esquivada de um interrogatório ou é motivado por preocupações filosóficas sérias?

Segundo Ebrey (2015), tendo em vista a frustração materializada pela acusação da *raia elétrica* de Mênon, vê-se que o paradoxo é colocado para que Sócrates abandone a investigação. Ebrey concorda com a leitura “clássica” da *Prioridade da Definição*, segundo a qual não há como saber “como” ou qual qualidade (ποιον) algo possui - qualquer coisa sobre algo - sem saber “o que é?” (τί) algo. Toda a refutação socrática feita anteriormente gera frustração em Mênon, de modo que seu desafio é colocado logo após o personagem abandonar sua pretensão de definir a virtude. Ele se vê, assim, igualado a Sócrates quanto ao seu conhecimento a respeito da virtude. Ambos admitem não saber o que (τί) ela é.

Ao observar o Paradoxo de Mênon no interior do contexto da demanda socrática pela definição, Ebrey (2015) comenta que no cerne da colocação do problema está a necessidade de uma ferramenta cognitiva para identificar uma definição adequadamente unitária e explicativa. A primeira questão do paradoxo, para Ebrey, não diz respeito a um estado cognitivo de nulidade ou vazio mental necessariamente, mas expressa apenas a confusão de Mênon. “Mênon está dizendo: vamos supor que você está certo e nenhum de nós atualmente tenhamos uma descrição do que seja a virtude; nesse caso, há sérias dificuldades em

investigar” (EBREY, 2015, p. 4). Através da sua primeira questão, Mênon exige que tenha-se uma descrição que fixe o que se está investigando, i.e., uma definição candidata da virtude. A segunda questão de Mênon desafiaria, nessa visão, parte desse processo de investigação sobre a definição e a terceira questão desafiaria a nossa habilidade de obter sucesso em uma investigação sem os recursos cognitivos para iniciá-la e reconhecer uma descoberta fortuita. Na visão de Ebrey (2015) se duvida, fundamentalmente, da real possibilidade de encontrar uma definição que cumpra os requisitos exigidos pela definição socrática. Nesse sentido, as três questões de Mênon problematizam a falta de razão para admitir que haja algo que, de fato, cumpra as exigências socráticas para a definição, de modo que se possa reconhecê-la ou identificá-la no percurso de uma investigação.

Através de sua terceira questão, Mênon revela que para descobrir algo é preciso reconhecer algo. “Por que (3) [(c)] supõe que nós precisamos saber o que estamos procurando?” (EBREY, 2015, p. 7) Mesmo que, no caso da procura por uma chave, não se saiba exatamente onde começar a procurar, uma vez que se encontra a chave, se reconhece a mesma como o objeto da procura inicial. O mesmo se aplica no caso de uma prova geométrica. Pertinentemente, Ebrey (2015) se pergunta: por que é tão difícil reconhecer definições unitárias e explicativas? No caso da procura por uma chave ou por um cão perdido, há descrições que ajudam e que não ajudam, mas no caso da procura pela definição socrática, aparentemente, não há como sequer ter descrições auxiliaadoras, pois o conhecimento de quaisquer características do objeto investigado é supostamente dependente do conhecimento de “o que é” (τί) o objeto investigado. Não se pode ter qualquer ferramenta que auxilie a reconhecer uma definição adequadamente unitária e explicativa. Desse modo, para Ebrey, o paradoxo impõe o seguinte impasse: “não temos como determinar se algo tem o poder apropriadamente unitário e explicativo” (2015, p. 8).

A visão de Ebrey (2015), porém, coloca a compreensão de Mênon sobre os critérios definicionais colocados por Sócrates em um grau deveras elevado. Afinal, Mênon não estaria apenas apontando para um suposto estado cognitivo de vazio mental, mas questionando a possibilidade de reconhecer uma resposta à pergunta “o que é?”, que seja adequadamente unitária e explicativa, caso alguém venha fortuitamente a se deparar com uma tal definição. Desse modo, além de tornar a motivação do paradoxo como algo meramente “obstrucionista” ou “contra a investigação”, uma vez que, para Ebrey (2015), o paradoxo surge para dar suporte à imagem pejorativa da *raia elétrica*, a resposta de Sócrates não ataca nem soluciona objetivamente o cerne da problemática colocada pelo paradoxo. Através da introdução e

demonstração da Teoria da Rememoração, a resposta de Sócrates visaria tão somente persuadir Mênon sobre o valor da investigação.

2.3. O Desafio de Mênon é um ‘Paradoxo’?

A ênfase no caráter erístico, traiçoeiro e preguiçoso do personagem Mênon como motivação principal para a colocação do seu paradoxo não é algo incomum entre os intérpretes.⁷² Nessa perspectiva, o argumento é visto como tendo origem na postura erística, preguiçosa e traiçoeira de Mênon, que se esforça por desviar-se da investigação filosófica proposta por Sócrates, de modo que o cerne do impasse consiste, no máximo, em diferentes visões a respeito do valor da investigação. Tendo em vista o seu mau-caratismo, amplamente comentado e enfatizado por alguns intérpretes,⁷³ Mênon estaria revelando certa indisposição para investigar.⁷⁴ Se o paradoxo é fruto de uma certa indisposição zetética do interlocutor, então o triunfo da resposta de Sócrates não consistiria numa tentativa de expor como a investigação é possível, mas simplesmente numa exortação acerca do valor da investigação.

⁷² Shorey, por exemplo, sem analisar o problema em detalhes, refere-se a ele como um “argumento erístico e preguiçoso” (1965, p. 257). Já Klein, enfatizando a influência negativa do paradoxo sobre todo e qualquer desejo de aprender algo novo, escreve que Mênon ele mesmo: “estava conspicuamente relutante em fazer o esforço que Sócrates solicitou. Parece que o seu comportamento durante a conversa está de acordo com a consequência que flui do argumento que acaba de apresentar” (1965, p. 92). Ver mais em NEHAMAS, 1965.

⁷³ Replicando a pergunta e a subsequente resposta de Oliveira (2017): Ora quem é Mênon? “Trata-se, decerto, de uma figura histórica, e não de uma personagem puramente fictícia. De fato, segundo as principais fontes antigas (Xenofonte e Diógenes Laércio) e modernas, Mênon era um jovem e rico aristocrata de Fársalo, próspera cidade da Tessália, que se tornou bastante conhecido no século IV a.C. ao tomar parte, como uma espécie de *condottiere* à frente de um exército de mercenários, na expedição militar organizada por Ciro contra Xerxes, seu irmão, para retomar o trono da Pérsia. Ao que tudo indica, esse mesmo Mênon participou da comissão enviada pelos tessálios a Atenas em 402 a. C., para solicitar o apoio desta cidade contra a política expansionista do tirano Licofrón de Feres, em virtude das conexões de sua família com os atenienses. Tal visita a Atenas teria oferecido a Platão, segundo Canto-Sperber (1993, p. 19), a motivação primeva para a composição do diálogo que tem como título o nome do jovem tessálio (...) No que diz respeito ao testemunho de Xenofonte, (...) é importante notar que o retrato que dele se extrai da personalidade de Mênon não é nada lisonjeiro: com efeito, como viu Bluck (2010, p. 124), Mênon é apresentado pelo general ateniense, na obra mencionada, como um sujeito desprovido de escrúpulos, como ‘um homem desleal, completamente imoral e egoísta – alguém cuja motivação fundamental é a ganância’. (...) Mênon seria, assim, uma espécie de Alcibíades tessálio, e foi essa representação fundamentalmente negativa da personagem que se cristalizou no imaginário moral da época” (OLIVEIRA, 2017, p. 80, XENOFONTE, *Anábasis*, II, 6, 21-29; LAÉRCIO, D. II, 50). Ver também NAILS, 2016.

⁷⁴ Sob essa ótica, porém, é fácil perder de vista a importância filosófica e particularmente epistemológica do problema, uma vez que o argumento - se é que podemos chamar de argumento - pode ser visto como mera trapaça verbal e completamente compatível com a caricatura erística e belicosa de Mênon tematizada na primeira parte do diálogo.

Contudo, como veremos, essa é só parte do problema introduzido por Mênon, bem como é somente parte da resposta apresentada por Sócrates.

A longa resposta de Sócrates ao problema leva em conta, claramente, uma exortação para o valor da investigação, afirmando que o argumento levantado por Mênon “nos tornaria preguiçosos, e é aos homens indolentes que ele é agradável de ouvir” (81d6-7), além de discordar de Mênon quando este chama o argumento de “belo” (81a3) e se defender da acusação de que o efeito da *raia* seja prejudicial (84a-d3). Mas o caráter exortativo ou *protréptico* da apresentação e articulação da Teoria da Rememoração no *Mênon* não esgota a resposta de Platão ao problema introduzido pelo paradoxo. Diferentemente, é parte ínfima do que chamaremos de “esqueleto” (85c6-7) da resposta ao problema, que, por sua vez, explica como investigar num estado de ausência completa de conhecimento, além de meramente visar persuadir Mênon sobre o valor da investigação. Afinal, se Mênon se utiliza de uma trapaça verbal para expressar apenas sua repulsa à investigação filosófica, ele realmente coloca um “paradoxo” sobre o conhecimento?

Um dos primeiros a referir-se ao argumento como um “paradoxo” é Phillips (1948) que observa o considerável esforço de Platão em responder ao problema, cujo cerne tem consequências filosoficamente importantes para o desenvolvimento de sua epistemologia e metafísica. Phillips (1948) situa a resposta de Platão ao paradoxo na apresentação de um projeto metafísico maior, desenvolvido em outros diálogos, particularmente no *Fédon*. Trata-se da célebre Teoria das Formas, que, segundo o autor, é o centro da contra-argumentação de Sócrates, que apresenta pela primeira vez na obra de Platão o “Mito da Reminiscência”. Nessa visão, a pressuposição de que a Teoria das Formas está em operação no *Mênon*, através, sobretudo, da apresentação do “Mito” da Reminiscência, é fundamental para observar uma solução ao paradoxo. Mais precisamente, Phillips (1948) diz que o paradoxo está:

“Longe de ser apenas uma instância de sofística-erística, nele contém, em embrião, uma das alegações essenciais do *nominalismo sofisticado* como uma posição filosófica, e levanta um problema para cujo atendimento a Teoria da Ideias é projetada, e ela deve atendê-lo se há de ter qualquer plausibilidade. A seriedade com que Platão encara o enigma é mostrado por sua invocação do Mito da Reminiscência para lhe responder. É inconcebível que ele tenha ido tão longe para atender a um argumento que ele viu como mero sofisma.” (1948, p. 88)⁷⁵.

⁷⁵ “Far from being solely an instance of sophistic eristic, it contains in embryo one of the essential contentions of sophistic nominalism as a philosophical position, and it raises a problem which the Theory of Ideas is designed to meet, and which it must meet if it is to have any plausibility whatsoever. The seriousness with which Plato regarded the puzzle is shown by his invoking of the Myth of Reminiscence in order to reply to it. It is inconceivable that he should have gone to this length to meet an argument which he viewed as a mere sophism.” (PHILLIPS, 1949, p. 88).

Entretanto, Phillips (1948) afirma que além de o argumento não ser original, já que tem origem em uma tradição sofística, o próprio Mênon não é consciente de suas implicações. Para o personagem Mênon, o paradoxo é “meramente uma esQUIVA” (PHILLIPS, 1948, p.88).⁷⁶ Desse modo, segundo Phillips (1948), a significância do paradoxo reside no modo como Platão, e não Mênon, o entende e aborda, de modo que a Teoria das Formas, subjacente na apresentação da Teoria da Rememoração, é mobilizada para ir contra uma Teoria do Conhecimento Sofística, pressuposta na colocação do paradoxo, segundo a qual só há conhecimento empírico. Por consequência, tal epistemologia inviabilizaria a possibilidade do conhecimento buscado pela pergunta socrática “o que é?”, que seria eminentemente *a priori*, abstrato e imaterial.

Subjacente à colocação do paradoxo, a Teoria do Conhecimento Sofística, segundo Phillips (1948), negaria duas premissas fundamentais à dialética socrático-platônica: a primeira que “há uma essência real da virtude” e a segunda que “a razão humana é dotada com a capacidade de apreender (essa essência)” (1948, p. 89). Nessa perspectiva, o paradoxo nega, fundamentalmente, a possibilidade de adquirir o tipo de conhecimento mirado pela dialética socrático-platônica, cuja natureza *a priori*, transcendente e separada dos sensíveis é desenvolvida por Sócrates somente no *Fédon*. Em suma, Phillips diz que:

“O que o *Mênon* nos apresenta é, portanto, uma declaração das duas concepções opostas sobre a natureza do conhecimento e da função da razão que formaram uma grande divisão no história da filosofia, uma concepção aparece na forma de uma objeção aparentemente sofística levantada por um leigo, e a outra concepção, na forma de um mito. (...) O Paradoxo de Mênon está baseado na premissa sofística de que o poder da “visão” pertence somente aos sentidos, o Mito da Reminiscência é a afirmação de que o intelecto também está equipado com uma visão, e que o exercício do poder dessa visão é o função adequada da razão (PHILLIPS, 1948, p. 91).

Ao expor seu paradoxo, Mênon estaria partindo de uma tradição epistemológica e argumentativa sofística, acostumada com problemas semelhantes. Dentro dessa perspectiva, o paradoxo de Mênon “pesca” um argumento “erístico” (ἐριστικὸν) sobre a impossibilidade do conhecimento mirado por Sócrates. Como diz Scott (2006, p. 78) o paradoxo é fruto de um

⁷⁶ Apesar de ampliar excessivamente o material para enxergar uma resposta completa ao paradoxo - exposta somente em outros diálogos como o *Fédon* e *Fedro* - e diminuir consideravelmente a compreensão de Mênon, Phillips está certo em pensar que “it is the Socratic type of inquiry which forms the target of Meno's paradox, and in relation to the sort of investigation which Socrates was wont to pursue, Meno's question formulates a genuine problem” (1949, p. 89). Ele reconhece que Mênon não coloca um problema para toda a compreensão humana sobre a possibilidade da investigação e do conhecimento, mas apenas sobre o tipo de conhecimento e investigação proposta por Sócrates.

modo familiar de argumentação e investigação dos sofistas, que favoreciam técnicas argumentativas e estilísticas baseadas em repetição, oposição e assonância, como parece sugerir o *Tratado sobre o não-ser* de Górgias.⁷⁷ Além disso, no diálogo *Eutidemo* (275d), os sofistas Eutidemo e Dionisodoro apresentam um “paradoxo” similar.⁷⁸

Que a apresentação do “paradoxo” reverbera um possível compromisso, anunciado por Mênon, com uma Teoria do Conhecimento Sofística não é difícil de reconhecer, dada a sua relação íntima com Górgias. Porém, nessa perspectiva, não fica claro como exatamente o “paradoxo” apresentado por Mênon é respondido por Sócrates. Para combater um argumento erístico representativo do “nominalismo sofístico”, Sócrates introduziria uma teoria, através de um Mito, que pressupõe o compromisso ontológico com entidades transcendentais e separadas, nomeadamente, Formas ou Ideias (ἰδεα)? Pode até ser esse o caso. Fato é que no diálogo *Mênon*, Sócrates não parece compromissado - ao menos não explicitamente - com esse tipo de entidade,⁷⁹ cujo caráter ideal, imaterial e separado dos sensíveis não é explorado como nos diálogos *Fedon* e *Fedro*. Sendo assim, como a Teoria das Formas estaria implícita como uma resposta ao Paradoxo? Assim como Kahn (1993, p. 190),⁸⁰ Phillips (1948) parece sugerir que, tomando o diálogo *Mênon* isoladamente, a Teoria da Rememoração não dá conta da problemática introduzida pelo paradoxo, necessitando de um complemento garantido pela explicitação da Teoria das Formas. Voltaremos ao tema em nossa análise do estatuto da Teoria da Rememoração como resposta ao paradoxo.

⁷⁷ Ver a conotação metafórica de *katageis* na reformulação de Sócrates do desafio de Mênon (80e), em que um dos sentidos pode ser o de que Mênon “pesca” ou “conjura” um argumento de Górgias, tipicamente erístico-sofístico, indicando que Sócrates recoloca o problema de um modo familiar a Mênon. Para mais informações acerca do *Tratado Sobre o Não Ser* de Górgias, ver KERFERD, 1955. Com efeito, da obra do sofista só restaram fragmentos e comentários feitos por outros autores, como Sexto Empírico e uma obra atribuída a Aristóteles.

⁷⁸ “Clínias, quem são, dentre os homens, os *manthánontes* [os que aprendem/os que compreendem]: os *sophoí* [os que sabem/os inteligentes] ou os *amatheis* [os que ignoram/os estúpidos]?” (*Eutidemo*, 275d, Trad. Maura Iglesias).

⁷⁹ A ausência da caracterização e menção às Formas ou Ideias (ἰδεα) como entidades transcendentais e separadas é provavelmente um dos elementos centrais para não atribuir ao *Mênon* o status de diálogo médio ou intermediário. Cremos, porém, que a resposta ao paradoxo de Mênon não depende do conteúdo exposto em outros diálogos de Platão, tampouco que a doutrina da rememoração seja indicativo de um abandono completo de Platão com relação a Sócrates. Os critérios da definição socrática exposta nos diálogos iniciais encontram no *Mênon* uma apresentação sintética e considerável que, de certa maneira, alimentam a Teoria das Formas, explicitada e desenvolvida em diálogos posteriores, assim também a introdução à Teoria da Rememoração garante um horizonte metafísico, sem esmiuçá-lo em detalhes, para a método investigativo de Sócrates. Há, assim, vários pontos de contato do *Mênon* com o *Fedon* e o *Fedro*, muito embora a resposta completa de Platão ao paradoxo possa ser encontrada no próprio diálogo *Mênon*.

⁸⁰ “Que tipo de realidades está disponível à alma desencarnada? O *Mênon* nada nos diz. Mas um pouco de reflexão mostrará que, para dar uma solução ao paradoxo de Mênon, esta visão pré-natal de todas as coisas deve ser radicalmente diferente da aprendizagem ordinária que a reminiscência deve explicar. (Se a cognição pré-natal não for radicalmente diferente, a reminiscência provê somente um regresso, não uma explicação)” (KAHN, 1993, p. 190).

De que modo é possível chamar o desafio de Mênon, propriamente, de um “paradoxo”? Etimologicamente, “paradoxo” vem da união da preposição ‘παρὰ’ (junto de, ao longo, contra) com o substantivo feminino ‘δόξα’ (crença, opinião) significando, literalmente, “contrário à opinião”. Num sentido mais amplo e corriqueiro, “paradoxo” costuma ser uma contradição evidente entre termos. Uma sentença ou um conjunto de sentenças que expressam um conflito claro de opiniões, algo oposto ao que alguém pensa ser a verdade ou a intuição comum. Num sentido mais restrito e técnico, “paradoxo” é um raciocínio que encerra ou enceta uma oposição conflituosa, evidenciando alguma contradição. Um exemplo contemporâneo a Platão é o *Paradoxo do mentiroso* e o *Paradoxo de Zenão*. Alguns exemplos mais atuais seriam o *Paradoxo de Fermi*, o *Paradoxo da Análise*, o *Paradoxo de Frege*, o *Paradoxo de Schrödinger*, o *Paradoxo de Bootstrap*, entre outros.

Apesar de ser tradicionalmente referido como um ‘Paradoxo’, há quem resista a essa atribuição. Um exemplo é Jon Moline (1969), que, além de dizer não se tratar propriamente de um paradoxo, defende que o desafio de Mênon não é “uma expressão de dúvida quanto a possibilidade do conhecimento”, “um argumento erístico e preguiçoso”, “uma expressão de dúvida sobre a existência de um critério da verdade”, “uma esquivia conveniente e truque erístico”, “geral” ou mesmo “um argumento” (cf. 1969, p. 153-154). Para ele, Sócrates não reformula o desafio de Mênon, mas o substitui por outro problema, com seus próprios propósitos. Segundo Moline (1969), Sócrates “distorce” o desafio de Mênon, que, tomado em si mesmo, é apenas “uma resposta razoável ao que ele entende ser a ironia socrática”, e, mais importante, que Mênon “não coloca, sugere, nem intenciona nenhum paradoxo” (cf. 1969, p.154, 158-159).

Um paradoxo teria que envolver, segundo Moline (1969), um flagrante conflito de opiniões contrárias ou uma contradição entre termos. Inclusive, o autor ressalta o modo interrogativo das colocações de Mênon, através de três perguntas, e nenhuma afirmação, tampouco com alguma afirmação contraditória. As perguntas são direcionadas apenas ao tipo de conhecimento específico do indivíduo Sócrates, ressaltado pelo vocativo “ó Sócrates” (ὦ Σώκρατες)⁸¹, não se tratando de um problema sobre a impossibilidade do conhecimento “em geral”. Além disso, para Moline (1969, p. 156), há um claro sarcasmo nas colocações de

⁸¹ “Meno’s remark is not a paradox in the logical sense because it comprises three questions. No set of questions is itself a paradox. Some paradoxes take the form of one question and a claim about a forced but unacceptable option in answering it. But no paradox takes the form of three questions without any answers being supplied. A paradox must include some claims. In dialectic there claims can be made either by the answerer or by the questioner, but they must be supplied for a paradox to be generated. One may be led into a paradox by a lengthy series of questions, as in the *sorites*, but the questions themselves are not the paradox” (MOLINE, 1969, p.157).

Mênon, que após anunciar-se paralisado pela *raia elétrica*, estaria respondendo à surpreendente declaração de Sócrates de que ele está mais perplexo do que o próprio Mênon.

De fato, como afirma Fine (2014), o desafio de Mênon expressa um equívoco do interlocutor sobre o que ele pensa ser a postura investigativa de Sócrates. Mas nem por isso o argumento é fundamentalmente distinto da reformulação de Sócrates. Trata-se apenas, como veremos, da possibilidade elencada por Sócrates de recolocar o argumento de Mênon no formato de um dilema construtivo, havendo uma clara continuidade entre o desafio de Mênon e a sua reformulação, eminentemente paradoxal, feita por Sócrates. (cf. FINE, 2014, p. 103-104). Tanto um como o outro problematizam a possibilidade da investigação em um estado cognitivo de ‘vazio mental’, como veremos em nossa análise específica da reformulação. Uma premissa importante do problema, como o próprio Moline (1969) reconhece, é a chamada cláusula “τό παραπαν”, que não se repete mas está implícita na reformulação de Sócrates. A preocupação mais significativa das três questões de Mênon parece ser, com efeito, a de como iniciar e ser bem sucedido em uma investigação estando em um estado cognitivo de ‘vazio mental’ sobre o objeto que se busca investigar. Veremos adiante não somente como esta preocupação está presente na reformulação feita por Sócrates, mas também como ela é respondida ao longo da apresentação e demonstração da Teoria da Rememoração.

Se, por um lado, há motivos para duvidar que o desafio específico de Mênon seja realmente um ‘paradoxo’, por outro, não há motivos para duvidar que a reformulação de Sócrates o seja,⁸² uma vez que envolve, como veremos, afirmações claramente contraditórias que complementam e ampliam o desafio original. Contudo, se o diagnóstico do desafio de Mênon aceitar que ‘τό παράπαν’ enfatiza um estado cognitivo de ‘vazio mental’, a segunda pergunta (b) (80d6-7) pode ser lida como uma pergunta retórica, que afirma um evidente contrassenso. Eis a colocação: “Pois procurarás propondo-te <procurar> que tipo de coisa, entre as coisas que não conheces?” (ποῖον γὰρ ὧν οὐκ οἶσθα προθέμενος ζητήσεις·). Ora, se “entre as coisas que não conheces” está implícita a cláusula τὸ παράπαν da pergunta anterior, então trata-se de uma declaração, que tem a forma de uma pergunta, que evidencia o absurdo ou a falta de sentido em escolher algum alvo para uma investigação num estado cognitivo de vazio mental. De modo geral, apesar de não constituir logicamente um paradoxo, a segunda colocação de Mênon expressa o contrassenso de escolher um alvo para uma investigação estando em um estado cognitivo de vazio mental. Como veremos, a natureza desse

⁸² Mesmo para Moline (1969), o argumento de Sócrates é inegavelmente um paradoxo.

contrassenso consiste em um equívoco de Mênon a respeito dos princípios e resultados do método socrático.

2.4. O Paradoxo de Mênon e a Prioridade da Definição

Em verdade, o Paradoxo de Mênon desafia frontalmente a legitimidade do Princípio da *Prioridade da Definição* (PD), estabelecido por Sócrates no início do diálogo (71b1-8), segundo o qual é necessário saber (εἰδῶς) a definição de algo ou “o que é?” (τί) algo para saber “como” é algo ou qualquer qualidade (ποιον) de algo. Mênon acha que estar numa situação de ausência completa de conhecimento significa estar num estado de vazio mental, provavelmente supondo que PD é, de alguma maneira, falaciosa. Mais do que isso, Mênon parece supor que estar em um estado cognitivo de ‘não saber o que é a virtude’ equivale a estar em um estado cognitivo de ‘vazio mental sobre a virtude’. Essa visão inviabiliza qualquer tipo de investigação sobre a virtude. Porém, como vimos anteriormente, nem Sócrates e nem mesmo Mênon estão realmente em um estado cognitivo de vazio mental sobre a virtude, de modo que a *ignorância socrática* não é incompatível com o que é defendido pela *Prioridade da Definição*, uma vez que o filósofo demonstra compreender, de alguma maneira, muitas coisas a respeito da virtude ao longo do processo refutativo com Mênon, mesmo tendo anunciado “não saber de modo algum o que seja a virtude” (οὐκ εἰδῶς περὶ ἀρετῆς τὸ παράπαν) no início da discussão. Trata-se, pois, do escopo da negação: o que se nega “saber” (εἰδῶς) é o conhecimento (ἐπιστήμη) entendido de maneira causal e explicativa (98a) e não qualquer cognição, como alguma ideia ou crença sobre a virtude

Resta, porém, saber de que modo Sócrates busca desfazer o equívoco que fundamenta o paradoxo, explicando como, mais precisamente, é possível investigar numa situação cognitiva de ausência completa de conhecimento. Nesse sentido, a recusa da dicotomia entre ignorância completa e conhecimento absoluto é de fundamental importância para a resolução do paradoxo, conforme especialmente à reformulação de Sócrates. Trata-se de entender o papel que a distinção entre crença verdadeira e conhecimento exerce na exposição e demonstração da doutrina da rememoração. Afinal, a distinção entre crença verdadeira (ἀληθῆς/ὀρθῆ δόξα)⁸³ e conhecimento (ἐπιστήμη) (85c6-7, 98b1-5), esboçada no desfecho do exame com o escravo e reiterada por Sócrates nas vias finais do diálogo como “uma das poucas coisas” que ele “afirmaria saber” (οἶδα) (98b5), é de suma importância para

⁸³ ὀρθῆ e ἀληθῆς, ao menos com relação à δόξα, são usadas intercambiavelmente no diálogo *Mênon* (cf. 97e-98c).

compreender a legitimidade da *Prioridade da Definição*, bem como uma resposta clara à leitura epistemológica do paradoxo.

A *Prioridade da Definição* é defendida em boa parte dos diálogos iniciais de Platão, não havendo um sentido único em suas várias ocorrências, de modo que seus três usos mais comuns, a saber, a *Prioridade* sobre instâncias, propriedades não-essenciais e partes de algo, nem sempre ocorrem em conjunto, mas dispersadamente.⁸⁴ Uma das críticas mais conhecidas ao *Princípio* é a de Peter Geach, que o chama de “falácia socrática”. Basicamente, Geach (1972, p. 32-33) acredita que se trata de uma falácia, pois Sócrates estaria negando a utilidade do estudo de exemplos para compreender o significado de algo, bem como defendendo que não é possível predicar corretamente um certo termo sem possuir a definição desse termo.⁸⁵

“Eu mesmo ouvi um filósofo se recusar a permitir que um nome próprio é uma palavra em uma sentença a menos que uma ‘definição rigorosa’ de “palavra” possa ser produzida; novamente, se alguém alega que máquinas não estão certamente vivas, ainda menos capazes de pensar e raciocinar, ele poderia ser desafiado a definir “vivo”. Ambos esses movimentos controversos são claros exemplos da falácia socrática;” (GEACH, 1972, p. 34).

Como indicamos, se a “falácia” realmente se aplica a Sócrates, então PD nos encaminha para um desastre epistêmico, em que não há como conhecer qualquer objeto sem a definição desse objeto, bem como é inútil oferecer exemplos para elucidá-lo no curso de uma investigação. Porém, é notório o fato de Geach não oferecer nenhum argumento para mostrar que o *Princípio* é falso de modo generalizado, tampouco se empenhar numa análise detalhada do assunto. Essa falta, como afirmou Borges, “faz a afirmação da falsidade do princípio parecer uma suposição *a priori*” (2018, p. 4). Há, com efeito, muitas objeções possíveis contra a crítica de Geach. Uma delas trata do escopo de aplicação do *Princípio*, que não se aplica a todo e qualquer contexto de investigação. Afinal, Sócrates parece restringir a aplicação de PD somente ao domínio moral (cf. BORGES, 2018, p. 4; VLASTOS, 1985).

⁸⁴ Cf. *Eutífron* (4d9-e8, 5c8-d5, 6d6-e7), *República*, (354a2-c3), *Hípias Maior* (cf. 286c5-d2, 298b11-c2, 304d4-e3). Ver Cap. 1 *A Prioridade da Definição*, sobre as três asserções comuns do princípio.

⁸⁵ Para Geach, PD defende os seguintes princípios: “(A) that if you know that you are correctly predicating a given term T you must know what it is to be a T, in the sense of being able to give a general criterion for a things being T, and (B) that it is no use to try and arrive at the meaning of T by giving examples of things that are T” (1972, p. 33), pressupondo uma visão falaciosa sobre o conhecimento, já que, para Geach: “We know heaps of things without being able to define the terms in which we express our knowledge. Formal definitions are only one way of elucidating terms; a set of examples may in a given case be more useful than a formal definition.” (1972, p. 34). A visão de Geach está influenciada por Wittgenstein, cuja visão de “conhecimento” entra em choque com o que é aparentemente defendido pela *Prioridade da Definição*. Em suma, se entendermos o que Platão e Sócrates queriam dizer com “conhecimento” (ἐπιστήμη) no *Mênon*, PD não é uma falácia, mas se entendida do ponto de vista wittgensteniano, é uma falácia “óbvia”, como o próprio Geach reconhece. Sobre o assunto, ver PRIOR, 1998 e BORGES, 2018.

Ademais, vale dizer que várias estratégias interpretativas foram propostas para evitar ou contornar a atribuição da “falácia socrática” a Sócrates. Como esboçado anteriormente, essas estratégias vão desde uma percepção dos diferentes usos, por parte de Sócrates, das palavras para “saber/conhecer” (ἐπίσταμαι, εἰδέναι, γινώσκειν, ἐπαίειν, e seus nomes cognatos) e “sábio, conhecimento, sabedoria” (σοφός, ἐπιστήμη, σοφία), como também acentuam as diferenças entre os interesses intelectuais de Sócrates e Platão (KAHN, 1996; VLASTOS, 1994).⁸⁶ Com efeito, a ênfase na transicionalidade do diálogo *Mênon* dentro do *corpus* platônico pode nos fazer pensar que Platão abandona a perspectiva socrática e o compromisso com a *Prioridade da Definição*, atacado pelo paradoxo, e introduz uma visão própria através da Rememoração e, sobretudo, pelo uso posterior do método das hipóteses, que se propõe a investigar se a virtude é ensinável, ou seja, se propõe a investigar “como” (ποιον) é a virtude mesmo sem ter uma definição (τί) de virtude (cf. 86c4-87c3). Se Platão introduz de fato uma teoria própria e um método filosófico alternativo e alheio ao socrático, então ele estaria admitindo a fragilidade ou mesmo a falácia própria de PD, se distanciando da filosofia de Sócrates em prol de um projeto epistemológico e metafísico próprio? Nesse caso,

⁸⁶ Vlastos, por exemplo, argumenta que há um duplo sentido para “conhecimento” sendo usado por Sócrates: um próprio ao conhecimento “certo” e “infalível”, restrito somente aos deuses e negado recorrentemente por Sócrates, e outro próprio ao conhecimento “ordinário” ou “refutativo”, o suficiente para proceder o seu característico método de perguntas e respostas. Dada essa visão, Vlastos recorre a diferença entre os interesses intelectuais de Sócrates e Platão, anunciando que o primeiro, mas não o segundo, não tinha a pretensão de substituir algum paradigma epistemológico. A ambiguidade e o caráter paradoxal das afirmações e negações de conhecimento e sabedoria por parte de Sócrates seria parte fundamental e irreparável de sua filosofia. Inclui-se aqui “Os verbos ἐπίσταμαι, εἰδέναι, γινώσκειν, ἐπαίειν, e seus nomes cognatos, se algum; o adjetivo σοφός, e o nome σοφία, que é usado intercambiavelmente com ἐπιστήμη.” (VLASTOS, 1985, p.2). A proposta geral do *Socrates’ Disavowal of Knowledge* de Vlastos é a de identificar um duplo sentido para as declarações e negações de ‘conhecimento’ e ‘sabedoria’ por parte de Sócrates. Um paralelo sugestivo com os usos desses termos na atualidade é exposto pelo autor, que reflete sobre os usos cotidianos das palavras para “saber” (know) e “conhecimento” (knowledge). Com efeito, elas significam várias coisas diferentes em diferentes contextos, seja no cotidiano, seja para os vários filósofos ao longo da história da filosofia. Utilizando o exemplo dado pelo próprio autor, quando somos perguntados: “fumar causa câncer?”, tendemos a responder que “sim, fumar causa câncer”. Assim, num primeiro momento, supomos saber que tal proposição é verdadeira. Mas, se em seguida nos fosse perguntado: “Mas você *conhece* isso?” certamente hesitaremos e, por fim, responderemos negativamente. Ora, isso se dá pois nós reconhecemos que não sabemos profundamente e explicativamente que fumar causa câncer: quem sabe isso é o médico, especialista das doenças causadas pelo cigarro. No caso das reivindicações socráticas de ignorância e conhecimento, todas as aparentes inconsistências podem ser resolvidas, segundo Vlastos, mediante a distinção entre conhecimento (c), que designa um conhecimento completo, profundo e explanativo, e o conhecimento (e), que designa o conhecimento *elenctico*, o necessário para perfazer o procedimento refutativo, tão caro a Sócrates. (cf. VLASTOS, 1985, p.20). A fraqueza da interpretação de Vlastos parece ser a de supor que Sócrates precisa de conhecimento para refutar seus interlocutores, além de limitar o escopo da postura socrática, voltada especialmente e exclusivamente para a refutação. Para mais argumentos contra Vlastos, ver FINE, 2008 e BORGES, 2018

Platão estaria deliberadamente abandonando a perspectiva socrática em prol de uma perspectiva própria?⁸⁷

Não havendo espaço, nos limites deste trabalho, para esmiuçar as razões pelas quais a “falácia socrática”⁸⁸ não se aplica a Sócrates, mesmo que somente ao Sócrates do *Mênon*, vale dizer que o equívoco expresso pelo paradoxo de Mênon a respeito do método socrático está lado a lado com o equívoco de Geach em impor a falácia socrática a Sócrates. Ambas surgem de uma mesma fonte: a defesa socrática da *Prioridade da Definição*. Nesse sentido, a estratégia que vale para solucionar o paradoxo vale igualmente para negar a atribuição da “falácia socrática” a Sócrates. Trata-se de entender, mais uma vez, que a declaração da *Prioridade* (71b) pressupõe a noção de conhecimento (ἐπιστήμη) exposta em 98a, cuja diferença relevante com relação à crença verdadeira (ἀληθῆς δόξα) é a “razão explicativa” (αἰτίας λογισμῶ). Como vimos, ‘conhecimento’ (ἐπιστήμη) carrega um elemento eminentemente explicativo, de modo que aquele que sabe, para Platão, deve saber explicar o que sabe (cf. *Fédon*, 76b).⁸⁹ Novamente, resta saber como isso é compatível com a resposta explícita de Platão ao problema epistemológico introduzido pelo paradoxo. Uma vez estabelecida a diferença entre crença verdadeira e conhecimento, Sócrates admite que há estados cognitivos possíveis, aquém do conhecimento, que são adequados para a investigação. Isto é, estados cognitivos que podem servir de “rastros mentais” ou “especificação” para que uma investigação qualquer seja possível mesmo em uma situação de ausência completa de conhecimento.

Creemos que a introdução platônica à noção de rememoração, bem como a posterior utilização do método das hipóteses, não indica um abandono, por parte de Platão, da perspectiva socrática em prol de uma visão própria. Afinal, ambas as passagens contêm

⁸⁷ Dancy (2011), que chama a *Prioridade da Definição* de “Suposição Intelectualista”, sugere um “abandono” do compromisso socrático com a *Prioridade* no diálogo *Mênon*, sinalizado, em última instância, pela introdução e uso do método das hipóteses. “(...) em diálogos posteriores, a *Suposição Intelectualista*, como expressa anteriormente, não tem mais nenhum papel. (Não é que não haja mais pedidos de definição, mas é abandonada a sugestão que, na ausência de uma definição, nada se pode dizer a respeito.) E com isso é abandonada a outra novidade a que devemos prestar atenção: o abandono da Suposição Intelectualista traz consigo um método de lidar com questões não definicionais como a de saber se a excelência pode ser ensinada, o “Método da Hipótese”, do qual Sócrates fornece agora uma descrição sumária e bem obscura (86e1-87b2, DANCY, R.M. 2011, p. 133-134).

⁸⁸ Para uma análise detalhada da “falácia socrática” e como ela não surte efeito relevante na prática filosófica de Sócrates, ver BORGES, 2018.

⁸⁹ “Mas responde, eis aqui uma escolha que estás em condições de fazer, dizendo-me a teu respeito qual é a tua opinião: um homem que sabe (ἐπιστάμενος) é capaz, ou não; de dar razões (ἐπίσταται) daquilo que sabe? (...) Crês, além disso, que toda a gente seja capaz de explicar (λόγον) o que são os seres de que há pouco nos ocupávamos? (...) Mas receio, pelo contrário, que amanhã não haja mais um só homem no mundo que esteja em condições de sair-se dignamente dessa tarefa” (*Fédon*, 76b-c, Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa).

procedimentos eminentemente socráticos. A demonstração geométrica com o escravo pode ser vista, inclusive, como um típico caso em miniatura do *elenchus*. Além disso, mesmo se propondo, através do método das hipóteses, investigar se a qualidade de “ser ensinável” se aplica à “virtude”, deixando de lado o compromisso com a necessidade de investigar a definição de algo para elucidar as qualidades de algo, Sócrates não abandona a *Prioridade*. Trata-se apenas de uma suspensão, já que que ao fim e ao cabo do diálogo (cf. 100b-c2), Sócrates anuncia que é somente mediante uma resposta à questão “o que é (τί ἐστί) a virtude?” que se poderá ter uma resposta à questão a respeito da maneira pela qual a virtude é adquirida, retomando o princípio e encerrando o diálogo em *aporia*. Essa leitura é premente para compreender a resposta completa de Platão ao paradoxo, que ataca sobretudo uma nuance epistemológica do método socrático de investigação. Isto é, Platão teria buscado justificar a postura filosófica de Sócrates, não recorrendo a outros métodos filosóficos alternativos em busca de corrigir ou abandonar a polêmica e paradoxal postura filosófica do seu mestre. Nesse sentido, a nossa elucidação da legitimidade da *Prioridade* diante da prática filosófica e refutativa de Sócrates e do paradoxo de Mênon não busca recorrer ao aspecto transicional do diálogo e às diferenças entre os interesses intelectuais dos filósofos, mas encontrar uma justificativa plausível para o comportamento de Sócrates no interior do próprio diálogo *Mênon*. Como veremos, diante da problemática imposta pelo paradoxo, a demonstração geométrica, como um exemplo típico do *elenchus* socrático, figura como um dos pontos mais relevantes da solução proposta por Platão.

2.5. A reformulação de Sócrates

Vimos que o paradoxo surge, entre outras coisas, da incapacidade de Mênon em conseguir alcançar os critérios da definição socrática. Além de revelar uma certa indisposição para investigar caracteristicamente sofística, o problema ataca a legitimidade da *Prioridade da Definição*, cuja primeira expressão se encontra em 71b. Dentre outras possibilidades, que consideramos há pouco e que vamos considerar mais à frente, o paradoxo supõe um estado cognitivo de ‘vazio mental’ em que tanto Mênon como Sócrates supostamente se encontram. Se esse é o caso, então a investigação não pode sequer começar. Paralelamente, o paradoxo inviabiliza a continuidade do processo refutativo socrático, uma vez que ambos os interlocutores anunciam ignorância sobre o assunto em discussão, não havendo quem se

prontifique a refutar ou ser refutado.⁹⁰ Dito isso, Sócrates logo se dispõe a reformular o paradoxo apresentado por Mênon. A fidelidade dessa reformulação é importante para testarmos a continuidade entre as diferentes versões do paradoxo. Afinal, se Sócrates altera substancialmente o cerne do problema colocado por seu interlocutor, então ele se propõe a responder apenas à sua própria versão do problema, e não a de Mênon.

“SO: Compreendo que tipo de coisa queres dizer, Mênon. Vês quão erístico (ἐριστικὸν) é esse argumento (λόγον) que estás urdindo (κατάγεις): que, pelo visto, (S4) não é possível ao homem procurar (ζητεῖν) nem o que conhece nem o que não conhece? (ὁ οἶδε οὔτε ὁ μὴ οἶδε). Pois (S2) nem procuraria aquilo precisamente que conhece - pois conhece, e não é de modo algum preciso para um tal homem a procura -, (S3) nem o que não conhece - pois nem sequer sabe o que deve procurar” (80d-81).

Várias conotações são possíveis para a atribuição de “erístico” (ἐριστικὸν) ao paradoxo. Conforme vimos na passagem dos paradigmas definicionais de cor e figura (74b3-77a), Sócrates opõe a postura dialógica da erística à dialética, cuja diferença da primeira em relação à segunda está no apreço pela gentileza e compromisso com a verdade. A erística é caracterizada como um comportamento dialógico hostil e bélico, que mira a vitória em detrimento da verdade em um debate (cf. 75c8-e5). Nesse sentido, “erístico” parece se referir a um argumento sem compromisso com a verdade, que é colocado como mero artifício do interlocutor para continuar ou vencer a discussão (ou batalha argumentativa). Ao mesmo tempo, “erístico” pode significar um argumento “obstrucionista”, contra a possibilidade da investigação, ou mesmo contra a investigação específica mirada por Sócrates (cf. EBREY, 2014, p. 12). No entanto, ao chamar o argumento de “erístico”, Sócrates não indica, por si só, que ele não o está levando a sério, que o toma como um mero sofisma irrelevante ou um argumento sem fundamento. Uma possibilidade é a de que ele use o termo para significar um argumento que conclui a partir de premissas que parecem ser, mas não são, plausíveis (ἐνδοξα).⁹¹ O sinal mais claro de que Sócrates leva o argumento a sério é a extensão considerável de sua resposta, baseada na Teoria da Rememoração. Afinal, das três questões de Mênon e da subsequente reformulação, “surgem importantes questões sobre a natureza do conhecimento e da investigação” (FINE, 2014, p. 84).

Uma observação preliminar importante, de cunho literário-dramático, à nossa listagem das diferenças entre as versões de Sócrates e de Mênon é o uso do verbo em tempo presente

⁹⁰ Nehamas (1985) explora as dificuldades impostas à continuidade do *elenchus* pelo paradoxo.

⁹¹ “são erísticos os argumentos que concluem, ou parecem concluir, a partir de premissas prováveis (ἐνδοξα) na aparência, mas na verdade improváveis” *Refutações Sofísticas*, 165b, Aristóteles, trad. Pinharanda Gomes (1985).

‘κατάγεις’ (“urdir, introduzir, conjurar, trazer”) na reformulação feita por Sócrates. Sobre o verbo, Scott (2006, p. 78) comenta sua possível conotação metafórica. Dizendo respeito tanto ao ato de pescar como ao de conjurar, próprios, respectivamente, ao pescador e ao feiticeiro, κατάγεις indica que o argumento foi colocado de forma incompleta propositalmente. No primeiro sentido, Mênon teria tirado somente uma parte de um peixe para fora d’água, esperando que alguém o ajudasse a terminar de pescá-lo inteiramente. No segundo sentido, Mênon teria conjurado um gênio – talvez Górgias - que talvez esperava em sua memória para ajudá-lo. Ambos os sentidos remetem-se ao discurso da *raia elétrica*, que compara Sócrates a “aquele peixe marinho achatado”, bem como a um “feiticeiro” (cf. γόνις, 80a6, 80b6). Tais sentidos indicam que Mênon propõe o argumento já sabendo que se trata de uma problemática maior, esperando que Sócrates o complete e o auxilie. Se o argumento do paradoxo tem origem em Górgias, pode ser que, em sua reformulação, Sócrates esteja procedendo de um modo familiar a Mênon (cf. SCOTT, 2006, p. 78). Essa visão é plausível, pois Mênon não contesta a reformulação socrática de seu desafio, mostrando que, apesar das diferenças, há alguma continuidade entre as questões de Mênon e a reformulação de Sócrates. Para analisar essa continuidade em mais detalhes, vamos listar e comentar algumas diferenças entre a reformulação de Sócrates e o paradoxo original proposto por Mênon. Em seguida, analisamos detalhadamente o dilema construtivo que Sócrates propõe como reformulação das três questões de Mênon.

A primeira diferença é que Sócrates formula um dilema; Mênon faz três questões. A segunda é que Sócrates generaliza a preocupação de Mênon para casos de ignorância semelhantes ao que eles se encontram. Enquanto Mênon questiona a investigação de *Sócrates* num estado cognitivo de vazio mental *sobre a virtude*, Sócrates menciona e problematiza como *qualquer um* pode investigar *qualquer coisa*, em um estado cognitivo de vazio mental. A terceira diferença diz respeito à uma ampliação notável do paradoxo por parte de Sócrates, que menciona não só como alguém que *não sabe* algo não pode investigar, tal como Mênon mencionou, mas também como alguém que *sabe* também não pode investigar, adicionando uma premissa ausente nas três questões de Mênon. A quarta diferença é a omissão, por parte de Sócrates, da terceira questão (c) de Mênon. Sócrates não coloca explicitamente, ao menos, o problema de como alguém pode ser bem sucedido em uma investigação, reconhecendo aquilo que encontrou como aquilo que antes não sabia - o chamado *Problema da Descoberta*. A quinta e última diferença é a omissão de ‘τό παραπαν’, que não se repete na reformulação de Sócrates, não qualificando ou enfatizando a ignorância “absoluta” tal como em momentos anteriores (cf. 71b, FINE, 2014, p. 84-85).

A primeira diferença, apesar de importante, não é significativa para mostrar a descontinuidade entre as versões de Mênon e de Sócrates. Afinal, Sócrates apenas deixa claro que o argumento “conjurado” por Mênon pode ser colocado em um formato declarativo, ou melhor, em um dilema construtivo. O que realmente importa é se esse dilema reflete, espelha ou captura suficientemente a preocupação expressa pelas três questões de Mênon. Veremos mais à frente, em nossa análise da estrutura do dilema construtivo, como é que isso acontece.

A segunda diferença, apesar de aparentemente grave, também não é significativa. O dilema de Sócrates parece refinar algo já pressuposto nas questões de Mênon. Na medida em que Mênon questionou a impossibilidade da investigação de Sócrates sobre a virtude em um estado cognitivo de vazio mental, Sócrates impessoaliza e generaliza a preocupação de Mênon para casos semelhantes. Longe de alterar o cerne do paradoxo, o dilema de Sócrates refina a problemática original, por questionar a investigação feita não só pelo indivíduo Sócrates e não só sobre a virtude, mas por *qualquer um sobre qualquer tema*, em um estado cognitivo de ‘vazio mental’ (cf. FINE, 2014, p.85-86).

A terceira diferença parece ser um pouco mais problemática. Afinal, ao implementar no argumento uma situação cognitiva não mencionada por Mênon, Sócrates parece se distanciar do paradoxo original. É fato que Sócrates amplia a dimensão paradoxal das questões de Mênon, concebendo que não somente quem *não sabe* algo é incapaz de investigar, mas também quem *sabe* algo, uma vez que já se saberia tudo e não haveria razão para procurar. Ao ampliar a dimensão do paradoxo original, Sócrates supõe, aparentemente, que Mênon partilha de uma perspectiva *tudo-ou-nada* de conhecimento. Isso, porém, antes de significar uma alteração substancialmente distante das questões de Mênon, pode ser visto como uma complementação inferencial natural, além de colocar o argumento de uma maneira familiar a Mênon (cf. SCOTT, 2006, p. 78). Aliás, Sócrates bloqueia uma possível resposta posterior que Mênon poderia ter em mente, de que na posse de conhecimento, a investigação seria possível. Sabendo ou não sabendo algo, diz Sócrates, haveria problemas para a investigação (cf. FINE, 2014, p. 86-87).

A quarta diferença, a omissão da terceira questão (c) de Mênon por parte de Sócrates, talvez seja a mais grave. Afinal, Mênon não coloca uma questão importante e que merecia ser respondida? Na sua resposta explícita ao paradoxo, Sócrates se direciona ao *Problema da Descoberta* somente no desfecho do exame com o escravo, no terceiro estágio de sua resposta, em que se relaciona mais claramente a demonstração geométrica com a Doutrina da Rememoração. Para reiterar a importância de investigar algo mesmo sem conhecimento sobre esse algo, Sócrates extrai do exame realizado com o escravo afirmações fortes sobre a

natureza da rememoração, investigação e conhecimento. Parte dessas afirmações reside na tentativa de mostrar que o caso do escravo é análogo ao de Mênon, de modo que não é por não saber algo, que não se pode e deve investigar este algo. Tanto Mênon como o escravo, apesar de não saberem o que é a virtude ou a diagonal, conseguem investigar de modo exitoso sobre o objeto em questão. Isso envolve um aparente compromisso de Platão com alguma espécie de inatismo, que julga a presença de verdades, conhecimentos e crenças verdadeiras na alma “imortal” e “conhedora de todas as coisas”, desde o nascimento, sendo as crenças verdadeiras suficientes para investigar algo, mesmo em um estado cognitivo de ausência completa de conhecimento (85c6-7).⁹² Além disso, se Sócrates consegue responder suficientemente o cerne do problema contido em (a) e em (b), então ele deve também responder ao problema de (c), uma vez que as questões do paradoxo estão claramente interligadas.

Quanto à quinta e última diferença, devemos perguntar se, ao omitir ‘τό παραπαν’, Sócrates deixaria de refletir, espelhar ou capturar a preocupação maior expressa pelas questões de Mênon. Se essa preocupação envolve realmente uma situação cognitiva de vazio mental, então não é por omitir ‘τό παραπαν’ que Sócrates não faz referência a esse estado cognitivo. Afinal, em sua reformulação, o filósofo parece pressupor que Mênon partilha de uma perspectiva *tudo-ou-nada* de conhecimento. As duas únicas possibilidades seriam ignorância completa e conhecimento completo. No que diz respeito à ausência específica de ‘τό παραπαν’ na reformulação de Sócrates, uma possibilidade seria a de que se trate de variação estilística por parte de Platão, segundo a qual, por vezes, a expressão τό παραπαν é dispensada, como é em algumas declarações da *Prioridade*, bem como nas próprias questões de Mênon; ela consta em (a) mas não em (b) e (c), embora não deixe de estar subentendida. Assim, ‘τό παραπαν’ seria usado apenas para enfatizar o fato de algum indivíduo, *realmente*, não saber algo. Nem Sócrates e nem Mênon são fiéis ao seu uso de ‘τό παραπαν’ quando querem se referir ao fenômeno de alguém que, realmente, não sabe algo (FINE, 2014, p. 86-87).

Talvez, como afirma Moravcsik (1971, p. 57), a ausência de τό παραπαν na reformulação demarca uma pista para a resposta que será desenvolvida por Sócrates, de modo

⁹² Parte do argumento que envolve a imortalidade da alma, assaz breve, é explicitamente voltado para afirmar que “acreditando que é preciso procurar as coisas que não se sabem (ζητεῖν μή οἶδεν), seríamos melhores (βελτίους), bem como mais corajosos (ἀνδρικω) e menos preguiçosos do que se acreditássemos que, as coisas que não conhecemos (ἃ μὴ ἐπιστάμεθα), nem é possível encontrar (εὐρεῖν) nem é preciso procurar (ζητεῖν) - sobre isso lutaria muito se fosse capaz, tanto por palavras quanto por obras.” (86b6-c2)” de modo que isso captura a preocupação da terceira questão de Mênon, mencionando que é possível “encontrar” (εὐρεῖν) aquilo que não se sabe.

que ao omitir ‘τό παραπαν’, ele estaria antecipando a sua visão de que há coisas que, em certo sentido, sabemos, e, em certo sentido, não sabemos. Discutiremos essa possibilidade em nossa análise da resposta em três estágios oferecida por Platão. Outrossim, além de Fine (2014), White (1974, p. 290) também concorda que, com a reformulação, Sócrates não muda o problema original de Mênon, mas apenas deixa claro que o paradoxo pode ser reproduzido na forma de um dilema. Cabe agora nós analisarmos, detalhadamente, como é o dilema que Sócrates propõe como reformulação do desafio original. De acordo com Fine (2014), o dilema pode ser reconstruído do seguinte modo:

- “(S1) Para qualquer x , ou alguém sabe ou não sabe x .
- (S2) Se alguém sabe x , não pode investigar x .
- (S3) Se alguém não sabe x , não pode investigar x .
- (S4) Portanto, para qualquer x , não se pode investigar x (p. 87)”

Entendido como um dilema construtivo, a validade do argumento depende de algumas leituras de sua formulação lógica. A depender dessa formulação, suas premissas e sua conclusão podem ser consideradas falsas ou verdadeiras e seu formato, válido ou inválido. Como vemos, as premissas (S2) e (S3), assim como a conclusão (S4), estão explícitas, enquanto a premissa (S1) está implícita. Apesar de implícita, (S1) está naturalmente de acordo com as outras premissas, já que Sócrates parece postular duas opções cognitivas mutuamente exclusivas (saber x ou não saber x). Uma primeira formulação para entendermos o argumento reformulado por Sócrates de maneira abstrata é a seguinte (FINE, 2014, p. 87):

- “(S1) p ou não p .
- (S2) p implica q .
- (S3) não- p implica q .
- (S4) logo, q ”.

Nessa leitura, (S1) é uma instância da *Lei do Terceiro Excluído*, dado o caráter exaustivo das opções de (S2) e (S3), em que, aparentemente, ou se sabe tudo, ou não se sabe nada a respeito de algo, de modo que a conclusão da impossibilidade da investigação parece se seguir naturalmente das premissas. Assim entendido, o argumento é válido. No entanto, para evitar a conclusão (S4), ao menos uma das premissas (S2 ou S3) devem ser falsas, pois (S1) dificilmente seria um candidato para rejeição, dado o modo como Sócrates expõe o dilema, num formato ‘ou ou’ (“sabendo ou não sabendo”) (cf. FINE, 2014, p. 88-89). Uma observação preliminar importante é a de que o argumento, tomado abstratamente, nada diz sobre o que consiste ‘saber’ e ‘não saber’; apenas expõe que, o que quer que sejam essas duas

possibilidades cognitivas, elas são mutuamente exclusivas e exaustivas, de modo que ambas conduzem à impossibilidade da investigação. Dessa forma, cabe nós explorarmos mais detidamente algumas possibilidades de ler ‘saber’ e ‘não saber’ (cf. FINE, 2014, p.88).

Tome-se, por exemplo, o caso de investigar se uma dada proposição é verdadeira (ex: a virtude é ensinável?), em que ‘não saber x’ é igual a estar em um estado cognitivo de ‘vazio mental’ sobre x. Nesse caso, não tendo qualquer tipo de compreensão ou abordagem cognitiva sobre x, não haveria como buscar saber se x é verdadeiro, de modo que tal investigação não poderia sequer começar. Logo, (S3) seria verdadeiro, uma vez que, como vimos, se alguém está em uma situação cognitiva de vazio mental sobre algo, não há como iniciar uma investigação sobre esse algo. Entretanto, há contextos de investigação em que a verdade de (S3) não é evidente. Suponhamos que ‘não saber x’ equivale apenas a não saber que x é verdadeiro. Nesse caso, alguém pode saber, por exemplo, o que x significa ou “saber” alguma compreensão elementar e básica de x, de modo que se poderia investigar x. Entendido desse modo, (S3) é falso (FINE, 2014, p. 89-90). Aproximando o argumento ao contexto do diálogo, como (S3) se relaciona com a *Prioridade da Definição*? Uma possibilidade seria a de que ‘não saber x’ é igual a não ter conhecimento explicativo, causal e definicional (98a) sobre x. Nesse caso, (S3) seria, novamente, falso, pois alguém pode não ter tal conhecimento de algo e ainda sim poder investigar esse algo, uma vez que uma compreensão mais básica, simples ou familiar já seria suficiente, como uma crença verdadeira ou alguma abordagem cognitiva mínima daquilo que alguém visa investigar. Em uma palavra: algo que sirva como rastro mental ou especificação inicial. Afinal, contrário ao que algumas leituras da *Prioridade* tendem a identificar e concluir, conhecimento (ἐπιστήμη), tal como definido em 98a, não é necessário para a investigação proposta por Sócrates.

Além disso, se (S1) é uma instanciação da *Lei do Terceiro Excluído*, conforme a primeira formulação, e ‘não saber x’ em (S3) é igual a estar em um estado cognitivo de vazio mental sobre x, então ‘saber’ em (S2) poderia ser entendido como ‘não estar em um estado de vazio mental’. Logo, (S2) seria falso, uma vez que ‘não estar em um estado de vazio mental’ permitiria a posse de alguma compreensão mais básica, simples e familiar, o que não impossibilitaria uma investigação. Entretanto, é improvável que “saber” (οἶδε) seja realmente igual a ‘não estar em um vazio mental’. Não há suporte textual para afirmar que Mênon entende “saber” como sendo constituído por um mera pista ou rastro mental. Pois, apesar de se julgar sabedor no início do diálogo, Mênon acaba em *aporia* sobre a questão “o que é a virtude?”, admitindo por fim não ter qualquer abordagem linguística ou cognitiva acerca do assunto. De fato, mesmo que possamos testar as leituras de “saber” e “não-saber”, se Sócrates

baseia sua reformulação em um dilema construtivo, de modo que (S1) é uma instância da *Lei do Terceiro Excluído*, então há uma falha óbvia no argumento. É preciso que ao menos uma ou ambas das premissas restantes (S2 ou S3) sejam falsas. Afinal, para que fossem ambas verdadeiras, seria preciso que ‘não saber’ fosse igual a um ‘estado cognitivo de vazio mental’ e ‘saber’ fosse igual a um ‘conhecimento completo’.

Entendido desse modo, o argumento evidencia a postulação de uma perspectiva *tudo-ou-nada* de conhecimento. Nesse caso, porém, apesar de válido, o argumento claramente não seria sólido.⁹³ Afinal, conhecimento e ignorância não são dois estados cognitivos mutuamente excludentes, de modo que não estar em ignorância é igual a possuir conhecimento completo, e não ter conhecimento é igual a estar em um estado cognitivo de ignorância absoluta. Sobre a maior parte dos assuntos de que temos alguma compreensão mínima, assim como não estamos em ignorância absoluta, também não julgamos ter conhecimento completo. Muitas vezes carregamos crenças, ideias ou compreensões mais básicas, simples e familiares, de modo que esses estados cognitivos de ordem inferior ao conhecimento nos permitem investigar. Trata-se, assim, de qualificar no que consistem ‘saber’ e ‘não-saber’. Ao expor sua reformulação, Sócrates parece sugerir que o ponto central do equívoco que resulta no paradoxo consiste em diferentes visões a respeito do que consiste ‘não saber’. Enquanto para Sócrates ‘não saber’ equivale a não ter conhecimento explicativo e causal (98a), para Mênon, ‘não saber’ equivale a estar em um estado cognitivo de vazio mental. Para superar o paradoxo, Sócrates deve mostrar como é possível possuir compreensões intermediárias, entre a ignorância total e o conhecimento completo, que sirvam como rastro mental ou especificação para uma investigação. Desse modo, Sócrates deve responder ao menos (S3), que é a premissa central do argumento de Mênon, já que, através de suas três questões, ele se concentra em casos onde não se tem conhecimento de modo algum sobre o objeto a ser investigado. De fato, Mênon não contesta a reformulação socrática de seu desafio, dizendo inclusive que é um belo (*καλῶς*) argumento, provavelmente porque ele está se focando na verdade de (S3), que é a preocupação principal de suas três questões (cf. 81a, FINE, 2014, p. 92). O dilema construtivo de Sócrates, portanto, amplia o escopo do paradoxo original, mas não deixa de captar, espelhar ou refletir a preocupação maior expressa pelas três questões de Mênon, que é a de investigar e reconhecer o objeto de uma possível descoberta em um estado cognitivo de ausência completa de conhecimento.

⁹³ “The attempt to make the argument sound is like the attempt to smooth out some carpets: eliminating one bump just creates another one. If all the premises are true, the argument is invalid. If the argument is valid, at least one premise is false” (FINE, 2014, p. 90). Para mais detalhes sobre a formulação lógica da reformulação de Sócrates, consultar FINE, 2014, p. 87-90.

2.6. Significado e essência: estado e conteúdo cognitivo

Entre as várias interpretações distintas acerca do cerne da problemática colocada por Mênon, há uma que se destaca. Trata-se da leitura elaborada por David Charles, que, em *Tipos de definição no Mênon* (2006) e *O paradoxo no Mênon e os esforços de Aristóteles para resolvê-lo* (2010), identifica dois sentidos possíveis para a pergunta socrática “o que é” (τί ἐστί), constatando que Sócrates, ao longo do diálogo *Mênon*, esboça mas não mantém uma distinção clara entre uma questão sobre a essência de algo e uma outra questão, importantemente distinta, sobre o significado ou a extensão de um termo da linguagem. A falha de Sócrates em manter essa distinção, segundo Charles (2010), motiva Mênon a propor o seu paradoxo, que questiona fundamentalmente a necessidade de se ter uma abordagem sobre o significado de algo para só então partir para investigar a essência de algo. Mais do que isso, para Charles, a falha em manter essa distinção impede que Sócrates responda satisfatoriamente o paradoxo de Mênon, como teria feito Aristóteles.⁹⁴

Em verdade, Charles (2010) argumenta que a reformulação “contraintuitiva” de Sócrates praticamente deturpa o paradoxo original, pois enquanto Mênon questiona a necessidade de se saber o que um termo significa antes de investigar a essência da coisa designada pelo termo, Sócrates, ignorando qualquer distinção entre os tipos de questões referidos, supõe uma situação *tudo-ou-nada* de conhecimento, em que sabendo ou não sabendo, a investigação seria impossível.

“Se a investigação é entendida como a busca bem-sucedida por informação que não se possui, não se pode investigar o que é a virtude se falta a alguém uma abordagem do que é a virtude. Nem pode alguém investigar se já possui a informação procurada (...) Mênon não afirmou, em suas questões iniciais, a impossibilidade da investigação. Ele meramente apontou que uma investigação não pode começar (ou ser bem-sucedida) se falta a alguém uma abordagem do que o termo ‘virtude’ significa. Ele não se comprometeu com a visão, implícita na reformulação de Sócrates de suas questões, que se alguém tem o tanto de conhecimento requerido para uma abordagem do que ‘virtude’ significa, então não há nada mais para descobrir.” (CHARLES, 2010, p. 116-117)

Na visão de Charles (2010), o paradoxo de Mênon não é sobre a necessidade de uma condição ou estado cognitivo adequado para uma investigação, mas sobre a necessidade de um conteúdo cognitivo adequado. Desse modo, a distinção entre crença verdadeira e

⁹⁴ Charles interpreta o paradoxo de Mênon sob a luz da resolução de Aristóteles, que, por ter distinguido claramente entre a questão da essência e da significação, teria respondido o paradoxo satisfatoriamente. Ciente dessa distinção, Aristóteles concebe a investigação em três estágios: “No estágio 1, alguém sabe o que o termo ‘F’ significa. No estágio 2, alguém sabe que Fs existem. No estágio 3, alguém descobre a essência de F. Cada estágio superior depende de cada estágio inferior. Mas alguém pode estar no estágio 1 sem estar no estágio 2; e alguém pode estar no estágio 2 sem estar no estágio 3.” (FINE, 2010, p. 127).

conhecimento não dá conta, para o autor, da preocupação expressa pelas três questões de Mênon e, portanto, não serve para solucionar o paradoxo, uma vez que essa distinção diz respeito a estados cognitivos e não a conteúdos cognitivos. “Uma vez que o paradoxo surge quer crença verdadeira quer conhecimento estejam envolvidos, ele não pode ser superado apenas separando esses estados (...) A resolução do paradoxo, assim entendido, requer uma diferença no *conteúdo informacional*, e não somente [uma diferença na] atitude epistêmica do investigador” (CHARLES, 2010, p. 119).⁹⁵ Apesar de seus equívocos, em sua interpretação das três questões de Mênon, Charles levanta uma nuance problemática importante, que é a exigência de um conteúdo cognitivo adequado para que uma investigação sobre a essência da virtude possa ser levada a cabo e ser bem sucedida.

Charles (2010) ressalta que o paradoxo surge precisamente porque Mênon estaria captando a necessidade de se ter alguma abordagem cognitiva sobre o significado de um termo para só então partir para investigar a essência do que é por ele denotado ou referido. Nesse sentido, para Charles, através de suas três questões, Mênon pontua que “alguém deve saber o que o termo significa antes de poder procurar pela natureza da coisa (ou característica) em questão” (2010, p. 116).⁹⁶ Todavia, no que diz respeito a Sócrates, Charles (2010) reconhece que, apesar de esboçar ou sugerir uma certa distinção entre a questão da essência e da significação, ele não a mantém, chegando a confluir e confundir os tipos de respostas a cada tipo distinto de questão.

Seguindo a contra-argumentação de Fine (2010), em primeiro lugar, cabe analisarmos qual é a noção de significação que Charles atribui ao Sócrates do *Mênon*. Em certos momentos, ele demarca o significado como aquilo que diz respeito a um termo linguístico, enquanto a essência diz respeito a um fenômeno no mundo. A primeira questão seria “o que o nome ‘F’ significa? e a segunda questão “o que é F?”. A pergunta sobre a significação seria de âmbito linguístico, enquanto a pergunta sobre a essência seria de âmbito ontológico. Com isso em vista, Charles observa que as definições paradigmáticas de figura oferecidas por Sócrates (74e11-76a) são exemplos de boas respostas à questão do significado, próprias do âmbito linguístico, que identificam uma característica verdadeira de todos os casos e somente dos casos de figura, mas não especificam a essência única da figura. Assim, para Charles, uma resposta à questão da significação é o que, em última instância, “especifica uma

⁹⁵ “Since the paradox arises whether true belief or knowledge is involved, it cannot be overcome solely by separating these states (...) The resolution of the paradox, so understood, requires a difference in *informational content*, not just one in the epistemic attitude of the enquirer.” (CHARLES, 2010, p. 119).

⁹⁶ “One must know what the term signifies before one can search for the nature of the thing (or feature) in question.” (CHARLES, 2010, p. 116).

característica verdadeira de todos e somente todos os casos de F” (cf. CHARLES, 2010, p. 120-124, FINE, 2010, p. 126).

No *Mênon*, Charles (2010) situa ao menos dois motivos para argumentar que Sócrates estaria distinguindo, mesmo que fugazmente, entre a questão da essência e do significado. O primeiro é a constatação de uma certa ambiguidade na pergunta da figura feita em 74e11⁹⁷, que o autor resolve em favor da significação. O segundo é o fato de que as definições de figura e cor oferecidas por Sócrates como “paradigmas” seriam boas respostas à questão da significação e não da essência. De fato, 74e11 revela certa ambiguidade, em que Sócrates poderia estar perguntando “o que o nome ‘figura’ significa?” ao invés de “o que é figura?”. Apesar de resolver a ambiguidade em favor da significação, observando certa “evidência linguística” de um interesse pela questão do significado, Charles (2010) pontua que Sócrates não mantém o vocabulário próprio dessa questão, borrando a distinção que ele mesmo esboçou poucas linhas a seguir, o que contaria para a visão de que Sócrates está, de alguma maneira, confuso sobre a distinção que fugazmente manteve (cf. FINE, 2010, p. 134-135).

Mesmo que a pergunta em 74e11 mostre alguma ambiguidade, ela por si só não é evidência de um interesse pela questão do significado, como pensa Charles (2006, 2010). O contexto da passagem, contrariamente, mostra que Sócrates está tão somente interessado na questão da essência, pois poucas linhas antes dessa pergunta (74b3-74e10), Sócrates apresenta um argumento de tipo *Um Sobre Muitos*, distinguindo as cores e figuras particulares daquilo que as torna cores e figuras, isto é, sugerindo que, se há um nome que designa várias coisas distintas, então há uma coisa única que perpassa todas essas coisas. E é essa coisa única - a essência (οὐσία) - que Sócrates está buscando (cf. FINE, 2011, p. 132-133). Ora, “se resolver a alegada ambiguidade em termos de significação tem o resultado de que Sócrates está confuso, talvez nós devemos resolver a alegada ambiguidade de outra forma, em favor da essência.” (FINE, 2010, p. 133). Mesmo que as respostas oferecidas por Sócrates à pergunta da figura não sejam plenamente adequadas para responder a questão da essência, não precisamos inferir que Sócrates está confuso. Ao invés de distinguir duas questões que exigem dois tipos de respostas distintas, Sócrates pergunta apenas pela questão da essência e

⁹⁷ “Que então é isso, afinal, isso cujo nome é figura? Tenta dizer. (Τί ποτε οὖν τοῦτο οὖ τοῦτο ὄνομά ἐστιν, τὸ σχῆμα· πειρῶ λέγειν.) Ora, se a alguém que te pergunta dessa forma, seja sobre a figura, seja sobre a cor, dissesse: “mas nem mesmo compreendo o que queres, homem, e tampouco sei o que queres dizer”, talvez ele se espantasse e dissesse: “não compreendes que procuro aquilo que é o mesmo em todas essas coisas?” Ou tampouco nesses casos seria capaz, *Mênon*, de responder, se alguém te perguntasse: “o que é, no redondo e no reto e nas outras coisas que chamas figuras, aquilo que é o mesmo em todas elas?” Tenta responder, a fim de que seja um exercício para ti também em relação à resposta sobre a virtude (“Τί ἐστιν ἐπι τῷ στρογγύλῳ καὶ εὐθεῖ καὶ ἐπὶ τοῖς ἄλλοις, ἃ δὴ σχήματα καλεῖς, ταῦτὸν ἐπὶ πᾶσιν.” πειρῶ εἰπεῖν, ἵνα καὶ γένηταί σοι μελέτη πρὸς τῆς περι. τῆς ἀρετῆς ἀπόκρισιν)” (74e11-75a4).

considera respostas que se afastam ou se aproximam de uma resposta plenamente adequada a essa questão. Assim, conforme diz Fine, “não é claro que Sócrates confunda tipos diferentes de respostas para uma única questão; nem se ele suscita questões diferentes, cada uma com um tipo apropriado de resposta. Ao invés, ele suscita somente a questão da essência” (2011, p. 129).

Charles (2010) ressalta que Sócrates parece aceitar que uma definição nominal, que preserve a coextensão, como a que ele oferece para a figura como “o limite do sólido” (75b8-c), é suficiente para os seus propósitos, situando um interesse socrático pela questão da significação. Nesse sentido, Charles (2010) se pergunta por que Sócrates considera a sua definição de figura adequada no *Mênon*, mas não aceita a resposta de Êutífron para a piedade como “ser amado pelos deuses” (*Êutífron* 10a, CHARLES, 2010, p. 123). Se ambas as respostas especificam uma característica verdadeira de todos e somente de todos os casos de figura e piedade, o que faz uma mais correta do que a outra? Como vimos anteriormente, logo após definir a figura como “limite do sólido”, Sócrates não diz que ficaria contente se Mênon oferecesse uma abordagem *exatamente* igual a que ele ofereceu, mas que ficaria contente (*ἀγαπῶν ἄν*) se Mênon oferecesse uma abordagem *ainda que* (*κᾶν*) da maneira que foi oferecida (cf. 75b11, SCOTT, 2006, p. 44). Isto é, Sócrates considera que, se Mênon oferecesse uma definição de virtude análoga à que ele ofereceu para a figura, isso constituiria um avanço na busca pela essência da virtude. Uma definição desse tipo seria melhor do que as definições até então oferecidas pelo interlocutor. Afinal, nenhuma das suas propostas anteriores cumpriu sequer o critério extensional, não especificando uma característica verdadeira de todos e somente todos os casos de virtude.⁹⁸

“Ele ficaria contente se Mênon pudesse ao menos fazer mais progresso em direção à resposta correta. Sócrates não está confusamente sugerindo que uma resposta análoga à resposta da questão da essência estaria correta. Nem está dizendo que seria uma resposta correta a uma questão diferente. Ao invés, ele está pensando que será um degrau útil no esforço da resposta para a questão da essência. Ele está distinguindo uma forma de se aproximar da resposta correta, da resposta correta ela mesma.” (FINE, 2011, p. 131).

A aparente satisfação de Sócrates com uma definição que preserve a co-extensão não indica que ele abriu mão de uma definição que revele a essência (*οὐσία*), apenas mostra que, se Mênon seguisse o paradigma, ele e Sócrates estariam melhores colocados para reconhecer -

⁹⁸ A primeira proposta de definição de Mênon falha em cumprir, especialmente, o critério da unidade, a segunda se mostra muito restrita e a terceira, muito ampla, de modo que nenhuma delas especifica “uma característica verdadeira de todos e somente casos de virtude”.

ou lembrar - a essência da virtude.⁹⁹ Portanto, a passagem dos paradigmas definicionais (74b-76e) não indica uma confusão ou confluência entre dois tipos de questões, como sugere Charles (2006, 2010), mas indica apenas que há respostas melhores que outras no caminho de elucidar a essência do que se está investigando. Afinal, Sócrates deixa claro que sua abordagem sobre a figura constitui uma espécie de exercício para o caso da busca pela definição da virtude (75a8-9), de modo que as suas definições de figura e de cor estão mais próximas em revelar a essência da figura do que as definições anteriores oferecidas por Mênon para a virtude, que não cumpriram sequer o critério extensional. De modo resumido: se Mênon oferecesse uma abordagem semelhante para a virtude, ele estaria melhor colocado para elucidar a essência da virtude. Assim como no *Eutífron*, em que Sócrates está interessado tão somente na questão da essência, no *Mênon*, o filósofo entende que mesmo uma definição que especifique uma “característica verdadeira de todos e somente de todos os casos de x” é melhor do que, por exemplo, uma lista ou uma definição extensionalmente inadequada.

Charles (2010) reconhece que ambas as definições “paradigmáticas” de figura oferecidas por Sócrates não especificam a essência única da figura, mas apenas cumprem o critério extensional, uma vez que especificam tão somente o significado de “figura” ou aquilo a que o nome “figura” se aplica. Acontece que, para Charles, o critério extensional,¹⁰⁰ ao invés de ser mais um critério dentre os três critérios da pergunta socrática “o que é?”, erige um tipo de questão distinta, a do significado, que exige um tipo de resposta adequadamente distinta. A exigência de uma definição que seja unitária e preserve a coextensão, isto é, que especifique uma característica verdadeira de todos e somente de todos os casos de F, não está presente somente no *Mênon*, mas também no *Laques* e no *Eutífron*. Porém, como o próprio Charles reconhece, Sócrates não parece manter uma distinção clara entre tais tipos de questões, provavelmente porque ele considera que uma definição meramente extensional, em última instância, não é suficiente para responder à pergunta “o que é?” (τί ἐστί), apesar de estar mais próxima do que outras em revelar a essência daquilo que está sendo definido. Sócrates não parece considerar, em nenhuma ocasião, que uma definição meramente extensional seja em última instância satisfatória.

⁹⁹ “Nós podemos supor, então, que o Sócrates do *Mênon* ficaria satisfeito com um λόγος similar ao seu próprio em 75b: um que, sem declarar ele mesmo a οὐσία da virtude, poderia ajudar Sócrates e Mênon a reconhecer (ou lembrar) o que essa οὐσία é.” (BLUCK, 1961, p. 7).

¹⁰⁰ É razoável dizer que Sócrates cumpre também o critério unitário com suas definições de figura e cor. O ponto aqui é que uma resposta plenamente adequada e satisfatória à pergunta “o que é?” deve especificar a essência e não apenas ser unitária e preservar a coextensão.

Assim, na visão de Charles (2010), o paradoxo de Mênon questiona não só como alguém que não sabe nada pode procurar algo, mas também exige que o investigador tenha de antemão uma resposta à questão da significação para que possa levar a cabo uma investigação exitosa sobre a questão da essência de algo. Essa interpretação tem o resultado de imputar uma confusão não a Mênon, mas ao próprio Sócrates. Afinal, Sócrates, e não Mênon, estaria confuso sobre a distinção entre a questão da significação e da essência. Ora, se esse é o caso, então Mênon antecipa Aristóteles, em suspeitar que uma distinção preliminar metodológica entre dois sentidos da pergunta “o que é?” é necessária para que uma investigação sobre a essência de algo possa ser levada adiante.¹⁰¹ Com efeito, para Charles (2010, p. 128-131), a resposta elaborada por Platão seria eminentemente “platônica”, não tendo o objetivo de desmontar as bases do paradoxo, mas ressignificar o sentido da “investigação” (ζῆτειν), que não seria uma aquisição de informação que não se possui, mas uma espécie de resgate de informação que *já* se possui.

Como vimos, se o cerne da problemática do paradoxo de Mênon é a impossibilidade da investigação em uma situação cognitiva de “vazio mental”, então o paradoxo diz respeito à necessidade de um *estado* cognitivo adequado para uma investigação. Mas, se realmente indica a anterioridade metodológica da questão da significação sobre a questão da essência, como Charles entende, então o paradoxo diz respeito à necessidade de um *conteúdo* cognitivo adequado para uma investigação. Portanto, apesar de levantar um ponto importante, que é a necessidade de um tipo de *conteúdo* cognitivo específico para a investigação, Charles (2010) erra em supor que Sócrates distingue fugazmente entre a questão da significação e a questão da essência ao longo do diálogo, e que isso exerce uma influência determinante na colocação do paradoxo por parte de Mênon, impedindo que Sócrates possa respondê-lo satisfatoriamente.

Em verdade, Sócrates não as distingue claramente simplesmente porque ele só está interessado na questão da essência, de modo que as respostas coextensivas que ele oferece para a questão da figura, longe de serem suficientes, constituem um passo para elucidar a investigação sobre a questão da essência. Sócrates pode não ter distinguido claramente entre a questão da essência e da significação, mas isso não quer dizer que ele não tenha se

¹⁰¹ “Se isso está certo, então Mênon, mas não Sócrates, entende a diferença entre a questão da essência e da significação! Isso seria surpreendente: alguém poderia esperar que é Mênon, e não Sócrates, que está confuso. Certamente Mênon não é apresentado, em geral, como um interlocutor especialmente perspicaz. Ainda na interpretação de Charles, Mênon antecipa Aristóteles, que semelhantemente, na visão de Charles, pensa que alguém precisa saber o que um termo significa para estar em uma [melhor] posição para investigar e descobrir a essência” (FINE, 2010, p. 136).

preocupado com a problemática acerca do conteúdo cognitivo adequado para que uma investigação sobre a essência da virtude possa ser levada a cabo. Desse modo, filtrando a interpretação de Charles (2010), vemos que Mênon é projetado por Platão para colocar ao menos dois problemas para as pressuposições investigativas de Sócrates: uma sobre o *estado cognitivo* adequado para uma investigação e outra sobre o *conteúdo cognitivo* adequado para uma investigação sobre a essência de algo. Veremos adiante se alguma preocupação com um tipo de *conteúdo* cognitivo adequado para uma investigação aparece no corpo da introdução e articulação da Teoria da Rememoração, explicitamente introduzida para responder ao paradoxo de Mênon.

Capítulo 3: A Teoria da Rememoração (ἀναμνήσις)

3.1. A apresentação inicial da Teoria da Rememoração

Como resultado mais claro de sua frustração com a investigação, Mênon acusa o *elenchus* socrático de ser prejudicial e intelectualmente destrutivo, levantando, em seguida, um paradoxo que parece impossibilitar a investigação socrática. Sócrates logo reformula as três questões de Mênon na forma de um dilema construtivo, ampliando a sua dimensão sob uma perspectiva *tudo-ou-nada* de conhecimento e concluindo pela impossibilidade da investigação. Em seguida, duvidando de Mênon quanto ao argumento ser belo (καλῶς) (81a), Sócrates menciona que ouviu “homens e também mulheres sábias em coisas divinas” (81a 4-5), que dizem “palavras verdadeiras” e “belas”, introduzindo a célebre Doutrina ou Teoria da Rememoração (ἀναμνήσις), que é citada e articulada para responder a problemática introduzida pelo paradoxo. Inicia-se, a partir daqui, a resposta de Platão ao Paradoxo de Mênon, que se dá em três estágios ou etapas: i) a apresentação inicial da Teoria da Rememoração (81a-82b), ii) a demonstração geométrica com o escravo (82b-85b7) e iii) a descrição final da Teoria da Rememoração (85b8-86c3).¹⁰² Diante da resposta de Platão em três estágios, devemos perguntar: de que modo as três questões de Mênon são respondidas? A conclusão do dilema de Sócrates é rejeitada? Se sim, quais das premissas do dilema são rejeitadas?

Além do diálogo *Mênon* há, pelo menos, dois diálogos em que a Teoria da Rememoração é explorada de maneira explícita: o *Fédon* e o *Fedro*.¹⁰³ É costumeiramente reconhecido que a noção de rememoração é introduzida pela primeira vez no diálogo *Mênon* e desenvolvida mais claramente depois em outros diálogos. A diferença mais marcante da abordagem da noção de rememoração no *Mênon* é a de que não há menção alguma às Formas ou Ideias, como há em outros diálogos. Assim, no *Mênon*, não há qualquer caracterização sobre a natureza precisa dos objetos da rememoração, de modo que a doutrina não é relacionada com a famosa Teoria platônica das Formas. Essa ausência das Formas marca uma

¹⁰² Nossa divisão em três estágios da resposta de Platão ao paradoxo de Mênon segue a indicação de Fine (2014, p. 105), cuja divisão é a seguinte: i) a primeira declaração da Teoria da Rememoração, ii) a discussão geométrica e iii) a segunda declaração da Teoria da rememoração.

¹⁰³ Além desses diálogos, a rememoração é aparentemente pressuposta também na *República*, no *Banquete* e no *Filebo*. De qualquer modo, em cada diálogo o tema é abordado com objetivos distintos. Para mais informações sobre seus diferentes usos, ver KAHN, 2011 e BLUCK, 1961, p. 47-60.

dificuldade preliminar para compreender a proposta de resposta de Platão ao paradoxo de Mênon. Afinal, qualquer leitor minimamente familiarizado com a filosofia de Platão já iria supor que a Teoria das Formas está presente na introdução de Sócrates à rememoração.¹⁰⁴

A princípio, vale dizer que o paradoxo do aprendizado no *Eutidemo* (275d), por exemplo, é resolvido mediante uma rápida exposição, por parte de Sócrates, da ambiguidade própria da palavra ‘aprender’ (μανθάνειν), podendo ser usada tanto para aquele que sabe como para aquele que não sabe. Apesar da semelhança com o paradoxo de Mênon, Platão não utiliza a mesma abordagem de solução, muito provavelmente porque, no *Mênon*, a problemática recai diretamente sobre a postura investigativa de Sócrates, além de proporcionar um terreno propício para a apresentação de uma teoria ousada do conhecimento. Com efeito, para dar conta da problemática introduzida pelo paradoxo, a Teoria da Rememoração (ἀναμνησις) deve explicar, fundamentalmente, como é possível investigar em um estado de ausência completa de conhecimento, em que haja recusa da dicotomia absoluta entre ignorância e conhecimento. Sócrates deve rejeitar, de algum modo, a conclusão de seu dilema, assim como todas ou alguma de suas premissas. A passagem como um todo contém, de fato, “vários graus de latitude exegetica” (WHITE, 1974, p. 289). A nossa abordagem pretende, nesse sentido, realçar a relação que a teoria mantém com a resolução do paradoxo de Mênon, não desenvolvendo, infelizmente, temas e desdobramentos muito interessantes que fluem da passagem.

Dito isso, a Teoria da Rememoração é apresentada, inicialmente, através de uma descrição inicial, a citação de uma poesia de influência órfico-pitagórica, atribuída a Píndaro, e uma descrição adicional:

“Os que falam são todos aqueles entre os sacerdotes e sacerdotisas a quem foi importante poder dar conta das coisas a que se consagram. E também fala Píndaro e muitos outros, todos os que são divinos entre os poetas. E as coisas de que falam são estas aqui. Examina se te parece que falam a verdade. Dizem eles pois que a alma do homem é imortal, e que ora chega ao fim e eis aí o que se chama morrer, e ora nasce de novo, mas que ela não é jamais aniquilada. É preciso pois, por causa disso, viver da maneira mais pia possível” (81a10-b7).

Em seguida, Sócrates cita um fragmento atribuído a Píndaro¹⁰⁵ e conclui:

¹⁰⁴ Não negamos que, de algum modo, a Teoria das Formas esteja pressuposta no *Mênon*, muito embora seja somente no *Fédon*, 74b-c em que Sócrates oferece um argumento para mostrar o caráter distinto entre as Formas e os objetos sensíveis. De qualquer modo, sustentamos que não é necessário postular a Teoria das Formas no *Mênon* para observar a resposta de Platão ao paradoxo.

¹⁰⁵ “Perséfone a expiação por uma antiga falta (πένθος), tiver recebido, ao sol lá em cima, no nono ano, as almas desses ela de novo envia, e dessas <almas>, reis ilustres e homens impetuosos pela força ou imensos

“Sendo então a alma imortal e tendo nascido muitas vezes, e tendo visto tanto as coisas que estão aqui quanto as que estão no Hades, enfim todas as coisas, não há o que não tenha aprendido; de modo que não é nada de admirar, tanto com respeito à virtude quanto ao demais, ser possível a ela rememorar aquelas coisas justamente que já antes conhecia. Pois, sendo a natureza toda congênere (συγγενοῦς) e tendo a alma aprendido todas as coisas, nada impede que, tendo alguém rememorado uma só coisa – fato esse precisamente que os homens chamam aprendizado –, essa pessoa descubra (ἀνευρεῖν) todas as outras coisas, se for corajosa e não se cansar de procurar.” Pois, pelo visto, o procurar e o aprender são, no seu total, uma rememoração (τὸ γὰρ ζητεῖν ἄρα καὶ τὸ μανθάνειν ἀνάμνησις ὅλον ἐστίν). Não é preciso então convencer-se daquele argumento erístico; pois ele nos tornaria preguiçosos, e é aos homens indolentes que ele é agradável de ouvir, ao passo que este <outro argumento> faz-nos diligentes e inquisidores. Confiando neste como sendo o verdadeiro, estou disposto a procurar contigo o que é a virtude (ὃ ἐγὼ πιστεύων ἀληθεῖ εἶναι ἐθέλω μετὰ σοῦ ζητεῖν ἀρετὴ ἐστίν) (81c5- 81e2).

A passagem da rememoração no *Mênon* figura como uma das mais importantes e conhecidas do *corpus* platônico, visto que o diálogo é frequentemente lembrado e citado pela apresentação da Teoria da Rememoração e sua demonstração (ἐπιδείξωμαι) com um escravo leigo sobre um problema geométrico. A passagem é costumeiramente reconhecida como a primeira defesa explícita na História da Filosofia de uma teoria filosófica sobre conhecimento inato. Vários filósofos da posteridade, como Descartes e Leibniz¹⁰⁶, ao comprometerem-se com suas teorias inatistas, aludem à passagem do *Mênon*. Assim, além de ser uma passagem fundamental para compreender a filosofia de Platão, podemos afirmar que, tal como esboçada no *Mênon* e desenvolvida em diálogos posteriores, a doutrina platônica da rememoração serviu de base para vários autores posteriores elaborarem suas respectivas teorias inatistas do conhecimento. Ainda que a interpretação tradicional veja um claro compromisso platônico com um inatismo no *Mênon*, essa visão não é incontroversa, como veremos adiante.

De qualquer forma, no *Mênon*, Sócrates introduz a Doutrina da Rememoração (ἀνάμνησις) por meio da palavra de “sacerdotes e sacerdotisas”, com um tom claramente

pela sabedoria se elevam. E pelo resto dos tempos, como heróis impolutos são invocados pelos homens” (81b7-c4).

¹⁰⁶ “Concordo quanto às idéias puras, que oponho às fantasias dos sentidos; concordo também com respeito às verdades necessárias ou de razão, que oponho às verdades de fato. Neste sentido deve-se dizer que toda a aritmética e toda a geometria são inatas, estando em nós de maneira virtual, de maneira que podemos encontrá-las em nós considerando atentamente e ordenando o que já temos no espírito, sem utilizar qualquer verdade aprendida por experiência ou pela tradição de outros, como demonstrou Platão em um diálogo, no qual introduz Sócrates conduzindo uma criança a verdades estranhas simplesmente através das perguntas, sem ensinar-lhe nada. Podemos, por conseguinte, construir essas ciências em nosso gabinete e até com os olhos fechados, sem apreendermos pela vista ou pelo tato as verdades de que temos necessidade, embora permaneça verdade que jamais chegaríamos à consideração das idéias em questão, se não tivéssemos jamais visto e tocado nada.” (LEIBNIZ, 1765, p. 29-30, Tradução: Luiz João Baraúna), Ver também DESCARTES, *Meditações Metafísicas*, Meditação Quinta, §§ 1-6.

religioso.¹⁰⁷ Independente do peso e das consequências teóricas e religiosas mais profundas da influência órfico-pitagórica, o personagem Sócrates apresenta a Teoria sob duas premissas centrais. A primeira que a alma é imortal; a segunda, que a alma está sujeita a reencarnações ou transmigrações. Essas premissas condicionam, primeiro, a máxima da vida piedosa, e depois, a máxima da investigação. Apesar de bastante breve, a descrição introdutória da rememoração já traça as linhas gerais da doutrina, cuja máxima mais peculiar é “o procurar e o aprender são, no seu total, uma rememoração” (τὸ γὰρ ζητεῖν ἄρα καὶ τὸ μανθάνειν ἀνάμνησις ὅλον ἐστίν).

Um primeiro aspecto importante da passagem é o de que Sócrates deixa claro que o argumento da rememoração é mais frutífero e encorajador do que o argumento oferecido por Mênon, uma vez que a crença na rememoração e na imortalidade da alma parece conduzir a uma postura menos preguiçosa e mais “diligente” e “inquisidora” diante da investigação e do aprendizado. Esses detalhes, de ordem claramente exortativa, podem nos fazer duvidar do caráter de resolução da Teoria frente ao Paradoxo de Mênon - ou ao menos frente ao dilema de Sócrates. Afinal, a teoria tem realmente o objetivo de solucionar o paradoxo e o dilema de Sócrates? Um caminho “óbvio” de solução do dilema seria, segundo Scott (2006), mostrar que a perspectiva epistemológica implícita no paradoxo se baseia em uma falsa dicotomia, de modo que há algum estado cognitivo possível, de ordem inferior ao conhecimento, que pode servir como *especificação* para uma investigação. Porém, a noção de rememoração não é tomada, ao menos inicialmente, com esse propósito.

¹⁰⁷ Sócrates se utiliza do fragmento de Píndaro para condicionar a máxima: ‘viver da maneira mais pia possível’. O fragmento faz uma possível alusão ao mito dos Titãs, que explica como a humanidade teria nascido. Nesse mito, Perséfone teria tido um filho, Dionísio ou Zagreu, ao qual Zeus iria relegar todo o seu poder. Mas os Titãs acabam por seduzir e devorar esse filho. A deusa Atenas consegue resgatar o coração da criança e um novo Dionísio nasce. Como punição desse crime, Zeus lança um raio contra os Titãs e a humanidade nasce de suas cinzas. Como compensação a essa falta ou mágoa (πένθος) antiga, Pérsefone guarda as almas dos homens que morrem embaixo da terra, reenviando os para reencarnar na terra em forma de reis e heróis grandiosos (cf. MORGAN, 2015, p. 283-284). Desse modo, o poema ressalta a importância da crença na imortalidade da alma e na sujeição da alma à reencarnação ou transmigração, pois apesar de efêmero o homem contém uma natureza divina e imortal. Nessa direção, no *Fedro* a natureza da alma é assimilada a uma carruagem de cavalos alados. A alma é primeiramente descrita como estando num estado desencarnado, no qual segue com os deuses o processo de vislumbrar as Formas. Não obtendo uma visão adequada das Formas, os cavalos da carruagem da alma perdem suas asas e são aprisionados num corpo humano. Nesse sentido, a rememoração é tida como a forma pela qual a alma retoma suas asas, obtidas somente mediante a vida filosófica e a crença na rememoração. A riqueza de detalhes na rememoração como um acesso privilegiado ao âmbito dos conceitos, bem como sua relação com as ‘Formas’ como entidades transcendentais e separadas, porém, não se dão no *Mênon*. Apesar das diferenças, a rememoração como tal, na obra de Platão, representa uma clara interconexão temática entre ética, epistemologia e religião (cf. SCOTT, 2006, p. 92-94).

“O dilema pretende mostrar que a investigação é logicamente impossível, e faz isso ao explorar uma concepção *tudo-ou-nada* de conhecimento. A solução correta para esse problema consiste meramente em mostrar que é logicamente possível possuir uma compreensão de um objeto (conveniente para ser uma especificação inicial) que fica aquém de conhecimento completo. Rememoração é uma abordagem de onde nossos estados cognitivos se originam, e como tal não é necessária para [ser] a solução. Uma compreensão parcial poderia se originar de um número de fontes – percepção ou ouvir falar, por exemplo.” (SCOTT, 2006, p. 80).

Alguém poderia pensar que Sócrates, a fim de responder ao paradoxo, introduz a noção de rememoração para mostrar como nós podemos saber e não saber uma mesma coisa, postulando conhecimento latente ou implícito, que pode ser explicitado mediante a rememoração. Essa é também a visão de Bluck (1961, p. 9),¹⁰⁸ segundo a qual a postulação de conhecimento latente é a intenção de Sócrates com a sua introdução à noção de rememoração como resposta ao paradoxo. Porém, Scott (2006, p. 79-83) levanta algumas razões para mostrar que a noção de rememoração, enquanto postulação de conhecimento latente, não é necessária e nem suficiente para resolver o dilema. De fato, a razão mais proeminente é a de que, mesmo que haja conhecimento latente, uma vez que ele fosse explicitado, ele configuraria conhecimento completo, e não alguma espécie de compreensão parcial que sirva como especificação para a investigação. Desse modo, por não situar nenhuma espécie de compreensão parcial, a rememoração apenas diria que possuímos conhecimentos latentes, mas esses conhecimentos, por serem completos, não permitiriam a investigação.

Por outro lado, segundo Scott (2006), se Sócrates realmente quisesse responder ao dilema imediata e diretamente, ele teria de introduzir a distinção entre crença verdadeira e conhecimento, e não a noção de rememoração. Nesse sentido, Scott (2006) pontua que a passagem da rememoração como um todo mostra o interesse de Sócrates no aspecto psicológico de Mênon diante da investigação mais do que no aspecto lógico do problema originado pelo paradoxo (cf. 81d5-e2, 86b6-c2). Apoiado sobre o caráter exortativo da descrição da Teoria e às referências religiosas fortemente recomendadas por Sócrates, Scott (2006) constata uma estratégia psicológica de “cenoura e castigo”: “a última, porque (...) ele usa a rememoração para aflorar um senso de vergonha em Mênon por ser fraco; a primeira, porque ele usa a rememoração como um incentivo para fazer Mênon ansioso para investigar, e

¹⁰⁸ “Socrates then answers Meno’s objection to searching for something ‘unknown’ by showing that it is possible that we have *latent* knowledge which may be aroused into our consciousness by association of ideas” (BLUCK, 1961, p. 9). Ver também MORAVCSIK, 1971.

quase cede ao seu desejo pelo exótico na exposição inicial da rememoração” (SCOTT, 2006, p. 81).¹⁰⁹

Apesar de negar o caráter resolutivo da Doutrina da Rememoração - ao menos quanto à postulação de conhecimento latente - diante do dilema de Sócrates e assim enfatizar os aspectos psicológicos e exortativos da exposição e demonstração da rememoração no *Mênon*, Scott (2006) propõe uma “Leitura Profunda” da terceira questão de Mênon, que evidencia o que o autor chama de *Problema da Descoberta*. Esse problema encontra sua solução, segundo o autor, mediante um correto entendimento da *Prioridade da Definição* e um *Princípio do Conhecimento Prévio* em operação, sobretudo, ao final da passagem da rememoração (cf. 85d12-86a10), que seriam suficientes para resolver o impasse de como é possível descobrir algo em uma situação de ausência completa de conhecimento.¹¹⁰

No entanto, Scott (2006) acha que Platão considera dois paradoxos: um sobre a investigação e outro sobre a descoberta, dizendo que “Sócrates está realmente interessado com o problema da descoberta ao invés da investigação” (2006, p. 83). Fine (2014) critica essa visão dizendo que Sócrates não opõe investigação e descoberta. Pelo contrário, ele as entende de maneira conjunta. Sua abordagem da rememoração visa mostrar não só como alguém pode ter sucesso em uma investigação, isto é, descobrir aquilo que investiga, mas também como começa e termina o processo da investigação, entendida como rememoração. “A rememoração visa explicar todo o processo, não somente o estágio final; nesse sentido, ela explica não somente a descoberta, mas também a investigação” (FINE, 2014, p. 110).

Assim sendo, de que modo podemos compreender a máxima de que toda a investigação (ζέτησις) e todo o aprendizado (μαθήσις) podem ser considerados, no seu todo (ὅλον), como rememoração (ἀναμνησις)? Um primeiro aspecto importante a se extrair dessa máxima é a constatação de que o processo de aprender algo tem relação íntima com o processo de recordar algo; afinal, não há aquisição de conhecimento sem memória. Só aprende algo de fato quem se lembra daquilo que aprendeu. Porém, nessa passagem, Sócrates vai além, afirmando, aparentemente, que tudo que alguém aprende não é somente uma recordação de algo que aprendeu, viveu ou presenciou na vida atual, mas também em vidas passadas, tendo em vista a imortalidade e transmigração das almas. Dada essa forte

¹⁰⁹ Bove (2017) acredita que a função da teoria da rememoração diante do problema colocado por Mênon é puramente protréptica e exortativa. O autor se apoia sobre a análise de Moline (1969), segundo a qual não há nenhum paradoxo propriamente dito sendo colocado por Mênon. Ao privilegiar o caráter psicológico da demonstração de Sócrates com o escravo, Scott (2006) segue uma linha interpretativa semelhante, apesar de enfatizar sua “leitura profunda” da terceira questão de Mênon, que coloca o chamado *Problema da Descoberta*.

¹¹⁰ Ver mais em SCOTT, 2006, p. 83-90.

pressuposição metafísica, algumas dificuldades surgem ao delimitar qual tipo exato de ‘aprendizado’ e ‘investigação’ está sendo relacionado à noção de ‘rememoração’ (ἀναμνησις).

Uma primeira leitura da máxima em questão entende que Sócrates estaria, de certa forma, concordando com a conclusão de seu dilema, segundo o qual a investigação é impossível, de modo que a rememoração seria introduzida como uma alternativa possível à investigação. Isto é, Sócrates estaria mantendo que a investigação é impossível, mas oferecendo uma alternativa: a rememoração. Nessa leitura, a rememoração seria introduzida como uma espécie de substituta da investigação (cf. FINE, 2014, p. 106; RYLE, 1976, p. 4). Uma segunda leitura da afirmação em questão entende, diferentemente, que a rememoração é uma abordagem acerca do que consiste *essencialmente* a investigação e o aprendizado. Nessa visão, a rememoração permite a investigação. Isto é, ao invés de negar uma para afirmar a outra, com uma abordagem eliminativa, Sócrates estaria dizendo o que a investigação e o aprendizado *essencialmente* são.¹¹¹ Afinal, Sócrates não acha, como Mênon, que o argumento do paradoxo é um bom argumento (cf. FINE, 2014, p. 106-108).

Trata-se, assim, de uma abordagem explicativa da investigação e do aprendizado e não meramente a exposição de uma alternativa viável à investigação. Essa estratégia não envolve, pois, entender que a rememoração é introduzida meramente para “incentivar” Mênon a investigar ou que a rememoração é uma alternativa à investigação, mas que o argumento “erístico” de Mênon não é um belo argumento por postular uma conclusão falsa, de modo que Sócrates suspeita que o argumento oriundo das três questões de Mênon não é sólido, pretendendo, através de sua introdução à noção de rememoração, rejeitar a sua conclusão e alguma de suas premissas.

Em verdade, Sócrates supõe que a Teoria da Rememoração explica não somente como a investigação é possível, mas também como a descoberta é possível (cf. ἀνευρεῖν, 81d3). Isso mostra que apesar de não ter mencionado a terceira questão de Mênon em sua reformulação, Sócrates não se esqueceu dela. Além disso, Sócrates menciona não só que toda a investigação é rememoração, mas que todo o ‘aprender’ (μανθάνειν) envolve, de algum modo, rememoração (ἀναμνησις). Porém, é fato que nem toda investigação resulta em aprendizado. Ao introduzir a Doutrina da Rememoração como saída para o paradoxo, Sócrates foca-se provavelmente em casos investigativos frutíferos, em que conhecimento possa ser realmente alcançado. Apesar de Menon chegar a um ponto da conversa em que supõe a impossibilidade

¹¹¹ “Once we understand the true nature of inquiry and learning - that they consist in recollection - we will see that and how they are possible. To say that inquiry and learning are recollection is like saying that water is H₂O, not like saying that witches are hysterical women” (FINE, 2014, p. 107).

da investigação, logo após falhar em responder a pergunta “o que é a virtude?”, ele progride intelectualmente ao longo do diálogo, aprendendo ao menos alguns pontos da exigência socrática para a definição.¹¹² Assim, o interesse de Sócrates é sobre investigações que podem ser bem sucedidas. A investigação sobre a essência da virtude é tomada como um desses casos, pois ao fim da primeira descrição da rememoração, o filósofo faz uma nova exortação para investigá-la (cf. 81e2).¹¹³

Como dissemos, a introdução inicial da rememoração no *Mênon* é tradicionalmente tida como o primeiro momento na História da Filosofia em que há uma defesa manifesta de um inatismo. Ora, se esse é o caso, então Sócrates estaria postulando conhecimento inato? A primeira vista, parece ser clara a afirmação de que a alma é, de certa forma, onisciente, já que “não há o que não tenha aprendido” (οὐκ ἔστιν ὅτι οὐ μεμάθηκεν, 81c7). Essas afirmações parecem garantir que não somente saberíamos, de algum modo, a essência da virtude, mas também o que aconteceu há 10 mil anos na região de Maringá. Uma pista para amenizar o problema em questão é a de que logo após dizer que “não há o que a alma não tenha aprendido”, Sócrates pontua que “não é nada de admirar, tanto com respeito à virtude quanto ao demais, ser possível a ela rememorar aquelas coisas justamente que já antes conhecia” (81e7-9). Isso pode ser entendido como uma certa restrição do domínio daquilo que pode ser rememorado, de modo que somente ou pelo menos coisas semelhantes à virtude podem realmente ser rememoradas (cf. FINE, 2014, p. 110). Afinal, as coisas apreendidas anteriormente pela alma certamente não seriam fatos, experiências ou coisas do tipo, como se na alma imortal estivesse contida a “história do mundo”, mas que a alma aprendeu anteriormente apenas elementos de proposições que introduzem um legítimo *explanandum*. Nesse sentido, poderíamos restringir o domínio das coisas que podem ser rememoradas como coisas que possuem uma essência, isto é, que são passíveis de serem colocadas em uma proposição explicativa. Ao menos no *Mênon*, é defendido que coisas como a virtude possuem uma essência. Fatos, acontecimentos e situações do tipo não seriam passíveis de serem rememoradas, pois são contingentes e não introduzem uma única entidade passível de ser colocada em uma proposição explicativa.¹¹⁴

¹¹² Como, por exemplo, a Unidade da Definição (cf. 73c9-d1).

¹¹³ Fine (2014) introduz a noção de ‘aprendizado zetético’, em oposição ao aprendizado que se dá de outras formas que não através da investigação. Ver mais em FINE, 2014, p. 108.

¹¹⁴ No *Fédon*, Sócrates alude à passagem da rememoração do *Mênon* a fim de argumentar em prol da imortalidade da alma, caracterizando de modo mais preciso o que pode ser objeto da rememoração. Nessa direção, Sócrates postula que já obtemos conhecimento, antes do nascimento, de coisas como o Igual, o Maior, o Menor, o Justo, o Piedoso, o Belo e o Bom (cf. 74e-75a). Mais à frente, relacionando o ato de “rememorar” com o ato de “reaver” ou “recuperar” (ἀναλαμβάνειν) conhecimento de uma vida anterior, Sócrates levanta a

Uma outra questão importante e não menos complicada que flui da passagem é de como, afinal de contas, a alma imortal aprende. Como podemos entender a aquisição inicial de conhecimento pela alma? Uma primeira possibilidade seria a de que a alma sempre teve conhecimento, de modo que não houve um momento específico em que “adquiriu” seus conhecimentos. A alma, nesse sentido, está sempre em condição de saber, conhecer, opinar, rememorar e crer. Uma segunda possibilidade seria de que a alma adquiriu conhecimento em algum momento específico de sua vida pré-natal. Afinal, rememoramos qualquer coisa ou somente aquelas coisas que foram objeto de uma investigação anterior? Entretanto, se tudo aquilo que pode ser rememorado deve ter sido objeto de uma investigação anterior, então antes da descoberta dessa investigação anterior, deve ter havido outra descoberta, de modo que isso nos levaria para um *Regresso ao Infinito*, em que para cada conhecimento adquirido em uma vida x deve ter tido uma investigação e uma descoberta em uma vida anterior y .¹¹⁵ Um outro modo de colocar o problema seria o seguinte: se a alma “adquiriu” conhecimento anteriormente à reencarnação, então ela teria de ter passado pelo processo de questionamento que transformou suas crenças verdadeiras em conhecimento. Uma possível saída para tal regresso seria dizer que Sócrates não acha que *todo* conhecimento é rememoração, mas apenas o conhecimento que é adquirido por investigação, deixando em aberto a possibilidade de adquirir conhecimento de outros modos além da investigação. Outra alternativa seria dizer que Sócrates realmente admite que todo o conhecimento envolve rememoração, aceitando que a alma viveu por um tempo indefinidamente longo no passado. Nessa visão, o regresso em questão não seria vicioso, mas virtuoso (cf. FINE, 2014, p. 111).

questão de se esquecemos ou não aquilo que aprendemos anteriormente ao nascer, dizendo: “poder-se-ia supor que perdemos, ao nascer, essa aquisição anterior ao nosso nascimento, mas que mais tarde, fazendo uso dos sentidos a propósito das coisas em questão, reaveríamos (ἀναλαμβάνόμεν) o conhecimento que num tempo passado tínhamos adquirido sobre elas. Logo, o que chamamos de “instruir-se” não consistiria em reaver (ἀναλαμβάνειν) um conhecimento que nos pertencia? E não teríamos razão de dar a isso o nome de “recordar-se?” (75e) (...) Por conseguinte, torno a repetir, de duas uma: ou nascemos com o conhecimento das idéias e este é um conhecimento que para todos nós dura a vida inteira - ou então, depois do nascimento, aqueles de quem dizemos que se instruem nada mais fazem do que *recordar-se*; e neste caso a instrução seria uma reminiscência” (76a) (Tradução de Jorge Paleikat e João Cruz Costa).

¹¹⁵ “Os Platônicos acreditavam que todos os nossos conhecimentos eram reminiscências, e assim as verdades que a alma trouxe com conhecimento do homem, e que se denominam inatas, devem ser restos de um conhecimento expresso anterior. Esta opinião não tem fundamento algum. É fácil pensar que a alma devia já possuir conhecimentos inatos no estado precedente (se houvesse preexistência), por mais recuado no tempo que pudesse ser tal estado, como da seguinte forma: os conhecimentos deveriam, portanto, vir também de um outro estado precedente, no qual seriam enfim inatos ou pelo menos co-criados, ou então seria necessário ir até ao infinito e supor almas eternas, caso em que os conhecimentos seriam inatos mesmo, pois que jamais teriam tido início na alma; e se alguém pretendesse que cada estado anterior teve alguma coisa de um outro estado mais anterior, que não deixou aos seguintes, responder-se-lhe-á que é evidente que certas verdades manifestas deveriam ter caracterizado todos esses estados” (LEIBNIZ, *Novo ensaio sobre o entendimento humano*. Tradução Luiz João Baraúna, 2000, p. 31).

É fato que Sócrates não explica detalhadamente como se deu o processo de aprendizado pelo qual a alma passou em seu passado desencarnado e nem mesmo se houve, realmente, um “processo” propriamente dito de aprendizado nesse passado. Para Fine (2014), na descrição inicial da rememoração, Sócrates não se compromete com nenhuma dessas opções, pois, para ela, Sócrates postula apenas conhecimento *pré-natal*, que se distingue do conhecimento inato por desaparecer no momento em que nascemos, de modo que, ao transmigrar ou reencarnar, a alma esquece “completamente” daquilo que sabia. De qualquer modo, na descrição final da teoria, Sócrates parece favorecer a ideia de que a alma sempre soube, e não que “adquiriu” conhecimento em algum momento de sua vida anterior. Voltaremos a essa discussão em nossa análise do terceiro estágio de resposta, em que Sócrates retoma o assunto.

Se o paradoxo levantado por Mênon diz respeito a toda e qualquer investigação, inclusive a empírica, a estratégia de solução utilizada por Platão não seria a melhor. Afinal, no contexto de uma investigação empírica, bastaria distinguir entre entender uma sentença e verificar se é verdadeira (cf. MORAVCSICK, 1971, p. 55).¹¹⁶ Nesse sentido, como esboçamos, deve haver certa restrição do domínio do aprendizado entendido como rememoração. Sócrates parece se ater ao aprendizado que se dá através da investigação.¹¹⁷ Essa íntima relação entre o aprendizado e a investigação mostra que o tipo de conhecimento privilegiado por Platão é o conhecimento da essência, bem como o exemplo geométrico tratado com o escravo mostra que ele privilegia o conhecimento *a priori*. Dessa forma, para entender a relação que a doutrina mantém com a demonstração (ἐπιδείξις) posterior com o escravo, deve-se distinguir ao menos dois tipos de ‘investigação: um próprio do que é empírico e outro próprio do que é *a priori*. Afinal, se o paradoxo versa também sobre a investigação empírica, a estratégia utilizada por Sócrates para superá-lo não seria relevante ou satisfatória.

Portanto, apesar de relacionar a investigação e o aprendizado com a memória e assim imputar uma função epistemológica à noção mesma de memória, Sócrates parece privilegiar um determinado tipo de investigação e aprendizado, a saber, investigação e aprendizado de coisas ou proposições que possuem uma essência e introduzem um legítimo *explanandum*.

¹¹⁶ “é intuitivamente fácil de ver que alguém não se incomodaria com o paradoxo exceto em casos de uma investigação *a priori* (...) tanto o paradoxo como sua solução proposta são interpretadas por Platão para se aplicarem somente a contextos *a priori* [de investigação]” (MORAVCSICK, 1971, p. 56).

¹¹⁷ “Assim, a aprendizagem de habilidades não intelectuais, como montar, ou aprender por ouvir falar, ou por imitação, não está incluída no paradoxo, nem na solução pretendida, uma vez que esses modos de aprendizagem não envolvem investigação no sentido relevante” (MORAVCSICK, 1971, p. 54).

Uma pista para essa demarcação entre tipos distintos de aprendizado pode ser notada pelo uso de ‘aprender’ (μανθάνειν) e não ‘ensinar’ (διδάσκειν), opondo sutilmente o processo de aprender que se dá via memorização e um outro processo de aprender, eminentemente sofisticado, que se baseia num processo de transmissão de informação. Assim, ao longo da subsequente demonstração da Teoria, Sócrates visa mostrar que o processo da memorização não é mera transmissão de informação, reiterando em vários momentos o fato de não ensinar nada ao escravo, mas fazê-lo aprender por si mesmo através de uma série de perguntas. Isso revela que conhecimento, de acordo com a Doutrina da Memorização, é adquirido - ou retomado - por um exercício próprio do pensamento que se dá pelo questionamento. Nesse sentido, Sócrates - e Platão - parece privilegiar o conhecimento *a priori*, projetando o caso do problema geométrico do escravo, acerca da diagonal, ao problema ético de Mênon, acerca da natureza da virtude. Um dos aspectos mais notáveis da demonstração geométrica, como veremos, é precisamente o fato de que o escravo, por si mesmo, vai descobrindo, com seus próprios recursos cognitivos, a falsidade de suas crenças, e se continuasse em um processo de questionamento sobre suas crenças, poderia vir a adquirir - ou retomar - conhecimento sobre essas mesmas coisas. O desenvolvimento cognitivo do escravo depende, em última instância, de seu próprio esforço intelectual.

3.2. A demonstração geométrica e o benefício da raia elétrica

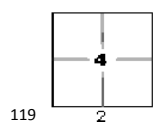
Logo após a descrição inicial da Teoria da Memorização, o personagem Mênon pede para que Sócrates o ensine (διδάξαι) sobre ela. O filósofo ironiza o pedido, uma vez que afirmou não haver ensinamento (διδάχην) mas somente memorização, propondo, no lugar, “ilustrar” ou “demonstrar” (ἐπιδείξωμαι)¹¹⁸ a sua Teoria. Tomada como uma exemplificação do fenômeno da memorização, a demonstração geométrica com o escravo se desenvolve nos mesmos moldes do *elenchus* realizado por Sócrates com Mênon. Nesse sentido, se a Teoria da Memorização é introduzida para responder o paradoxo e se a subsequente conversa de Sócrates com o escravo é feita para sustentar a Teoria, então a conversa com o escravo está lá para responder ao paradoxo de Mênon (cf. WHITE, 1974, p. 289). Inicia-se, a partir daqui, a segunda e mais importante etapa da resposta de Platão ao paradoxo: a demonstração

¹¹⁸ Alguns intérpretes traduzem ‘ἐπιδείξωμαι’ por “ilustrar” ao invés de “demonstrar”. O motivo é que o próprio Sócrates revela certa incerteza sobre “alguns pontos do argumento” ao fim de sua articulação da Teoria da Memorização (86b6-c2). De fato, muito se questiona a respeito do caráter “demonstrativo” do exame realizado com o escravo, isto é, que a conversa “prova” efetivamente a verdade da memorização. Em contraste com o *Fédon*, há um certo grau de reticência no modo como a Teoria é abordada no *Mênon*.

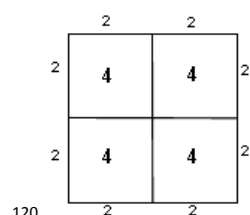
geométrica realizada com o escravo de Mênon. Assim, após pedir que Mênon chame um de seus escravos, Sócrates inicia a conversa confirmando com o escravo se ele fala grego, sendo esse, aparentemente, o único requisito para participar da demonstração. Em seguida, antes de iniciar o exame, propõe a seguinte questão a Mênon: “Presta pois atenção para ver qual das duas coisas ele se revela a ti como fazendo: rememorando ou aprendendo comigo” (82b6-7).

Em um primeiro momento, Sócrates desenha, provavelmente na areia, um quadrado e duas linhas (perpendiculares entre si) que cortam cada lado do quadrado ao meio. Estipulando que cada lado mede dois pés, Sócrates pede que o escravo calcule qual é a área da figura. O escravo responde corretamente, dizendo que é o dobro de dois pés, isto é, quatro pés.¹¹⁹ Mas quando inquirido acerca de qual o tamanho da linha que formará uma figura com o dobro da área da figura inicial, o escravo erra, inferindo que, uma vez que a linha da figura cuja área é de quatro pés mede dois pés, então a linha da figura cuja área é o dobro, oito pés, medirá o dobro da linha da figura inicial: quatro pés (cf. 82b9-82e3). Logo após, Sócrates comenta o episódio com Mênon, alertando para o fato de que o escravo acha que sabe qual é a resposta correta para o problema geométrico, isto é, que sabe o tamanho da linha que formará uma figura com o dobro da área da figura original, quando em verdade não sabe. Antes de retornar ao exame, Sócrates pontua: “Contempla-o, pois, como vai rememorando progressivamente (ἐφεξῆς), tal como é preciso rememorar” (82e12-13).

Voltando ao interrogatório, Sócrates guia o escravo, passo a passo, para que ele perceba a falsidade da resposta que ele achava estar correta. Isto é, que a partir da linha indicada pelo escravo, não se formaria uma figura cuja área é o dobro da figura inicial, mas o quádruplo.¹²⁰ Após articular com o escravo outras possíveis formas de se achar uma resposta correta para o problema, como a partir de uma linha de três pés, Sócrates pergunta ao escravo se sabe, de alguma forma, qual é a resposta, e o escravo exclama: “Mas por Zeus, Sócrates, eu não sei!” (84a2). Desse modo, ao fazer com que o escravo caia em *aporia*, não sabendo a resposta para a pergunta sobre a partir de qual linha se forma a figura almejada, Sócrates



119



120

sugere que o escravo está claramente melhor que antes, pois antes achava que sabia a resposta, mas não sabia, e agora sabe ou ao menos reconhece que não sabe. Sócrates ressalta, com isso, a importância da profissão da própria ignorância como um passo para a rememoração e para o aprendizado, e responde explicitamente à acusação da *raia elétrica* feita anteriormente por Mênon, cujo cerne residia no dano intelectual causado pelo *elenchus*.

“Tendo-o então feito cair em *aporia* e entorpecer-se como faria uma raia, será que lhe causamos algum dano?” (...) “Pois agora, ciente de que não sabe, terá, quem sabe, prazer em, de fato, procurar, ao passo que, antes, era facilmente que acreditava, tanto diante de muitas pessoas quanto em muitas ocasiões, estar falando com propriedade sobre a superfície que é o dobro, que é preciso que ela tenha a linha que é o dobro em comprimento.” (84b5-c)

Ao fazer com que o escravo caia em *aporia*, não sabendo a resposta para a pergunta sobre a partir de qual linha se formaria uma figura com o dobro da área da figura inicial, Sócrates sugere que o escravo está claramente melhor do que antes, pois antes achava que sabia o que não sabia, e agora sabe ou tem alguma compreensão do que não sabe. O escravo tinha a crença falsa de que a partir de determinada linha, formaria a figura almejada. Sócrates o guia até mostrar a ele que sua crença era falsa. Evidenciando o caráter proveitoso da *raia elétrica*, Sócrates chama atenção para a positividade do *elenchus* e da *aporia*. O processo do *elenchus* – bem como do conhecimento – é, sobretudo, um exame, um teste, um interrogatório sobre a veracidade e consistência das crenças e opiniões, e não mera transmissão de informação. Nesse sentido, Sócrates situa o aprendizado e a investigação por rememoração como algo intrinsecamente ligado ao processo de questionamento. Afinal, se Sócrates estivesse transmitindo informação, por que ele mostraria, cuidadosamente, que o escravo estava errado e logo após o guiaria, por meio de perguntas, para a resposta correta, ao invés de simplesmente expor o problema e a resposta de uma vez? Por mais que Sócrates faça, de fato, a maioria das inferências para que o escravo concorde ou discorde, ele justifica cada passo, evidenciando as consequências de cada opinião expressa pelo escravo e sua relação com o problema geométrico.

Sócrates encaminha, então, a resposta correta para o problema geométrico. Para achar a figura de oito pés, deve-se traçar uma linha diagonal em cada um dos quatro quadrados cuja

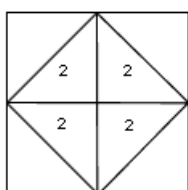
área é de quatro pés.¹²¹ A partir das linhas diagonais dos quatro quadrados cuja área total é de dezesseis pés é que se formará uma figura de oito pés, e não como o escravo pensava inicialmente, a partir da linha reta do quadrado inicial ou a partir da linha de três pés. Desse modo, além de responder à acusação da *raia elétrica*, clarificando o aspecto zetético e proveitoso da *aporia socrática*, a demonstração geométrica parece mostrar um interesse de Platão em mostrar certa semelhança entre a investigação moral, acerca da natureza da virtude, e a investigação geométrica, acerca da diagonal. Nesse sentido, Platão compara a situação da investigação moral com a investigação matemática, presumindo que ambas partilham de algumas pressuposições comuns. Sobretudo, a demonstração geométrica é realizada para mostrar que o caso de Mênon é análogo ao caso do escravo, que podem não possuir conhecimento propriamente dito sobre aquilo que procuram, mas nem por isso são incapazes de investigar e descobrir sobre essas coisas que não sabem.

3.3. A demonstração geométrica e o Paradoxo de Mênon

Conforme Kahn (2011), podemos dividir os passos da investigação com o escravo, proposta como “demonstração” da Teoria da Rememoração, do seguinte modo:

- “1. o escravo crê falsamente que conhece a solução;
2. o escravo reconhece que sua crença é falsa e se dá conta de sua ignorância;
3. o escravo é levado a ver que certa linha (a saber, a diagonal do quadrado original) resolve o problema; ele agora tem a crença verdadeira que o quadrado com esta linha tem duas vezes a área do primeiro quadrado“ (KAHN, 2011, p. 188).

Mesmo considerando que Sócrates guie o escravo a reconhecer a solução para a questão geométrica, é preciso dizer que o processo de questionamento que é tomado como uma exemplificação da rememoração não é a exemplificação do processo “completo” de uma rememoração de *conhecimento* (98a). Apesar de ser caracterizada como o processo pelo qual é possível transformar as crenças verdadeiras em conhecimento, partir dos particulares para



chegar ao universal ou mesmo preencher a lacuna entre o “mundo sensível” e o “mundo inteligível” (cf. SILVA, 2018, p. 178),¹²² a exemplificação da rememoração através da demonstração geométrica com o escravo chega apenas até à rememoração efetiva de crenças verdadeiras. Mesmo assim, em um momento posterior, Sócrates menciona que o escravo, apesar de somente possuir crenças verdadeiras sobre o problema geométrico, pode vir a obter conhecimento sobre o assunto, caso continue em um processo de questionamento contínuo (cf. 85cl0). Nesse sentido, Sócrates adiciona um quarto passo ao processo de rememoração, mesmo que ele não tenha sido exemplificado pelo experimento com o escravo: “4. se alguém o questionar reiteradamente e em várias direções a respeito dos mesmos temas, terminará por ter um conhecimento acurado dessas coisas não inferior ao de ninguém” (KAHN, 2011, p. 188). Com isso, Sócrates nos indica o modo pelo qual o escravo pode vir a adquirir conhecimento: através do *elenchus*, ou melhor, através de um processo de investigação que se caracteriza pelo questionamento e pela revisão contínua das próprias crenças.

Uma primeira questão que surge do próprio caráter “demonstrativo” da discussão é de se Sócrates possui ou não conhecimento explicativo e causal (cf. 98a) sobre o assunto geométrico tratado com o escravo. Ou melhor, Sócrates *precisa* possuir tal conhecimento para fazer com que o escravo rememore, mesmo que somente a nível de crença verdadeira, a solução do problema geométrico? Para Fine (2014) na medida em que só há um sentido de aprendizado sendo usado, a saber, ‘aprendizado zetético’, deve-se preservar o caráter analógico da investigação geométrica em relação à investigação moral, uma vez que o intuito da conversa é responder ao dilema segundo o qual, sabendo ou não sabendo algo, a investigação é impossível.¹²³ Assim como Sócrates não possui o conhecimento explicativo e causal sobre a natureza da virtude, ele não precisa possuir conhecimento explicativo e causal

¹²² Para Silva (2018) a noção de conhecimento advogada no *Mênon* pressupõe a Teoria platônica dos Dois Mundos, de modo que a rememoração é tomada como o processo de preencher a lacuna entre o mundo sensível e inteligível, privilegiando a noção de conhecimento por familiaridade. Ver mais em SILVA, 2018.

¹²³ Para Fine (2014) Sócrates não opõe dois tipos de ‘aprendizado’, um próprio da rememoração e outro próprio do aprender e ensinar sofisticado. Contrária à interpretação tradicional, ela observa que Sócrates só se utiliza de um sentido de ‘aprendizado’ que seria o seguinte: “A ensina B que p somente se (i) A sabe que p; e (ii) A causa B, de forma apropriada, rememorar que p.” (FINE, 2014, p. 117). Dadas as altas exigências do conhecimento no *Mênon*, em verdade, Sócrates só satisfaz (ii) mas não (i), uma vez que não admite *conhecer* o assunto geométrico em nenhum momento. Nessa visão, Sócrates não ensina propriamente o escravo não porque ele não transmite informação à maneira sofisticada, mas porque ele não tem conhecimento adequado para tal. Se Sócrates realmente possui *conhecimento* da verdade geométrica, então perde-se o caráter analógico entre a investigação moral e a investigação geométrica, invalidando a pretendida analogia. Ver mais em FINE, 2014, p. 116-118. Para o que nos interessa, o ponto mais relevante é se Sócrates *precisa* ou não possuir conhecimento para fazer com que o escravo rememore a solução do problema geométrico, e uma visão geral do processo do *elenchus* revela que não, como veremos adiante. Inclusive, no *Teeteto* (150b-151e), Sócrates se compara a uma parteira, que, sendo infértil e incapaz de dar à luz, auxilia outras pessoas a darem a luz ou parir suas ideias.

sobre o problema geométrico que é abordado. Entretanto, a questão é especialmente complicada, pois, a princípio, é difícil imaginar como Sócrates poderia guiar o escravo para que perceba - ou rememore - tanto a falsidade de suas crenças como, posteriormente, a verdade sobre a questão geométrica, sem possuir o conhecimento sobre a questão geométrica.

Tendo em mente que a demonstração geométrica se desenvolve de forma assaz semelhante ao *elenchus* realizado anteriormente com Mênon, como Sócrates poderia auxiliar o escravo no processo de rememoração da verdade geométrica? Como se dá o processo do *elenchus*? Apoiado sob o jargão “diga-me o que acredita”, Sócrates costuma primeiramente perguntar “o que é?” (τί ἐστί) a virtude ou alguma virtude, como a amizade, a moderação, a coragem, a piedade, a justiça, etc. a um certo interlocutor. O interlocutor então responde com alguma proposta de definição sobre a virtude em questão, revelando suas opiniões ou crenças sobre o assunto. Em seguida, Sócrates adiciona premissas na definição proposta, de modo que o interlocutor é levado a admiti-las mediante um processo de perguntas e respostas. Ao aceitar premissas adicionais, o interlocutor é guiado a reconhecer a inconsistência ou contradição de suas crenças que estava previamente defendendo. Nem sempre ocorrendo da maneira sequencial como esboçado acima, esse é, *grosso modo*, o processo de refutação que se costuma chamar de *elenchus* socrático.

Visto dessa maneira, não é claro que Sócrates precisa de conhecimento para fazer seus interlocutores reconhecerem a inconsistência de suas opiniões ou crenças, já que o filósofo não introduz nenhum conhecimento ou crença que seja propriamente seu, mas faz seus interlocutores aceitarem premissas adicionais que levam a alguma contradição.¹²⁴ Desse modo, não deve ser gratuito que Sócrates realize o seu processo refutativo costumeiro a fim de demonstrar a ocorrência da rememoração (ἀναμνήσις), de modo que, apesar de saber mais do que o escravo sobre a questão geométrica, o ponto da demonstração é mostrar como é possível investigar em uma situação cognitiva de ausência completa de conhecimento, em que o escravo é tomado como alguém que, por meio de seus próprios recursos cognitivos, pode vir a adquirir crenças verdadeiras e conhecimento sobre a questão geométrica.

O *elenchus* socrático tem como resultado mais saliente a retirada da pretensão de conhecimento do interlocutor. De fato, como a maioria dos diálogos iniciais mostram, Sócrates leva seus interlocutores à *aporia*, sem que nenhuma resposta positiva à questão “o que é?” (τί ἐστί) inicialmente feita seja alcançada ou explicitada. No *Mênon*, o interlocutor

¹²⁴ Uma visão diferente é defendida por Vlastos (1995), que supõe um duplo sentido de conhecimento nas afirmações e negações de conhecimento por parte de Sócrates. Haveria, assim, um conhecimento específico para proceder o seu característico método refutativo: o conhecimento *elenctico*, em oposição ao conhecimento *completo*.

principal anuncia sua *aporia* no fim do primeiro terço do diálogo, que desemboca na acusação da *raia elétrica* e na colocação de um paradoxo. A demonstração geométrica realizada com o escravo ressalta, nesse sentido, o aspecto positivo do *elenchus* - contrariamente à imagem da raia proposta por Mênon -, que, além de retirar a pretensão de conhecimento do interlocutor, habilita-o para melhor investigar e conhecer, estando em um estado cognitivo melhorado. Diferentemente de alguns diálogos iniciais, Sócrates continua questionando o escravo mesmo depois que ele anuncia sua *aporia*, auxiliando-o a descobrir a resposta para a questão geométrica inicialmente feita.

“Isso mostra que usar o *elenchus* habilita alguém a fazer mais do que expor inconsistência e revelar uma falta de conhecimento. Ele também habilita alguém a adquirir crenças verdadeiras novas, conscientes e explícitas, como o escravo faz (...) Sócrates afirma que, baseando-se no *elenchus* - logo, na investigação -, alguém pode encontrar todo o caminho para o conhecimento” (FINE, 2014, p. 121-122)

Muito embora a Doutrina da Rememoração implique que todos os seres humanos possuem, de algum modo, conhecimento, esse conhecimento não é atual e consciente, mas latente, implícito ou inconsciente. Os critérios altamente exigentes para a noção de conhecimento advogada no *Mênon* (98a) nos levam a crer que torná-lo consciente ou explícito não é fácil ou comum. A demonstração geométrica situa, assim, um modo pelo qual é possível tornar tal conhecimento explícito ou ao menos traçar um trajeto frutífero para torná-lo explícito: por meio da investigação que se dá através do *elenchus* tipicamente socrático. Com efeito, Sócrates não afirma em momento algum possuir conhecimento genuíno sobre a questão geométrica, enfatizando o fato de que ele nunca responde pelo escravo, mas insiste que o escravo responda de acordo com o que acredita (cf. 83d). Sócrates faz o escravo refletir sobre a consistência de suas crenças (cf. FINE, 2014, p. 122). O sucesso de uma investigação dependerá, assim, da capacidade de revisão e reflexão das próprias crenças, de modo que se possa, ao menos inicialmente, distinguir as crenças verdadeiras das falsas. “Nós iremos, de fato, fazer progresso se nós investigarmos de uma forma suficientemente reflexiva, com base nas crenças verdadeiras; e [Sócrates] parece pensar que todos possuem algumas crenças verdadeiras” (FINE, 2014, p. 123).

Para Fine (2014), a demonstração geométrica nos faz testemunhar que a investigação e a descoberta, contrariamente à conclusão do dilema de Sócrates e do paradoxo de Mênon, é possível. O escravo é tomado como um exemplo de alguém que é capaz de investigar e descobrir a verdade sobre a questão geométrica, mesmo que se baseie tão somente em crenças

verdadeiras.¹²⁵ Através da demonstração geométrica, Sócrates rejeita a conclusão de seu dilema, rejeitando, mais precisamente, a premissa (S3), segundo a qual não há como investigar se não se sabe algo. Vale pontuar que ao rejeitar a premissa (S3), Sócrates não diz que a investigação é possível mesmo em um estado cognitivo de vazio mental. Assim como Mênon e Sócrates não estavam em um estado de vazio mental sobre a virtude, o escravo não se encontra em um vazio mental sobre a questão geométrica, muito embora nenhum deles tenha conhecimento explicativo e causal sobre os temas que se propõe a investigar.

Sócrates não precisa possuir conhecimento para perfazer a demonstração com o escravo, pois o processo da rememoração é exemplificado de modo que possa ocorrer tão somente na base da crença verdadeira e a capacidade de reflexão e revisão das próprias crenças, que habilitam a investigação de conhecimento. Mesmo não conhecendo algo “absolutamente”, Sócrates mostra que é possível investigar. Essa visão preserva o caráter analógico da investigação geométrica em relação à investigação moral, mantendo um dos pontos centrais da demonstração geométrica, que é, precisamente, o de como é possível investigar em um estado de ausência completa de conhecimento. Assim, representando um espelhamento da discussão até então realizada com Mênon, a demonstração geométrica encaminha o cerne da resposta de Platão ao paradoxo de Mênon, segundo o qual a investigação e a descoberta são impossíveis numa situação de ausência completa de conhecimento. Uma objeção poderia ser feita contra o exemplo geométrico utilizado por Sócrates, que tem por característica principal a de ser um sistema dedutivo fechado, o que tornaria a analogia em questão descabida. Porém, além de Sócrates descrever a investigação moral e a investigação geométrica de maneira similar, o exame realizado com o escravo mostra que elas partilham de pressuposições investigativas comuns. “É o fato de que nós temos e tendemos a nos basear em crenças verdadeiras que explica nossa habilidade para investigar e fazer progresso na investigação; e esse fato é comum à investigação geométrica e moral tal como Sócrates as concebe” (FINE, 2014, p. 123).¹²⁶

Supondo um estado cognitivo de vazio mental a respeito de algum assunto, a investigação se torna, de fato, impossível. Nesse sentido, o ponto central da resposta de Sócrates está em mostrar que há modos de investigar algo mesmo sem conhecimento acerca desse algo, o que não envolve, como vimos, estar em um vazio mental. Como já ressaltado

¹²⁵ “even if one doesn’t initially know what one is looking for, one can find what one was looking for and can realize that one has done so; for, again, the slave does just that” (FINE, 2014, p. 124).

¹²⁶ Uma objeção poderia ser feita também contra a noção de crença verdadeira: “Possuir crenças verdadeiras não garante o processo de uma investigação se não estamos cientes de quais crenças são efetivamente verdadeiras” (FINE, 2014, p. 123). Ver também EBREY, 2014, pp. 12-15..

anteriormente, o paradoxo é colocado, em grande medida, pelo equívoco de Mênon acerca dos resultados e princípios do método socrático. Mais especificamente, trata-se de um equívoco sobre os limites da ignorância socrática e sua compatibilidade com a *Prioridade da Definição*. Nesse sentido, através da demonstração geométrica e a menção às crenças verdadeiras, Sócrates evidencia que há outro modo de compreender ‘não saber’ que não envolve um estado cognitivo de vazio mental. A demonstração geométrica revela que “alguém pode falhar inteiramente em saber algo sem estar em um vazio cognitivo acerca de algo; pois, como o escravo, alguém pode ter crenças” (FINE, 2014, p. 126). Mais diretamente, o ponto chave da problemática originada pelo paradoxo reside em diferentes visões a respeito do que consiste ‘não saber’. Para Sócrates, ‘não saber’ consiste em não ter conhecimento explicativo e causal (98a); Para Mênon, ‘não saber’ consiste em estar em um estado cognitivo de vazio mental.

“Mênon acha que alguém não pode investigar se não conhece, porque ele corretamente pensa que alguém não pode investigar se está em um vazio cognitivo sobre algo. Sócrates pontua que alguém pode investigar se não conhece, porque ele toma conhecimento como sendo conhecimento-P [*sc.* conhecimento para Platão]¹²⁷; e ele corretamente pensa que essa ausência não impede a investigação” (FINE, 2014, p. 126).

A demonstração geométrica situa, assim, um esforço claro por parte de Sócrates de rejeitar a premissa (S3) de seu dilema, que é a principal preocupação das três questões colocadas por Mênon. Mas e quanto à premissa (S2), de que mesmo se alguém sabe algo não pode investigar? Não é claro, ao longo da apresentação e articulação da Teoria da Rememoração, que Sócrates a rejeita. Afinal, Sócrates afirma ou nega em algum momento que a posse de conhecimento genuíno impossibilita uma investigação? Se a postulação de conhecimento inato é, de alguma maneira, parte da resposta de Platão ao paradoxo, então, aparentemente, Sócrates parece rejeitar (S2), na medida em que a posse de conhecimento, mesmo que de modo latente, não somente não impede uma investigação, como também garante que ela pode ter sucesso. Isto é, mesmo que a crença verdadeira seja suficiente para investigar, o que garante que elas são efetivamente verdadeiras ou mesmo que são suficientes para reconhecer uma eventual descoberta de uma investigação em um estado de ausência completa - atual - de conhecimento? Desse modo, a preocupação própria de (S2) pode ser

¹²⁷ A saber, “crença verdadeira que é amarrada com um raciocínio sobre a explicação (*aitias logismos*); alguém tem *episteme* que p se e somente se alguém acredita que p, p é verdadeiro e pode explicar por que p é verdadeiro” (FINE, 2014, p. 131). Trata-se da única noção de conhecimento, eminentemente explicativa, advogada por Sócrates no *Mênon* (cf 98a), como vimos no cap. 1 acerca da *Prioridade da Definição*

abordada do mesmo modo que o *Problema da Descoberta* - colocado pela terceira questão de Mênon e omitida na reformulação de Sócrates -, na medida em que alguma forma de inatismo pode estar sendo desenhada precisamente para garantir que, mesmo em estado cognitivo de ausência completa de conhecimento, é possível reconhecer aquilo que se encontrou como aquilo que antes não se sabia, pois a alma imortal contém conhecimentos que garantem a segurança de uma descoberta. Escapando do “círculo da crença”, Sócrates estaria, assim, defendendo um *Princípio do conhecimento-prévio*, segundo o qual é preciso ter conhecimento para adquirir conhecimento. Isto é, (S2) seria rejeitada pelo simples fato de que a posse de conhecimento, seja de modo latente ou inato, não impede, mas auxilia e garante que uma investigação, entendida como rememoração, seja bem sucedida. Retomaremos a questão em nossa discussão sobre a defesa ou não de um inatismo por parte de Platão na descrição final da Teoria da Rememoração.

Por fim, ainda sobre o caráter realmente “demonstrativo” da demonstração geométrica, vimos que a noção de crença verdadeira constitui um estado cognitivo adequado para uma investigação - ao menos para iniciá-la. Entretanto, podemos ainda questionar qual é o conteúdo cognitivo adequado que habilita o escravo a reconhecer a verdade da questão geométrica. Qual é o conteúdo cognitivo específico que habilita o escravo a investigar e rememorar? David Charles (2010) atribui conhecimento ao escravo de Mênon. Isso é indicado, segundo o autor, pelo uso do verbo ‘γινώσκειν’ em 82b9, onde Sócrates pergunta ao escravo: “reconhece (γινώσκεις) que uma superfície quadrada é desse tipo?”. Para Charles, isso indica que Platão considera que o escravo sabe, ao menos, o significado daquilo que ele responde ao longo da demonstração. Porém, se entendermos o que Charles quer dizer com significação, que é “uma característica verdadeira de todos e somente de todos x”, então dificilmente o escravo realmente possuiria uma compreensão do significado do quadrado. Afinal, o quadrado é caracterizado por Sócrates como uma figura que tem quatro lados. Reconhecer que quadrados tem quatro lados não envolve possuir uma abordagem cognitiva ou especificação da “característica verdadeira de todos e somente todos os quadrados”, pois há outras figuras que também tem quatro lados, como o retângulo, o trapézio e o losango. Além disso, a palavra ‘γινώσκεις’, apesar de se referir por vezes a um nível alto de conhecimento, frequentemente é utilizada para condições cognitivas de ordem inferior ao conhecimento, de modo que o escravo apenas reconhece ou tem alguma crença acerca do quadrado (cf. FINE, 2014, p. 131-132).

Segundo a interpretação de Charles (2010), se nenhum conhecimento é atribuído ao escravo, mesmo que seja somente sobre o significado da diagonal, dificilmente a

demonstração geométrica estaria abordando e respondendo às três questões de Mênon, já que Charles crê, como vimos anteriormente, que Mênon impõe certa necessidade de que, para investigar a essência de algo, é preciso ter alguma abordagem cognitiva sobre o significado de algo. Nesse sentido, Mênon teria colocado um problema acerca da necessidade de compreensão de um conteúdo cognitivo adequado para que uma investigação sobre a essência da virtude possa ser levada a cabo. No entanto, assim como o paradoxo não pressupõe uma exigência de uma abordagem cognitiva sobre a questão do significado para investigar a questão da essência, a resposta de Sócrates mostra que é possível investigar, seja a natureza da virtude ou a diagonal, com uma condição ou um estado cognitivo que envolve um conteúdo cognitivo que fica aquém do significado, entendido, ao menos, como uma “característica verdadeira de todos e somente de todos casos os x”.¹²⁸ "Assim como nem Mênon nem Sócrates especificam o que ‘virtude’ significa, assim também nem o escravo e nem Sócrates especificam o que significa ‘quadrado’ ou ‘diagonal’” (FINE, 2014, p. 133). Nesse sentido, basta que se tenha competência linguística e capacidade de reflexão e revisão das próprias crenças, seja sobre a virtude, seja sobre a diagonal, dentre as quais algumas são verdadeiras, para que se possa investigar; e tal tipo de estado cognitivo envolve um conteúdo cognitivo muito aquém do significado.

Em suma, para Fine (2014), a interpretação de Charles atribui não somente um *estado* ou condição cognitiva de nível mais alto do que o necessário para o escravo (conhecimento ao invés de crença verdadeira), mas também um *conteúdo* cognitivo de nível mais alto do que é necessário (significado ao invés de algum conteúdo cognitivo de ordem inferior) para investigar. Assim como não é preciso ter conhecimento, assim também não é preciso saber precisamente o significado de um termo para investigar. Em uma palavra: um *estado* cognitivo de ordem inferior ao conhecimento que envolve um *conteúdo* cognitivo de ordem inferior à significação são suficientes para levar a cabo uma investigação (cf. FINE, 2014, p. 133-134). Apesar de se equivocar ao supor que Sócrates distingue fugazmente entre a questão da essência e do significado e que isso exerce influência principal na colocação do paradoxo por parte de Mênon, a preocupação expressa pela visão de Charles a respeito de um conteúdo cognitivo adequado para a investigação é importante, sobretudo, para delimitarmos até que ponto Platão está ou não defendendo um inatismo. Nesse sentido, na descrição final da Teoria, ao se aprofundar na relação entre a demonstração geométrica e a noção de

¹²⁸ Com efeito, se entendermos que para ter competência linguística é preciso compreender o significado das palavras usadas em uma sentença, então Sócrates não negaria que é preciso possuir alguma abordagem cognitiva do significado. Mas se entendermos o que Charles quer dizer com significação, então dificilmente uma compreensão do significado seria necessária para a investigação do modo como Platão a entende no *Mênon*.

rememoração, Sócrates parece encetar uma demonstração mais clara de compromisso com alguma forma de inatismo.

3.4. A descrição final da Teoria da Rememoração

Uma vez que a demonstração geométrica se encerra e a solução do problema geométrico é alcançada, Sócrates retorna ao diálogo com Mênon, fazendo afirmações epistemológicas fortes sobre a natureza de seu compromisso com a Teoria da Rememoração. Fine (2014, p. 140) pontua que a passagem da demonstração geométrica garante uma resposta suficiente tanto para as três questões de Mênon como para o dilema de Sócrates. Cabe notar, entretanto, que é somente nessa descrição final que Sócrates relaciona mais claramente a demonstração com a Teoria da Rememoração. A passagem é importante, sobretudo, para observarmos o quadro geral da resposta de Sócrates ao paradoxo de Mênon e ao dilema de Sócrates. Desse modo, tendo já encaminhado o escravo a reconhecer a resposta correta à questão geométrica, Sócrates inicia o seu terceiro estágio de resposta ao paradoxo, perguntando o seguinte a Mênon:

“SO. Que te parece, Mênon? Há uma opinião (δόξαν) que não seja dele que <o menino> deu como resposta?

MEN. Não, mas sim dele.

SO. E no entanto, ele não sabia (οὐχ ᾔδει), como dizíamos um pouco antes.

MEN. Dizes a verdade.

SO. Mas estavam (ἐνήσαν) nele, essas opiniões (δόξαι); ou não?

MEN. Sim, estavam.

SO. *Logo, naquele que não sabe (τῷ οὐκ εἰδότη), sobre as coisas que por ventura não saiba (μὴ εἶδη), existem opiniões verdadeiras (ἀληθεῖς δόξαι) - sobre estas coisas que não sabe (οὐκ οἶδε)?*

MEN. Parece que sim.

SO. E agora, justamente, como num sonho, essas opiniões (δόξαι) acabam de erguer-se (ἀνακεκίνηται) nele. *E se alguém lhe puser essas mesmas questões frequentemente e de diversas maneiras, bem sabes que ele conhecerá (ἐπιστήσεται) sobre estas coisas não menos exatamente que ninguém.*

MEN. Parece” (85b8-d2).

Reiterando o fato de não ter ensinado nada ao escravo, Sócrates pergunta a Mênon se alguma opinião ou crença (δόξαν) expressa pelo escravo era de alguém que não seja ele mesmo. Afirmando que elas ‘estavam’ (ἐνήσαν) nele antes mesmo do processo de questionamento, Sócrates menciona a presença de crenças ou opiniões verdadeiras (ἀληθεῖς δόξαι) na alma do escravo, explicitando o que vamos chamar de *esqueleto de resposta* ao paradoxo de Mênon (85b8-d2). Isto é, Sócrates diz que mesmo sem saber (οὐκ οἶδε) a verdade geométrica, existem crenças verdadeiras na alma imortal do escravo, de modo que essas

mesmas crenças podem vir a se tornar conhecimento caso ele continue questionando acerca do assunto de múltiplas maneiras e em várias ocasiões, para assim quem sabe, mediante reflexão contínua, vir a formar uma rede ou cadeia de crenças verdadeiras “amarradas” ou “encadeadas” por uma explicação racional (αἰτίας λογισμῶ) sobre a verdade geométrica (cf. 98a). Nesse sentido, Sócrates projeta que o escravo pode vir a compreender, talvez, o Teorema de Pitágoras, que oferece uma sistematização daquela solução para o problema geométrico, a linha diagonal, assegurando uma amarração correta de crenças verdadeiras por uma razão explicativa (αἰτίας λογισμῶ).¹²⁹

Muito embora o processo de transformação das crenças verdadeiras em conhecimento não seja exemplificado pelo exame com o escravo, ainda assim Sócrates nos indica o modo pelo qual ele pode “completar” o processo da rememoração, atingindo conhecimento sobre o assunto geométrico (cf. 85c). Supõe-se, então, que um processo reflexivo de contínuo questionamento de várias maneiras e em vários momentos acerca das próprias crenças é o modo pelo qual se pode amarrar as crenças verdadeiras por uma razão explicativa, transformando-as em conhecimento.¹³⁰ Antes de prosseguirmos, cabe uma breve descrição de como a distinção entre crença verdadeira e conhecimento aparece mais adiante no diálogo, a fim de clarearmos a importância da presente passagem como uma resposta clara ao problema epistemológico colocado pelo paradoxo de Mênon, entendido, sobretudo, como um ataque ao método socrático de investigação.

A observância do referido *esqueleto de resposta* ao paradoxo depende, assim, da noção platônica de conhecimento (ἐπιστήμη) em voga no *Mênon* e sua diferença com relação à crença verdadeira. Mais adiante no diálogo, Sócrates faz uma retratação de sua afirmação de que somente conhecimento (ἐπιστήμη) é útil, dizendo que a crença verdadeira é tão útil, proveitosa e efetiva na “correção da ação” (ὀρθότητα πράξεως) quanto o conhecimento, trazendo à tona a analogia do caminho para a cidade de Larissa. Tanto aquele que já percorreu e sabe detalhadamente o caminho como aquele que meramente ouviu alguém explicar o caminho com algum grau de confiança podem perfazer de maneira igualmente efetiva o caminho para chegar até Larissa. Porém, Sócrates observa que a crença verdadeira se distingue do conhecimento por ser instável, tal como as estátuas de Dédalo quando não são

¹²⁹ “The conversion of any ὀρθὴ δόξα into ἐπιστήμη can be effected only by αἰτίας λογισμός, and we probably take it that the αἴτια which has to be understood is in all cases, as in that of the slave, the whole chain of reasoning by which the δόξα concerned may be deduced” (BLUCK, 1961, p. 31).

¹³⁰ Uma questão interessante, mas que não cabe no presente trabalho, é a de se conhecimento é algo distinto ou é constituído por crenças verdadeiras. Ver mais sobre o assunto em FINE, 2004.

encadeadas ou amarradas devidamente.¹³¹ Conhecimento, por contraste, seria como estátuas que estão devidamente encadeadas, permanecendo estáveis por mais tempo em um lugar fixo. Em uma palavra: conhecimento se distingue da crença verdadeira por seu “encadeamento” (δεσμῶ) (cf. 96d4-97d3). A diferença prática é a de que quem se guia por crença verdadeira nem sempre será bem sucedido como quem se guia pelo conhecimento.

Nessa passagem, Sócrates afirma não só que crença verdadeira e conhecimento são “guias” efetivamente iguais¹³² para a correção da ação, mas que, se há uma coisa que ele afirmaria saber, seria que conhecimento (ἐπιστήμη) e crença verdadeira (ὀρθὴ δόξα) são distintas (cf. 98b3-4). Trata-se de um dos poucos momentos da literatura socrática em que Sócrates afirma saber alguma coisa efetivamente. Portanto, vemos que ao reafirmar e caracterizar a distinção entre crença verdadeira e conhecimento, Sócrates justifica por completo a legitimidade da *Prioridade da Definição* e sua compatibilidade com o processo de investigação caracteristicamente refutativo, que é frequentemente acompanhado de uma admissão aparentemente absoluta de ignorância. Longe de abandonar ou “trair” o procedimento refutativo socrático, através da Doutrina da Rememoração, Platão garante um horizonte metafísico para a investigação de Sócrates, de modo que o impasse para a investigação é convertido, paralelamente, numa justificação do programa socrático (cf. FINE, 2015, 266-267) e numa exposição de um modo pelo qual podemos aprender e investigar conhecimentos *a priori*, transformando as crenças verdadeiras em conhecimento. Rejeitando a premissa (S3) do seu dilema, Sócrates finalmente apresenta um estado cognitivo adequado pelo qual é possível investigar em um estado de ausência absoluta de conhecimento, por meio das crenças verdadeiras (ἀληθεῖς δόξαι), que constituem um estado cognitivo de ordem inferior ao conhecimento, devidamente apropriado para situar um “rastro mental” ou “especificação inicial” para começar uma investigação.

3.5. Inatismo de condição, de conteúdo ou pré-natalismo?

Se Platão propõe um inatismo, então ele se compromete, de algum modo, com a visão segundo a qual todas as almas humanas são dotadas de verdades, conhecimentos e/ou crenças verdadeiras latentes, implícitas ou inconscientes desde o nascimento. Na descrição final da

¹³¹ Os políticos, cidadãos notáveis e poetas são tidos no *Mênon* como detentores de mera crença verdadeira, não tendo conhecimento propriamente dito sobre aquilo que discursam.

¹³² Contrastar com *Teeteto* (201a-c) onde Sócrates levanta a distinção entre crença verdadeira e conhecimento no caso do juri.

Teoria, explicando como o processo de questionamento realizado com o escravo foi um caso de rememoração, Sócrates equipara o processo de “rememorar” com o processo de “recuperar” (ἀναλαμβάνειν) conhecimento que já estava presente na alma imortal do escravo (cf. 85d3-7). Nessas linhas, Sócrates parece evidenciar seu comprometimento com uma teoria inatista, se aprofundando no horizonte metafísico garantido pela Teoria da Rememoração. No entanto, a passagem é passível de uma interpretação distinta, de modo que podemos questionar se Sócrates está realmente defendendo um inatismo ou mesmo quais são os contornos do seu inatismo. A passagem decisiva para essa discussão envolve todo o retorno ao diálogo com Mênon após o fim da demonstração geométrica (85b8-86c2). Para explorarmos a questão, recorreremos às seguintes possibilidades interpretativas enumeradas por Bronstein (2019):

“Inatismo de condição: Os seres humanos nascem em condição cognitiva de conhecer, no sentido de que as almas humanas encarnadas possuem estados inatos latentes de conhecimento. O objetivo da rememoração é tornar tal conhecimento latente explícito. (Padrão)

Pré-natalismo: As almas humanas possuem conhecimento em um estado desencarnado mas perdem esse conhecimento quando são encarnadas. O objetivo da rememoração é fazer com que a alma venha a saber de novo o que uma vez soube mas não sabe mais. (Gail Fine)

Inatismo de conteúdo: Os seres humanos nascem com conteúdos cognitivos inatos, no sentido de que almas humanas encarnadas possuem inatamente verdades que podem ser os conteúdos de estados de conhecimento, mas que não existem inatamente na alma como conteúdos de tais estados” (BRONSTEIN, 2019, p. 393-394).

Com efeito, a interpretação padrão para o tipo de inatismo que é defendido por Platão no *Mênon* é o inatismo de condição.¹³³ Para o inatismo de condição, a distinção central é entre a crença/conhecimento *latente*, implícito ou inconsciente e a crença/conhecimento *explícito*, consciente ou manifesto, de modo que a alma humana é dotada de estados ou condições latentes de conhecimento e crença que podem ser explicitados via rememoração. Já para o inatismo de conteúdo, a distinção central é entre os *estados* ou *condições* de cognição como crer e conhecer/saber e seus respectivos *conteúdos* cognitivos, como verdades, conhecimentos ou crenças. Apesar das diferenças, há algumas sobreposições entre esses tipos de inatismo. O inatismo de condição pode implicar um inatismo de conteúdo, uma vez que cada condição cognitiva pressupõe um conteúdo cognitivo: se alguém sabe, alguém sabe algo; todo estado

¹³³ Um defensor do inatismo de condição cognitiva sendo defendido por Platão no *Mênon* é Scott: “nós temos conhecimento latente desses princípios [de respostas às perguntas “o que é?”]” (cf 2006, p. 108).

ou condição cognitiva tem conteúdo (cf. *República*, 476e7). Porém, há como ser um inatista de conteúdo sem lançar mão do inatismo de condição, de modo que seria possível possuir conteúdos de estados cognitivos, como verdades, conhecimentos e crenças na alma imortal, que ainda não são os conteúdos associados a determinadas condições ou estados cognitivos, como crer e conhecer (cf. BRONSTEIN, 2019, p. 394). Nessa perspectiva, como diz Fine, é possível que, paradoxalmente, alguém tenha conhecimento sem que *conheça*, ou melhor, esteja em condição cognitiva adequada para conhecer (cf. FINE, 2014, p. 141). Além do inatismo de condição e de conteúdo, há também o inatismo disposicional. No inatismo disposicional, as crenças, verdades e/ou conceitos não são inatos, mas apenas a disposição para adquiri-los é inata. Para o inatismo disposicional, “assim como alguém está inatamente disposto para adquirir uma doença sem nunca contraí-la, (...) alguém pode estar inatamente disposto a saber ou acreditar em algo sem nunca saber ou acreditar em algo efetivamente” (FINE, 2014, p. 145).¹³⁴ Algo parecido ocorreria também com o inatismo de conteúdo, na medida em que seria possível alguém possuir verdades, crenças e conhecimentos na alma sem nunca estar em um estado de cognição adequado com esses conteúdos.

Uma vez caracterizados, de maneira geral, alguns dos tipos de inatismo, podemos identificar, seguindo Bronstein (2019), duas tensões *prima-facie* na passagem decisiva do *Mênon* que parece evidenciar o comprometimento de Platão com um inatismo. Trata-se das tensões que se originam de três afirmações aparentemente inconsistentes que são feitas no diálogo, especialmente durante a demonstração geométrica e em seu desfecho, que são as seguintes: “P1: O escravo não sabe a verdade geométrica; P2: O escravo tem mera opinião verdadeira inata sobre a verdade geométrica; P3: O escravo tem conhecimento inato sobre a verdade geométrica” (BRONSTEIN, 2019, p. 395). As duas tensões *prima-facie* encontradas por Bronstein são entre P1 e P3, e P2 e P3. Afinal, como pode o escravo não saber a verdade geométrica e ainda assim ter conhecimento inato da verdade geométrica? (P1 e P3). E como pode ele possuir mera opinião verdadeira inata e, simultaneamente, possuir conhecimento inato sobre a verdade geométrica? (P2 e P3). Com efeito, para o *pré-natalismo*, Sócrates se compromete apenas com P1, de modo que atribuir P2 e P3 a Sócrates, na visão de Fine (2014), é disputado (cf. BRONSTEIN, 2019, p. 395-400). A fim de observarmos mais de

¹³⁴ Não pretendemos abordar o inatismo disposicional, pois, como afirma Bronstein (2019) “a natureza do comprometimento com um inatismo no *Mênon* se volta largamente para as referências dos termos ‘*doxa*’ e ‘*episteme*’ em pontos chave do texto (...) Logo, os dois candidatos mais prováveis para ser a forma de inatismo que Platão está compromissado são o inatismo de condição e inatismo de conteúdo” (p. 394). De qualquer forma, Dancy (2004) defende que Platão é um inatista disposicional sobre crença verdadeira e conhecimento no *Mênon*.

perto a questão, e mesmo se Sócrates está realmente comprometido com um inatismo, vamos agora assinalar brevemente o suporte textual do *Mênon* para atribuir P1, P2 e P3 a Sócrates.

A começar por P1, Sócrates reitera em vários momentos o fato de o escravo não saber a verdade geométrica, como quando o escravo anuncia sua *aporia*: “assim como não sabe, tampouco acredita que sabe” (84b). Já P2 é afirmado no desfecho da demonstração geométrica, em que Sócrates pergunta o seguinte a Mênon: “mas estavam (ἐνῆσαν)¹³⁵ nele, essas opiniões (δόξαι); ou não?” (85c4). Assim como em 85c9-d1, onde Sócrates sublinha a falta de conhecimento do escravo (P1) e aponta para a presença de crenças verdadeiras que “erguem-se” (ἀνακεκίνηντα) em sua alma (P2). Nesse sentido, P2 parece evidenciar que Platão é um inatista na medida em que as crenças que o escravo “agita” ou “elucida” são tidas como presentes nele antes mesmo do processo de questionamento (cf. BRONSTEIN, 2019, p. 396).

Quanto a P3, Sócrates atribui conhecimento inato ao escravo, primeiramente, quando relaciona o ato de rememorar (ἀναμνήσκεσθαι) com o ato de “recuperar” (ἀναλαμβάνειν) conhecimento de uma vida anterior: “Mas, recuperar alguém a ciência, ele mesmo em si mesmo, não é rememorar?” (Τὸ δὲ ἀναλαμβάνειν αὐτὸν ἐν αὐτῷ ἐπιστήμην οὐκ ἀναμνήσκεσθαι ἐστίν·, 85d3-4). Um dos desfechos centrais dessa tese ocorre em 86b1-4, onde Sócrates retoma o argumento da imortalidade da alma, dizendo: “E se a verdade (ἀλήθεια) das coisas que são (ὄντων ἐστίν) está sempre na nossa alma (ἐν τῇ ψυχῇ), a alma deve ser imortal, não é?, de modo que aquilo que acontece não saberes agora (μὴ τυγχάνεις ἐπιστάμενος νῦν) - e isto é aquilo de que não te lembras - é necessário, tomando coragem, tratares de procurar e de rememorar”. Desse modo, observamos que há suporte textual suficiente para afirmar que Sócrates se compromete paulatinamente com P1, P2 e P3. Se esse é o caso, devemos perguntar: como o *pré-natalismo*, o *inatismo de condição* e o *inatismo de conteúdo* lidam com as tensões gerais referidas da passagem decisiva?

O *pré-natalismo* de Fine (2014) assume que as almas humanas possuem conhecimento num estado desencarnado mas perdem esse conhecimento quando são encarnadas, de modo que a rememoração é caracterizada como o processo de saber *de novo* o que a alma imortal soube uma vez mas não sabe mais. Nesse sentido, Fine argumenta que atribuir P2 e P3 a Sócrates é filosoficamente problemático. Em sua leitura de 85d3-11, Sócrates não diz que o escravo “apanha” ou “recupera” (ἀναλαμβάνειν) o conhecimento que já está presente nele, mas sim que pensando, “por si mesmo”, através de seus próprios recursos cognitivos, ele vai

¹³⁵ O uso de ‘ἐνῆσαν’ em tempo passado sugere que as opiniões ‘estavam nele’ anteriormente à demonstração geométrica

adquirir conhecimento. Desse modo, Fine (2014, p. 150) lê ‘αναλαμβάνειν’ como “apanhar” algo que não está presente naquilo em que se apanha, o que seria compatível, mas não implicaria, “aprender algo pela primeira vez”. Essa leitura enfatiza o fato de o escravo ter se desenvolvido cognitivamente “por si mesmo”, ignorando a partícula ‘ανα’, como designando “re-” ou “de novo”. Em suma, para Fine (2014), a passagem reitera o ponto central da demonstração geométrica, a saber, que se o escravo se esforçar, por ele mesmo, conseguirá atingir conhecimento sobre o assunto. Bronstein (2019) objeta argumentando que Platão utiliza outro vocabulário para se referir ao ‘por si mesmo’. Normalmente, ele usa ‘αὐτῆ’ ou ‘αὐτὸν’, como no *Fédon*, 66d7-e2, *Teeteto*, 185d7-e2 e mesmo aqui no *Mênon* 85d3-11. Assim, diferentemente do que Fine supõe, ‘ἀναλαβὼν’ é usado por Platão normalmente para se referir a um processo de ‘retomar’ ou ‘apanhar’ uma coisa que já foi elucidada ou abordada, e mesmo que já está presente na coisa da qual se retira essa coisa apanhada, e é precisamente esse uso que está em jogo na passagem decisiva do *Mênon* (cf. *Fedro*, 253a2-4, *República*, 617d3-5, *Hip. Maior*, 282b7-c1, *Sofista*, 232b, *Teeteto*, 187c, *Eutidemo*, 275c).

Fine (2014) oferece razão adicional para descartar que Sócrates esteja defendendo um tipo de inatismo no *Mênon*. Em 85d9-10, Sócrates diz: “E não é verdade ainda que a ciência (ἐπιστήμην) que ele tem *agora* (νυν), ou bem ele adquiriu em algum momento ou bem sempre teve (ἀεὶ εἶχεν)?”. Fine (2014, p. 153) lê ‘agora’ (νυν) não como indicando o momento presente da conversa, mas um futuro possível em que o escravo teria passado pelo processo imaginado de questionamento e só então obtido conhecimento. Nesse caso, então Sócrates não estaria dizendo que o escravo *tem* conhecimento “agora”, mas que, se passar pelo imaginado processo posterior de questionamento, ele *terá* conhecimento. No entanto, Bronstein (2019) observa que se ‘agora’ (νυν) se referir a um momento futuro, como supõe Fine, então dentre as duas opções levantadas por Sócrates em seguida, a saber, se o escravo adquiriu conhecimento em algum momento de sua vida anterior ou se sempre teve (cf. 85d13-86b), Sócrates optaria pela primeira opção, o que não é o caso, já que, em seguida, ele parece favorecer a segunda opção, ou seja, que o escravo, mesmo no tempo em que não era um ser humano, era alguém que sabia (cf. 86a6-10). Nesse sentido, para Bronstein (2019), ‘agora’ (νυν) em 85d9-10 refere-se ao tempo mesmo da conversa, numa leitura mais natural da passagem, de modo que essa linha, dentre outras, evidenciam o comprometimento de Sócrates com um inatismo.¹³⁶

¹³⁶ “Se o escravo não tem conhecimento no tempo do exame (como a interpretação pré-natalista sustenta) mas tem depois de passar pelo questionamento, então a resposta óbvia à questão de se ele aprendeu em algum tempo é “sim, durante o questionamento que nós imaginamos ele passar” (BRONSTEIN, 2019, p. 400).

Desse modo, vemos que o pré-natalismo de Fine evita as tensões *prima-facie* da passagem decisiva rejeitando a atribuição de P2 e P3 a Sócrates, mesmo que isso implique uma leitura um tanto problemática de “recuperar” (*αναλαμβάνειν*) e “agora” (*νυν*) em 85d3-11. Gail Fine está motivada pela sua visão sobre a resposta de Sócrates ao paradoxo, de modo que “se Sócrates responde ao paradoxo explicando como alguém pode investigar e descobrir mesmo se alguém não tem conhecimento, então, nós podemos ser tentados a inferir que ele não postula conhecimento inato” (FINE, 2014, p. 148). Mesmo assim, ela reconhece que “talvez o fato de o escravo ter conhecimento latente explica por que ele pode investigar e descobrir” (2014, p. 148). De qualquer forma, em sua leitura da passagem decisiva, Fine (2014) mantém que não é preciso atribuir nem conhecimento inato (P3) e nem crença verdadeira inata (P2) ao escravo. Entretanto, como veremos mais à frente, diante do *Problema da Descoberta*, colocado pela terceira questão de Mênon, a postulação de um inatismo parece ser necessária para dar conta do quadro geral que interessa a Platão ao abordar a problemática originada pelo paradoxo como um todo.

Além disso, há uma dificuldade adicional para a visão de Fine, que Bronstein (2019) chama de *Dilema geral para o pré-natalismo*: “rememoração é um processo distinto de aprender de novo. Ao menos em parte, o que distingue esses dois processos é que o primeiro, mas não o último, requer alguma *entidade persistente*, conectando a cognição presente com o conhecimento passado” (BRONSTEIN, 2019, p. 401).¹³⁷ Trata-se da necessidade de uma entidade persistente no ato de uma rememoração, que distinguiria o processo cognitivo de recordar algo e o processo cognitivo de aprender algo pela segunda vez. Isto é, para que alguém rememore algo efetivamente, é preciso que haja algum traço entitativo remanescente conectando aquilo que foi objeto da recordação e entre aquilo que foi aprendido pela primeira vez. Se não há algum traço entitativo persistindo no ato da rememoração, então não se trata de uma rememoração mas de um aprendizado pela segunda vez. Desse modo, podemos dizer que a visão de um *pré-natalismo* sendo defendido no *Mênon* desafia e complica o próprio significado, para Platão, de “rememoração”. Afinal, se a alma humana se esquece completamente de seus conhecimentos adquiridos pré-natalmente ao reencarnar, então o que garante que a rememoração não é, em verdade, um aprendizado de algo pela segunda vez?¹³⁸

¹³⁷ Cf. Aristóteles, *De Memoria*, 451b9-12.

¹³⁸ Reconhecendo o problema, Fine comenta: “Perhaps the persisting entity is a disposition to reacquire the knowledge we once had, or a disposition to favor truths over falsehoods; or perhaps it is something about the structure of the mind, which grounds, or gives rise to, a disposition. If, as I think, that’s sufficient for satisfying the entitative feature, then recollection doesn’t require content or cognitive condition innatism about knowledge” (...) “whatever we think is implied in saying that we recollect, it ’s another thing to say what *Plato*

Diferentemente de Fine (2014), para Bronstein (2019, p. 402), Platão claramente identifica a *entidade persistente* no ato da rememoração: trata-se das verdades, crenças verdadeiras e conhecimentos que estão em nossa alma.

Dito isso, vemos que Platão é claramente um inatista no *Mênon*. Mas que tipo específico de inatismo estaria Sócrates defendendo? Para abordarmos a questão, vamos comparar agora como o inatismo de condição e o inatismo de conteúdo lidam com as tensões gerais da passagem decisiva. Para o inatismo de condição, quando Sócrates afirma que o escravo possui conhecimento, ele estaria afirmando que o escravo possui conhecimento *latente*. Quando Sócrates afirma que o escravo não conhece a verdade geométrica, ele quer dizer que o escravo não tem conhecimento *explícito* da verdade geométrica. Nessa visão, a tensão entre P1 e P3 se dissipa. Mas e quanto à tensão entre P2 e P3? Para o inatismo de condição, P2 significa que: ‘o escravo está inatamente em condição cognitiva de meramente opinar sobre a verdade geométrica’, enquanto P3 significa que: ‘o escravo está inatamente em condição cognitiva de saber a verdade geométrica’. No entanto, segundo Bronstein, seria possível objetar: ‘se alguém opina meramente X em *t*, alguém não sabe X em *t*, e assim não se pode simultaneamente opinar meramente e saber a mesma coisa, seja somente de modo latente ou inato’. Desse modo, o inatismo de condição seria insuficiente para resolver a tensão entre P2 e P3 (cf. BRONSTEIN, 2019, p 412.).¹³⁹

Bronstein (2019) argumenta que ‘crença’ (δόξα) e ‘conhecimento’ (ἐπιστημή) são usados na obra de Platão para significar tanto condições cognitivas de opinar/crer e conhecer

thinks is implied. We need to see whether he accepts the entitative feature and, if he does so, what sort of persisting entity he posits: something about the structure of the mind that grounds a disposition (and if so, what disposition it grounds), knowledge in the content or cognitive-condition sense, or something else again. But perhaps he doesn’t accept the entitative feature. If recollection requires the entitative feature, but Plato doesn’t think it does, and if that’s Aristotle’s view, then perhaps Aristotle distinguishes learning for a second time from recollection precisely because he thinks Plato doesn’t do so. Yet another possibility is that Plato doesn’t commit himself one way or the other about the entitative feature; perhaps he doesn’t say enough for us to be able to know whether he accepts it or, if he does, what he posits to satisfy it. (...) So far, all Plato has said is that, in working thing out for ourselves in the way the slave has done, we recollect. He hasn’t told us what is involved in recollecting” (FINE, 2014, p. 152). Em outro lugar, ela distingue entre um pré-natalismo forte e um pré-natalismo fraco, cuja diferença está no grau de persistência daquilo que é rememorado.

¹³⁹ “Platão não pode ser um inatista de condição sobre tanto mera opinião verdadeira como conhecimento sobre as mesmas coisas. Se ele é um inatista de condição sobre opinião somente, o defensor da condição deve minimizar ou explicar as alegações sobre conhecimento. E se ele é um inatista de condição sobre conhecimento somente, o defensor da condição deve minimizar ou explicar as alegações sobre opinião” (BRONSTEIN, 2019, p. 412). Há uma dificuldade notável para o inatismo de condição interpretar a seguinte passagem: “Há uma opinião (δόξαν) que não seja dele que este menino deu como resposta?” (85b8-9) onde se “opinião” se referir a um estado cognitivo, não haveria sentido em afirmar que o estado cognitivo de crença é do escravo ele mesmo, pois como não seria *somente* dele o seu estado cognitivo de opinião?

como também para significar o conteúdo dessas condições.¹⁴⁰ Seria possível comparar o uso de Platão desses termos com o que hoje se chama de “atitude proposicional”. Nesse sentido, o uso de crença e conhecimento por parte de Platão se assemelha ao uso cotidiano de “temor”, “esperança” e termos semelhantes, que trazem uma certa ambiguidade entre denotar um conteúdo de um estado cognitivo e um estado cognitivo ele mesmo. Tais termos podem, desse modo, denotar tanto as proposições que constituem seu objeto, como também a atitude mesma de ‘crer’, ‘conhecer’, ‘temer’, ‘estar em *aporia*’, etc. Nesse sentido, o vocabulário utilizado por Platão na passagem decisiva do *Mênon* mostra, segundo Bronstein (2019), que εἶδεναι e ἐπιστᾶσται denotam “condições” ou “estados” cognitivos, enquanto δοξα, ἐπιστημὴ e ἀλήθεια denotam “conteúdos” de estados cognitivos. Desse modo, possuir um conteúdo cognitivo significa possuir verdade, conhecimento ou opinião sobre algo (δοξα, ἐπιστημὴ e ἀλήθεια) e estar em um estado ou condição cognitiva significa saber, conhecer ou opinar (δοξάζειν, εἶδεναι e ἐπιστᾶσται). Uma diferença importante entre esses usos é a de que, enquanto o estado cognitivo é privado e próprio da mente de alguém, o conteúdo cognitivo é comum, passível de ser comunicado, como algo que pode ser escrito em um pedaço de papel (cf. BRONSTEIN, 2019, p. 404-407). Equipado com essa distinção entre estados de cognição e seus conteúdos cognitivos, Bronstein (2019) afirma que o inatismo de conteúdo pode resolver plausivelmente as tensões gerais referidas, de modo que:

“Quando Sócrates afirma que o escravo não sabe, ele quer dizer que o escravo não está em condição cognitiva de saber; e quando ele afirma que há opinião verdadeira e conhecimento no escravo, ele quer dizer que há no escravo verdades que podem depois ser os conteúdos das condições de opinar e saber. Assim, onde para o inatismo de condição a distinção crucial é entre estados cognitivos latentes e explícitos, para o inatismo de conteúdo a distinção crucial é entre o estado ou condição cognitiva e seus conteúdos” (BRONSTEIN, 2019, p. 403).

Lidando com as tensões gerais, o inatismo de conteúdo defende que P2 significa: ‘o escravo tem mera opinião verdadeira inata da verdade geométrica no sentido em que o escravo tem a verdade geométrica de modo inato, que pode ser o conteúdo de seu estado de mera opinião verdadeira’ e P3 significa que: ‘o escravo tem conhecimento inato da verdade geométrica no sentido em que o escravo tem a verdade geométrica de modo inato, que pode

¹⁴⁰ O autor oferece somente um exemplo para o uso de ‘conhecimento’ (ἐπιστημὴ) como denotando um estado ou condição cognitiva: *Fédon*, 96b3-8, muito embora este uso seja o mais frequente na obra de Platão; e dois exemplos para o uso de ‘conhecimento’ como denotando o conteúdo de um estado cognitivo: *República*, 527a1-4 e a passagem do aviário no *Teeteto*, 197d6-198d9. As variantes do uso de ‘crença’ (δοξα) são um pouco mais problemáticas. Ver mais em Bronstein, 2019, p. 404-407.

ser o conteúdo de seu estado de conhecimento' (cf. BRONSTEIN, 2019, p. 414). Essa leitura torna plausível todas as afirmações (P1, P2 e P3) que originam as tensões gerais e que evidenciam o comprometimento de Platão com um inatismo. Afinal, quando Sócrates afirma que o escravo não sabe a verdade geométrica, ele quer dizer que o escravo não está em condição cognitiva adequada de forma a sabê-la. E quando Sócrates afirma que o escravo sabe a verdade geométrica, ele quer dizer que a verdade sobre a questão geométrica está dentro dele, isto é, que o conteúdo está nele e pode vir a ser o conteúdo de seus estados futuros de cognição. Diferentemente das outras abordagens, o inatismo de conteúdo pode ser corroborado pelo próprio vocabulário utilizado por Sócrates ao longo da demonstração geométrica e em seu desfecho, que mostra uma diferença entre a posse de conteúdos cognitivos e as condições ou estados de cognição.

Considerando que a motivação principal para a postulação de um inatismo é o Paradoxo de Mênon, Bronstein (2019) argumenta que a visão de um inatismo de conteúdo sendo defendido por Platão no diálogo pode oferecer uma resposta sólida ao paradoxo, além de resolver plausivelmente as tensões gerais da passagem decisiva. Para o autor, o paradoxo levanta duas questões principais: “1) Se não se sabe de modo algum o que é a virtude, como se pode propor uma definição candidata para continuar a investigação? 2) Se não se sabe o que é a virtude, então, mesmo se acontecer de se esbarrar em uma resposta correta à questão ”o que é a virtude?”, como se poderá saber que *esta* é a resposta correta?” (BRONSTEIN, 2019, p. 421).

A demonstração geométrica demonstra que mesmo nessa situação, é possível investigar. O escravo é tomado como um exemplo semelhante à situação de Mênon, que, mesmo não sabendo sobre a verdade geométrica (não estando no estado em que a conhece), é guiado por meio do questionamento a alcançar um estado de conhecimento ou opinião sobre o conteúdo que está dentro dele.¹⁴¹ Sócrates estaria buscando, nesse sentido, demonstrar que a verdade sobre a questão “o que é a virtude?” está dentro de Mênon, e que pode se manifestar por meio do questionamento, assim como aconteceu com o escravo sobre a verdade da questão geométrica. “Então, nós tomamos a resposta oficial de Sócrates ao paradoxo de Mênon como estando dentro da pessoa que não sabe o que é a virtude (o tipo de pessoa que Mênon se preocupa) está a verdade sobre o que é a virtude.” (BRONSTEIN, 2019, p. 421). De modo geral, o filósofo parece satisfeito em apontar para a verdade que a alma contém

¹⁴¹ Para Bronstein, há aqui dois problemas, muito embora ele não os explore: i) a abordagem de Sócrates com o escravo não é a mesma com Mênon, pois Sócrates sabe a resposta da diagonal e ii) a questão geométrica é diferente da moral.

como um motivo razoável para escolher uma definição plausível para a virtude num estado de ignorância; mas essa questão não é levada muito em conta, ao que parece. Desse modo, segundo Bronstein (2019), Sócrates parece não oferecer uma resposta suficiente à primeira preocupação de Mênon tomada isoladamente.

No entanto, o quadro geral que interessa Mênon ao colocar suas três questões, segundo Bronstein (2019), diz respeito a uma situação de alguém que topa ou esbarra com algo pela primeira vez. Nesse sentido, Bronstein diz que Sócrates aborda suficientemente a segunda preocupação colocada por Mênon - que, supostamente, também envolve a primeira. Para Bronstein (2019), esse problema diz respeito à *Segurança da Descoberta*. Afinal, como garantir que, em um estado cognitivo de falta completa de conhecimento, o alcance de uma eventual resposta correta à questão “o que é a virtude?” não seja fruto do mero acaso? Essa situação pode ser exemplificada pelo caso de procurar a casa de um amigo sem saber exatamente onde ele mora. Ao descobrir onde ele mora numa passeada descompromissada, tal achado seria fruto de mera sorte e não de uma investigação. Para Bronstein, “essa é uma preocupação a que Sócrates, entendido como um inatista de conteúdo, pode dar uma sólida resposta” (BRONSTEIN, 2019, p. 424).

Fixadas as bases do inatismo de conteúdo,¹⁴² a resposta de Sócrates à segunda preocupação de Mênon - baseada em sua terceira questão - toma as enunciações sobre a rememoração de maneira eminentemente literal. O reconhecimento e a segurança da descoberta de uma eventual resposta correta à questão “o que é a virtude?” se dariam da mesma forma que uma lembrança ordinária. Uma vez que a alma já esteve em um estado ou condição cognitiva de conhecimento sobre as verdades, ela já contém os conteúdos das condições ou estados de crer e conhecer. Essa visão de solução prevê que mesmo uma forma “especial” de rememoração funciona como uma rememoração ordinária. A segurança de uma possível descoberta da verdade sobre a questão “o que é a virtude?” estaria garantida, assim, pela ideia segundo a qual todas as almas humanas já passaram pelo estado de cognição com o conteúdo dessa verdade. Desse modo, Bronstein (2019) afirma que a postulação do inatismo de conteúdo é a chave para a resolução da preocupação maior expressa pelo Paradoxo de Mênon: “Mênon deve ser convencido de que ele pode investigar porque ele deve ser convencido de que o escravo foi trazido da ignorância à opinião verdadeira através do questionamento, o qual, ele deve ser convencido, ocorreu por causa da resposta correta que já

¹⁴² “On our reading Plato thinks that just as there exist truths ‘out there’ in the world that are apt to be the contents of certain cognitive states without actually being so, so too he thinks that there exist truths ‘in here’, in the soul, that are apt to be the contents of its cognitive states without actually being so.(...) both are repositories of cognition-apt items that can exist as such without being cognized” (BRONSTEIN, 2019, p. 425)

estava nele” (BRONSTEIN, 2019, p. 425). Assim, para o inatismo de conteúdo, o reconhecimento e a segurança da descoberta de uma investigação, entendida como rememoração, funciona do mesmo modo que a lembrança ordinária. De modo geral, a segurança do reconhecimento da verdade sobre a pergunta “o que é a virtude?” estaria garantida, assim, pela presença da verdade sobre essa questão na alma imortal, que pode vir a ser o conteúdo de condições de cognição como crer e conhecer mediante um processo de questionamento semelhante ao exemplificado pela demonstração geométrica com o escravo.

Ao rejeitar a postulação de um inatismo, Fine (2004) sustenta que a passagem da demonstração geométrica é suficiente tanto para responder o dilema de Sócrates como as três questões de Mênon.¹⁴³ Desse modo, para ela, a noção de crença verdadeira e a capacidade de reflexão e revisão das próprias crenças se apresenta como saída plausível tanto para iniciar uma investigação como para reconhecer uma possível descoberta em um estado de ausência completa de conhecimento. Ao postular um *pré-natalismo*, Fine (2014, p. 168) argumenta que Sócrates não defende nenhum *Princípio do Conhecimento Prévio*, de modo que não é preciso ter conhecimento na vida atual para que uma investigação possa começar e ser bem sucedida. Nesse sentido, a rememoração é tida como uma explicação de Platão para o modo como nós raciocinamos, postulando que a alma possui conhecimento pré-natal, que tende a favorecer as crenças verdadeiras em detrimento das falsas, mas esse conhecimento não é necessário para a investigação. Em suma, para Fine (2014), mesmo diante da problemática da terceira questão de Mênon, se a descoberta é entendida como uma investigação bem sucedida por informação ou conhecimento que não se possui, então Sócrates admite que não é preciso possuir conhecimento na vida atual para investigar e descobrir, pois basta a posse de crenças verdadeiras e a capacidade de reflexão sobre as próprias crenças. Para a autora, se conhecimento inato é necessário para responder ao *Problema da Descoberta*, então a rememoração prevê um regresso, não uma explicação, pois ela implicaria que nunca estamos, realmente, em um estado de ausência completa de conhecimento, pois sempre teríamos conhecimento latente ou inato.

De fato, Scott (2006) sustenta que a rememoração, enquanto postulação de conhecimento inato ou latente, não é necessária e nem suficiente para responder às questões de Mênon e ao dilema de Sócrates. Nesse sentido, o autor propõe uma “Leitura Profunda” da

¹⁴³ “The geometrical discussion also answers M3: it shows that we can discover what we were looking for, and realize we’ve done so, even if we lack all knowledge at the outset. For, again, this is what the slave does, so far as true belief is concerned. Socrates also says that if the slave reasons further, in the same sort of way, he will eventually come to know the right answer; and it’s reasonable to think he will realize he’s done so.” (FINE, 2014, p. 176)

terceira questão de Mênon. Nessa leitura, o seguinte problema se impõe: mesmo se começamos a investigar por meio das crenças verdadeiras, “a não ser que já saibamos que a especificação está correta, como podemos saber que *essa* resposta proposta é a certa, mesmo se isso acontecer?”.¹⁴⁴ Trata-se do *Problema da Descoberta*, análogo ao problema da *Segurança da descoberta* proposto por Bronstein (2019). Ora, nesse caso, na ausência de conhecimento latente, ficaríamos presos em um círculo de crenças, no qual só poderíamos combinar ou reconhecer a resposta correta de uma investigação proposta em termos de crença, de modo que dificilmente isso garantiria que *saberíamos* que uma certa definição da virtude é correta (cf. SCOTT, 2006, p. 100).

Portanto, vemos que diante do Paradoxo de Mênon, o inatismo de conteúdo, diferentemente do inatismo de condição, mantém a relevância do exame com o escravo e da elucidação das crenças verdadeiras, que são tomadas como suficientes para a investigação em um estado - atual - de ausência completa de conhecimento. Diferentemente do pré-natalismo, o inatismo de conteúdo oferece uma resposta mais plausível à terceira questão de Mênon, de modo que a presença de verdades, conhecimentos e crenças na alma imortal garante que uma investigação escape do “círculo das crenças”, habilitando o reconhecimento de uma possível descoberta de uma investigação em um estado - atual - de ausência completa de conhecimento. Afinal, se a noção de rememoração, entendida sob os moldes do inatismo de conteúdo, tem algum papel para resolver o paradoxo, não se trata tão somente de tornar explícito os estados latentes de crer e conhecer, mas reconhecer que na alma sempre existem conteúdos cognitivos (verdades, crenças e conhecimentos) que podem vir a ser os conteúdos de determinados estados futuros de cognição.

¹⁴⁴ “If we start with mere true beliefs, we will always be trapped within a *circle of belief*. We can escape this circle only if we already have knowledge. discovery or learning is a process of realizing that one thing matches something that one already knows” (FINE, 2014, p. 170; cf. SCOTT, 2006, p. 84).

CONCLUSÃO

No início do diálogo, o personagem Mênon revela uma notável confiança em responder à pergunta caracteristicamente socrática “o que é?”, se surpreendendo com a declaração da *ignorância socrática* e da *Prioridade da Definição*. Ao longo do processo de refutação de suas três propostas de definições para a virtude, Mênon é levado a reconhecer que a tarefa de responder à pergunta “o que é?” (τί ἐστί) não é tão fácil como inicialmente imaginava. Afinal, Mênon falha em cumprir os três critérios da definição socrática: o critério extensional, unitário e explicativo. No ápice de seu fracasso, além de provavelmente supor que tais critérios são impossíveis de se cumprir, Mênon faz uma acusação emblemática sobre os resultados mais salientes da postura refutativa socrática: ele compara Sócrates a uma *raia elétrica*, que prejudica quem é tocado por ela. Repetindo o termo “τό παραπαν”, usado anteriormente por Sócrates na declaração da *Prioridade* (cf. 71b), Mênon parece supor que ‘não saber o que é a virtude’ equivale a estar em um estado cognitivo de ‘vazio mental’ sobre a virtude. Desse modo, investido no equívoco de que Sócrates também está em um estado de vazio mental, Mênon duvida da possibilidade da investigação em um estado de ausência completa de conhecimento. Se ‘não saber’ equivale a um estado de ‘vazio mental’, e Sócrates e Mênon estão nesse estado, então a investigação é impossível. Mas então, podemos perguntar: qual é o estado cognitivo, se não conhecimento, que habilita Sócrates a investigar?

Diante da pergunta: “Sócrates precisa de conhecimento para refutar constantemente seus interlocutores?”, a resposta direta é: “Não!”. Afinal, o tipo de conhecimento que ele deseja atingir sobre a virtude e as várias virtudes deve cumprir critérios definicionais e formais eminentemente exigentes. O diálogo *Mênon* oferece, assim, uma solução para o “paradoxo de Sócrates” - provavelmente suposto nas questões de Mênon - na medida em que mostra como a sua recorrente admissão da própria ignorância não é incompatível com seu comportamento refutativo e sua busca insistente por respostas à pergunta “o que é?” (τί ἐστί). O paradoxo colocado por Mênon desafia precisamente a possibilidade da investigação em um estado cognitivo de ausência completa de conhecimento. Através da distinção entre crença verdadeira e conhecimento (85c6-7), explicitada na demonstração da teoria da rememoração e reiterada nas vias finais do diálogo (98b), Sócrates permite que se possa investigar algo mesmo em um estado cognitivo de ausência completa de conhecimento, pois um estado cognitivo de ordem inferior ao conhecimento, como crença verdadeira, é suficiente para levar a cabo uma investigação. Através da Teoria da Rememoração e da subsequente demonstração geométrica, Sócrates garante um horizonte metafísico para o seu método investigativo, na

medida em que o processo de transformação das crenças verdadeiras em conhecimento é caracterizado como eminentemente socrático, uma vez que se baseia no exame de consistência das próprias crenças, de modo que conhecimento é atingido se um determinado número de crenças verdadeiras sobrevivem a um processo de questionamento para que possam ser estáveis e explicativas (αἰτίας λογισμῶν).¹⁴⁵

Longe de oferecer uma resposta definitiva ao paradoxo de Mênon, pretendemos tão somente mostrar que a resposta elaborada por Platão não é tão insuficiente como se pode à primeira vista pensar. Admitimos que há várias maneiras de se enxergar o problema, assim como há vários modos de se enxergar uma respectiva resposta. Dentro do contexto dialógico do *Mênon*, entretanto, argumentamos que há melhores e piores formas de enxergar a resposta elaborada por Platão. Em primeira instância, essa resposta considera uma crítica contra a prática filosófica de Sócrates. Nesse sentido, o paradoxo questiona a legitimidade da *Prioridade da Definição*, o que nos faz perguntar se Platão, ao lidar com essa crítica, se mantém fiel ou abandona a perspectiva filosófica propriamente socrática. Em segunda instância, a resposta considera uma possível motivação do próprio Mênon ao expor suas três questões. Afinal, qual é o seu grau de compreensão ao colocar o paradoxo? Sobre esse ponto, nós estipulamos pelo menos três possibilidades.

Uma primeira possibilidade seria a de que a motivação principal para a colocação do paradoxo é uma certa percepção, por parte do personagem Mênon, que os critérios da definição socrática são exigentes demais, duvidando que se possa, realmente, alcançar uma definição que cumpra os requisitos socráticos. Porém, essa leitura acaba por tornar tanto o problema como sua solução uma questão de diferentes perspectivas e visões sobre o valor da investigação, de modo que Sócrates, com sua introdução à Teoria da Rememoração, estaria visando meramente convencer seu interlocutor que a investigação vale a pena de algum modo, contrário ao que parece pensar Mênon. Diante do paradoxo, essa leitura torna a articulação da noção de rememoração no *Mênon* algo meramente exortativo ou protréptico.

Uma segunda possibilidade seria a de que Mênon, através de suas três questões, pressupõe certa anterioridade de uma compreensão do significado sobre uma compreensão da essência para que possa haver investigação sobre a essência de algo. O personagem, que, diga-se de passagem, não é tido como um interlocutor especialmente inteligente, estaria apontando para uma certa necessidade metodológica de se ter alguma abordagem cognitiva

¹⁴⁵ "To know any object, Plato has already told us, is to be able to provide an account of it relating it to other objects in the same field, objects whose interrelationships, in turn, can also be suitably specified." (FINE, 1979, p. 394).

sobre o significado de um termo da linguagem para só então partir para investigar a essência que esse termo denota. No entanto, essa leitura acaba por elevar demasiadamente a compreensão de Mênon, que teria percebido uma distinção entre conteúdos cognitivos que só seria plenamente desenvolvida por Aristóteles que, diferentemente de Platão, teria encaminhado uma solução mais adequada ao paradoxo. Em suma, essa visão imputa uma confusão não a Mênon, mas ao próprio Sócrates, que não foi capaz de distinguir firmemente uma questão sobre a essência de algo e uma outra questão, importantemente distinta, sobre a essência de algo.

Uma terceira possibilidade, que julgamos ser a principal, entende que Mênon coloca um problema para a investigação e aprendizado supondo um estado cognitivo de vazio mental. Nessa visão, não é Sócrates, mas o próprio Mênon quem está confuso, que entende mal os limites da ignorância socrática e a *Prioridade da Definição*. Dessa perspectiva, se entendermos corretamente o que Platão quis dizer com *conhecimento* (ἐπιστήμη) no *Mênon*, não somente podemos melhor entender a legitimidade da *Prioridade da Definição* (e por consequência uma justificativa plausível para a recorrente admissão socrática da própria ignorância), mas também resolver a preocupação central do paradoxo, sob a distinção entre crença verdadeira e conhecimento, que situa uma distinção entre estados cognitivos distintos, permitindo que se possa investigar mesmo em um estado de ausência completa (τό παραπαν) de conhecimento. O cerne do impasse que origina o paradoxo consiste, assim, numa diferença de compreensão entre Sócrates e Mênon acerca do que significa “não saber”.

A demonstração geométrica é, nesse sentido, fundamental para observarmos uma resposta concreta ao problema originado pelo paradoxo. Afinal, o caso do escravo é tomado como um exemplo análogo ao caso de Mênon, de modo que não é por não saberem aquilo que procuram que devem desistir de procurar; o cerne da resposta de Sócrates está na estipulação de uma distinção epistemológica que justifica a possibilidade da investigação em um estado cognitivo de ausência completa de conhecimento. Além disso, mais adiante no diálogo, é defendido que tanto o conhecimento como a crença verdadeira, tal como caracterizados no *Mênon*, são estados de alma igualmente práticos no alcance da virtude, assim como a posse de crença verdadeira é tida como suficiente para investigar. Por mais que Sócrates atribua crença verdadeira aos políticos, homens notáveis e poetas de Atenas, “não sabendo sobre aquilo que dizem”, ele ratifica a ideia de que tanto a crença verdadeira como o conhecimento levam ao mesmo fim prático no que diz respeito ao ato virtuoso, ou melhor, na “correção da ação”. A diferença prática é que quem tem conhecimento sobre a virtude sempre acertará o alvo, enquanto quem tem somente crença verdadeira por vezes errará.

O Paradoxo de Mênon é, certamente, a motivação principal para a postulação de um inatismo por parte de Platão. Muito embora a demonstração geométrica, por si só, ofereça razões suficientes para resolver o paradoxo e o dilema de Sócrates, vemos que Platão avança com afirmações epistemológicas fortes ao fim de sua articulação da Teoria da Rememoração. É provável que isso se dê pela preocupação originada pela terceira questão de Mênon, que coloca o chamado *Problema da Descoberta*. Como vimos, o pré-natalismo proposto por Fine (2014) sustenta que Platão não é um inatista no *Mênon*, não oferecendo uma saída plausível para a resolução das tensões que fluem da passagem decisiva; tampouco o inatismo de condição, que é a interpretação padrão para o tipo de inatismo que é defendido no *Mênon*, consegue resolver tais tensões suficientemente. O inatismo de conteúdo, diferentemente, propõe não só uma solução plausível para as tensões em questão como ilumina uma solução coerente para uma certa visão da problemática colocada pelo paradoxo de Mênon, especialmente sobre o problema da segurança de uma descoberta.

A noção de rememoração (ἀναμνήσις) pode ser assim entendida como um resgate de informações que a alma, imortal e conhecedora de todas as coisas, já possui, sendo “conhecimento” (ἐπιστήμη, cf. 98a) alcançado mediante um contínuo processo de questionamento e revisão das próprias crenças, até que possam ser estáveis e explicativas. Apesar do diálogo terminar em *aporia* sobre a questão acerca de como a virtude é adquirida, Sócrates, após sua demonstração da Doutrina da Rememoração, avança com o método das hipóteses, que mostra, de modo efetivo, como é possível investigar se uma certa qualidade (ποιον), como ser ensinável, se aplica à virtude, mesmo sem o conhecimento - atual - da definição (τί) da virtude. Longe de significar um distanciamento voluntário de Platão com relação a Sócrates, a rememoração e o método das hipóteses representam suplementos ao *elenchus* socrático. O método das hipóteses é introduzido, assim, como uma outra forma de investigação, alternativa mas não incompatível com a investigação dialética exemplificada na primeira parte do diálogo, em que é possível investigar se uma qualidade como ser ensinável se aplica à virtude mesmo sem o conhecimento da definição da virtude..

Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. **Segundos Analíticos, livro I**. Trad. Lucas Angioni. Clássicos de filosofia: cadernos de tradução n. 7. Campinas, SP: IFHC/UNICAMP, 2004.

_____. **Segundos Analíticos, livro II.** Trad. Lucas Angioni. Clássicos de filosofia: cadernos de tradução n. 4. Campinas, SP: IFHC/UNICAMP, 2002.

BENSON, H. **Platão.** Trad. Marco Antonio de Ávila Zingano. Porto Alegre: Artmed, 2011.

_____, H. **The Method of Hypothesis in the Meno.** Published in Proceedings of BACAP 18, 2003, pp. 95-126.

_____, H. **The Priority of Definition.** In: John Bussanich & Nicholas D. Smith (eds.), *The Bloomsbury Companion to Socrates.* Continuum, 2013.

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

BORGES, A. **Definição em Sócrates e a Crítica de Geach.** Dissertatio [48] 3-25, 2018.

BOVE, G. **Paradox and Protreptic in Plato's Meno.** Kaygi Uluga Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi Uludağ University Faculty and Sciences Journal of Philosophy Sayı 29 / Issue 29, 2017.

BRONSTEIN, D; SCHWAB, W. **Is Plato an Innatist in the Meno?.** *Phronesis* 64, koninklijke Brill nv, Leiden, 2019 (pp. 392-430).

CHARLES, D. **Definition in Greek Philosophy.** Oxford University Press Inc., New York, 2010.

_____. **Types of Definition in the Meno.** In: Lindsay Judson & Vassilis Karasmanis (eds.), *Remembering Socrates: Philosophical Essays*, pp. 110. Oxford University Press, Oxford, 2006.

_____. **Aristotle on Meaning and Essence.** Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

DANCY, R. **Plato's Introduction to Forms.** Cambridge University Press, 2004.

DESCARTES, R. **Meditações Metafísicas.** Introdução e notas Homero Santiago, Tradução Maria Ermantina Galvão, Tradução dos textos introdutórios Homero Santiago. Martins Fontes, São Paulo, 2005.

DEVEREUX, D. **The Unity of Virtues.** *The Philosophical Review*, Vol. 101, No. 4 (Oct., 1992), pp. 765-789.

EBREY, D. **Meno's Paradox in Context.** *British Journal for the History of Philosophy*, 2015.

_____, D. **Socrates on why we should inquire.** *Ancient Philosophy*, 37. 2017

FINE, G. **Inquiry in the Meno.** In: pp. 200-226, KRAUT, R. (ed.), *Cambridge Companion to Plato.* Cambridge University Press, 1992.

_____, G. **Does Socrates Claim To Know That He Knows Nothing?.** *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Vol. XXXV, Winter, 2008

_____, G. **Investigação no Mênon.** In: KRAUT, R. *Platão.* Trad. Saulo Krieger. São Paulo: Ideias & Letras, 2013.

_____, G. **Knowledge and true belief in the Meno.** *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, pp. 41-81, 2004.

_____, G. **Signification, Essence, and Meno's Paradox: A Reply to David Charles's 'Types of Definition in the Meno'**. *Phronesis* 55, pp. 125-152, 2010.

_____, G. **The possibility of inquiry: Meno's Paradox From Socrates to Sextus.** Great Clarendon Street, Oxford, 2014.

_____. G. **Knowledge and Logos in the Theaetetus.** *Philosophical Review* 88, 394, 1979.

FRANKLIN, L. **The Structure of Dialectic in the Meno.** *Phronesis A journal for Ancient Philosophy* 46 (4): pp.413-439, 2001. DOI:10.1163/156852801753736481

GEACH, P. **Logic Matters.** Basil Blackwell Oxford, 1972.

HADOT, P. **Philosophy as a way of life.** Edited and Introduction by Arnold I. Davidson, Translated by Michael Chase. Blackwell Publishers Ltd, Oxford, 1995.

IONESCU, C. **Elenchus, Recollection, and the Method of Hypothesis in the Meno.** DOI: https://doi.org/10.14195/2183-4105_17_1. Imprensa da Universidade de Coimbra, 2018.

IRWIN, T. (Edited and introduction). Series vol. 4. **Plato's metaphysics and epistemology.** New York and London, Garland Publishing, inc. 1995.

_____, T. **Plato's Moral Theory: The Early and Middle Dialogues.** Oxford University Press, Walton Street, 1977.

KAHN, C. **Plato and the socratic dialogue: The philosophical use of a literary form.** Cambridge University Press, 1996.

_____, C. **Platão e a Reminiscência.** In: BENSON, H. **Platão.** Trad. Marco Antonio de Ávila Zingano. Porto Alegre: Artmed, 2011 (pp. 186-208).

KARASMANIS, V. **Remembering Socrates: Philosophical Essays.** Oxford University Press, Inc., New York, 2006 pp. 129-141.

KERFERD, G. B. **Gorgias on Nature or That Which Is Not.** *Phronesis*, Vol. 1, No. 1 (Nov., 1955), pp. 3-25.

KLEIN, J. **A Commentary on Plato's Meno.** University of North Carolina Press. Chapel Hill, 1965

KRAUT, R. (Org.) **Platão.** Trad. Saulo Krieger. São Paulo: Ideias & Letras, 2013.

KRAUT, R. **Plato,** The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/plato/>>. Acesso em: 20 dez .2021.

LAÊRTIOS, D. **Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres.** Tradução do grego, introdução e notas Mário da Gama. 2º ed., reimpressão. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.

LEIBNIZ, **Novos Ensaios sobre o Entendimento Humano**. Edição Nova Cultural, Tradução de Luiz João Baraúna, 2000.

MATTHEWS, G. **A ignorância socrática**. In BENSON, H. *Platão*. Trad. Marco Antonio de Ávila Zingano, Porto Alegre: Artmed, 2011, PP. 106-119.

MATOSO, R. **As Origens do Paradigma Desenvolvimentista de Interpretação dos Diálogos de Platão**. Archai, n.º 18, sept. -dec., p. 75 -111, 2016.

MENN, S. **Plato and the Method of Analysis**. In: Phronesis. Vol. 47. No. 3 (2002). pp. 193-223.

MOLINE, J. **Meno's Paradox?**. In: Phronesis. Vol. 14. (1969) pp. 153-161.

MORAVCSIK, J. **Learning as Recollection**. In: Plato I: Metaphysics and Epistemology A Colletion of Critical Essays, pp. 53-69. Edited by Gregory Vlastos. *Modern Studies in Philosophy*, The Macmilan Press Ltd, 1971.

NEHAMAS, A. **Meno's Paradox and Socrates as a Teacher**. Oxford Studies in Ancient Philosophy 3, 1985, pp. 1-30.

OLIVEIRA, R. R. **Drama, aporia e ironia no Mênon de Platão**. Nuntius Antiquus, Belo Horizonte, v. 13, n. 2, p. 75-96, 2017.

PHILIPS, B. **The Significance of Meno's Paradox**. The Classical Weekly, Vol. 42, No. 6, pp. 87-91 (Dec. 20, 1948).

PLATÃO. **Critão – Menão – Hípias maior e outros**. Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora UFPA, 2007.

_____. **Êutifron, Apologia de Sócrates e Críton**. Tradução, introdução e notas de José Trindade Santos. 4ª Ed. Estudos Gerais, clássicos de filosofia

_____. **Eutidemo**. Trad. Maura Iglesias. Versão bilíngue. Rio de Janeiro. Ed. PUC-Rio: Loyola, 2011.

_____. **Górgias**. Trad. Daniel R. N. Lopes. Versão bilíngue, São Paulo: Perspectiva: Fapesp, 2011.

_____. **Laques**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Edições melhoramentos.

_____. **Mênon**. Trad. Maura Iglésias. Versão bilíngue. Rio de Janeiro: Ed. PUC – RJ, Edições Loyola, 2001.

_____. **República**. Trad. Maria Helena da Rocha Pereira. 9ª Edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1949.

_____. **Diálogos: O banquete, Fédon, Sofista, Político**. Trad. José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. 5ª Edição. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1991.

_____. **Diálogos: Teeteto e Crátilo**. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3ª Edição Revisada. Belém, Pará, 2001.

_____. **Timeu-Críticas**. Trad. Rodolfo Lopes. Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, Universidade de Coimbra, 2011.

_____. **Complete Works**. Edited by John. M. Cooper. Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc, 1997.

PENNER, T. **Sócrates e os primeiros diálogos**. In: KRAUT, R. (Org.) Platão. Trad. Saulo Krieger. São Paulo: Ideias & Letras, (2013) pp. 147-198.

POLITIS, V. **Aporia and searching in early Plato**. In: Lindsay Judson & Vassilis Karasmanis (eds.), *Remembering Socrates: Philosophical Essays*. Oxford University Press (2006)

RYLE, G. **Many Things Are Odd about our Meno**, *Paideia* 5:1-9 (1976).

SHOREY, P. **What Plato said**. University of Chicago Press, 1965.

SILVA, J. L. P. **Platão e a definição tradicional de conhecimento**. *Archai*, n.º23, May-Aug., 2018, p. 167-204.

SCOTT, D. **Plato's Meno**. New York: Cambridge University Press, 2006.

SMITH, N. “**Aristotle on Socrates**”; in: (pp.602-622) STAVRU, A. MOORE, C. **Socrates and the Socratic Dialogue**. Brill Academic Pub, 2019

SNELL, B. **A Cultura Grega e as Origens do Pensamento Europeu**. Tradução de Pérola de Carvalho, Editora Perspectiva, São Paulo, 2012.

TAYLOR, A. **Plato: The Man and His Work**. Osmania University Library. London, 1937.

VLASTOS, G. **Anamnesis in the Meno**. *Dialogue*, n.º. 4, 1965, pp. 143-167.

_____, G. **Socrates' Disavowal of Knowledge**. *The Philosophical Quarterly*, Vol. 35, No. 138, (Jan., 1985), pp. 1-31.

_____, G. **Socrates Studies**. Cambridge University Press, ed. Burnyeat, M., 1994.

WHITE, N, P. **Inquiry**. *Review of Metaphysics*, n.º. 28, 1974, pp. 289-310.

WOOLF, R. **Knowing how to ask: A Discussion of Gail Fine, The Possibility of Inquiry**. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, volume 49 (2015).