

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

WANDERLAN SANTOS PORTO

***TÍ ESTIN ANÁMNESIS?***  
**UMA ANÁLISE DA ANÁMNESIS NO *MÊNON* DE PLATÃO**

NATAL, 2008

WANDERLAN SANTOS PORTO

***TÍ ESTIN ANÁMNESIS?***  
**UMA ANÁLISE DA ANÁMNESIS NO MÊNON DE PLATÃO**

Dissertação apresentada ao Programa de pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia, sob orientação do Professor Doutor Markus Figueira da Silva.

NATAL, 2008

FOLHA DE APROVAÇÃO

A Dissertação:

***TÍ ESTIN ANÁMNESIS?: UMA ANÁLISE DA ANÁMNESIS NO MÊNON DE PLATÃO***

Elaborada por: **WANDERLAN SANTOS PORTO**

Apresentada ao Programa de pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Data da defesa: \_\_\_/\_\_\_/\_\_\_

BANCA EXAMINADORA

Titulação e nome : \_\_\_\_\_

Instituição: \_\_\_\_\_

Nota: \_\_\_\_\_ (\_\_, \_\_) Assinatura: \_\_\_\_\_

Titulação e nome : \_\_\_\_\_

Instituição: \_\_\_\_\_

Nota: \_\_\_\_\_ (\_\_, \_\_) Assinatura: \_\_\_\_\_

Titulação e nome : \_\_\_\_\_

Instituição: \_\_\_\_\_

Nota: \_\_\_\_\_ (\_\_, \_\_) Assinatura: \_\_\_\_\_

Resultado da Avaliação: \_\_\_\_\_

Obs.: \_\_\_\_\_

## DEDICATÓRIA

À minha esposa querida Vanessa, força que me permite acreditar a cada instante na possibilidade de alçar longos voos, com a certeza fiel da acolhida sorridente e do amor pujante.

À “Painho” e “Mainha” que suportam a distância quilométrica com uma presença carinhosa e ativa.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço a toda a minha família, por acreditar em mim e me permitir crescer. Aos irmãos maravilhosos, Raquel, Wander, Shyrlene e Jonas Neto que veem em mim o exemplo que pode ser concretizado. Aos sobrinhos Nathálya, Victor e Marialice que me fazem morrer de saudade a cada lembrança. Aos meus sogros, Lourenço e Joanilsa e cunhados Frederico e Denise que me apóiam com seu ânimo.

À Matheus, filho maravilhoso que um dia entenderá que a Filosofia é o saber que permite que a nossa *psyché* rememore.

Ao querido professor Markus Figueira da Silva, pela confiança em mim, pelo auxílio incessante, e por me ensinar que Filosofia é antes de tudo *philia*.

Ao professor Anastácio pelas dicas preciosas. À professora Maria das Graças (UFRJ) pela sutileza em me mostrar um direcionamento no pensamento de Platão de forma ímpar.

À CAPES pelo apoio necessário para que se realize pesquisas em Filosofia no Brasil.

À Albanir, Boanerges, Victor e família por esperarem pacientemente por esta realização.

Aos que suportam a distância e compreendem que estamos lutando para nosso crescimento. Aos colegas de trabalho e de jornada que de certo modo auxiliaram para a concretização deste intento.

## RESUMO

Esta dissertação tem como principal objetivo analisar de que modo no *Mênon*, Platão relaciona a *anámnese* a outras noções que neste *diálogo* são discutidas e, deste modo, tentar compreender o que ela é. Esta investigação visa inicialmente situar em outros *diálogos* platônicos a ocorrência do termo *anámnese* para que verifique-se os aspectos que interligam estas obras a fim de precisar a compreensão do sentido mais adequado no *Mênon*. Verificar-se-á também, quais elementos da teoria do conhecimento platônica vão se interligando no *diálogo* de modo a revelar que o *Mênon*, que tem como questão central a *areté*, resguarda um conflito entre a sofística e a filosofia. Tal embate acontece indiretamente entre Górgias através do seu ensinado Mênon, e Sócrates que nega as teses do relativismo ético e epistemológico. Observamos também, de que forma se dá a assunção de uma via de acesso ao conhecimento que se configura como mais segura, a saber, a *anámnese*. O questionamento de Mênon desde o início do *diálogo* nos instiga a inquirir esse interesse erístico, que ao ser confrontado com os interesses socráticos levaria-os ao estado aporético inicial e que paulatinamente é substituído pela aporia fundamental do conhecimento, esta aporia é ponto de partida para a compreensão da *anámnese*. Ao assumir-se a *dialética* como método investigativo surge a necessidade por parte de Sócrates e de Mênon, de abandonar o *didaskhein* e assumir a *mathésis* como possibilidade de construção do conhecimento. Abre-se assim uma das questões principais que este trabalho analisa, é se a *anámnese* é possibilidade de acesso às *Formas* e se a mesma possui um estatuto similar a *mnéme*. No momento em que Sócrates explicita no *diálogo* o que é a *anámnese*, através da mostra feita com o escravo de Mênon, há a utilização filosófica de elementos míticos que, segundo nossa análise, permitem a compreensão efetiva do sentido da construção dialogada do conhecimento que exterioriza o que se deseja aprender, ou seja: o que é a *anámnese*.

PALAVRAS-CHAVE: Anámnese. Conhecimento. *Mathésis*. *Mnéme*. Aprendizado. Aporia.

## RÉSUMÉ

Cette thèse a pour objectif principal examiner comment les Ménon, Platon listes *l'anámnesis* avec les autres théories qui sont abordés dans ce dialogue et, par conséquent, essayer de comprendre ce que c'est. Cette recherche vise dans un premier temps situées dans d'autres dialogues de Platon la survenance du terme *anamnésis* à veifique les points qui relie ces œuvres à clarifier la compréhension d'un plus approprié dans le *Ménon*. Jetez-y aussi, quels sont les éléments de la platonicienne théorie de la connaissance sera reliant le *dialogue* afin de prouver que le Ménon, qui est la question centrale *areté*, garde un conflit dans la sophistique et la philosophie. Ce choc entre ce qui se passe papapep indirectement par l'intermédiaire de son Ménon enseigné, et Socrate qui conteste la thèse de l'éthique et le relativisme épistémologique. Nous voyons aussi, de quelle manière le *dialogue* est donnée de prendre une voie d'accès au savoir qui est configuré comme sûrs, à savoir *anámnésis*. L'interrogatoire de Ménon depuis le début dans les appels d'enquête éristique cet intérêt, que lorsqu'ils sont confrontés à des intérêts socratique les amènerait à l'état aporétique initial et qui est progressivement remplacé par l'aporie fondamental de connaissance, ce n'est point pour aporie la compréhension de *anámnésis*. En prenant la dialectique comme méthode d'enquête dans le *dialogue*, il est nécessaire de la part de Socrate et Ménon, de quitter le *didaskhein* et en profiter pour *mathésis* que la construction des connaissances. Il ouvre de manière un des principaux enjeux dans ce travail examine si le *anámnésis* permettre l'accès aux moyens et si elle a un statut similaire à mnème. À un moment où Socrate explique dans le dialogue qui est le *anámnésis* par *monstration monstration* fait avec esclave de Ménon il est l'utilisation d'éléments mythiques que, selon notre analyse, permettre à comprendre le sens de *dialogue* les connaissances qui montre l'opportunité d'apprendre, qui est la *anámnésis*.

MOTS-CLÉS: *Anámnesis*. Connaissances. *Mathésis*. *Mnéme*. Apprentissage. Aporia.

## SUMÁRIO

<b>1 INTRODUÇÃO</b>	9
<b>2 ANÁMNESIS EM OUTROS DIÁLOGOS E SUAS RELAÇÕES COM O MÊNON</b>	15
<b>2.1 ANÁMNESIS NO FEDRO: RECONHECIMENTO E FILOSOFIA À ENTRADA DAS FORMAS</b>	16
<b>2.2 MNÉME E A ANÁMNESIS NO FILEBO E NAS LEIS</b>	18
<b>2.3 FÉDON: ANÁMNESIS, IMORTALIDADE E CONHECIMENTO</b>	21
<b>3. ARETÉ, ELENKÓS E EPISTEME: INTERSEÇÕES E DESCONTINUIDADES</b>	32
<b>3.1 DIDÁSKEIN / MATHÉISIS: SOFÍSTICA E FILOSOFIA</b>	32
<b>3.1.1 Górgias: O didáskalos e a mathésis</b>	45
<b>3.2 COMO SE DÁ A AQUISIÇÃO DA ARETÉ ?</b>	56
<b>3.3 O PROBLEMA DA INVESTIGAÇÃO NO MÊNON</b>	63
<b>3.4 ALGUNS ASPECTOS DA RELAÇÃO ENTRE A TRADIÇÃO MÍTICA E A ANÁMNESIS</b>	69
<b>4. TÍ ESTIN ANÁMNESIS?</b>	76
<b>4.1 O SENTIDO IRÔNICO DA ANÁMNESIS</b>	78
<b>4.2 APORIA: O LÓGOS ATORDOADO?</b>	79
<b>4.3 MATHÉISIS COMO POSSIBILIDADE DE CONSTRUÇÃO DIALOGADA</b>	94
<b>4.4 A MOSTRAÇÃO DA ANÁMNESIS NO MÊNON</b>	105
<b>5. CONCLUSÃO</b>	113
<b>REFERÊNCIAS</b>	118



## INTRODUÇÃO

O que analisamos nesta dissertação é um conceito que é central no pensamento platônico, a saber: a *anámneseis*. Tal conceito figura e interliga diversas problemáticas e, assim sendo, centraremos nossa investigação no *Mênnon* pois este é um *diálogo* riquíssimo de elementos que servem às análises dos que repensam as teorias platônicas. Por apresentar em suas páginas, questões éticas; a teoria do conhecimento; o pensamento sofístico e ainda crenças religiosas da época, o *Mênnon* é interessante para nossa investigação pois à medida que se desenvolve a conversa, se torna principal no *diálogo*, a saber: a *anámneseis*.

Com o intento de tornar mais compreensível nossa análise dividiremos os capítulos da seguinte forma:

Inicialmente trataremos da relação que estabelecemos entre a *anámneseis* exposta no *Mênnon* e os outros *diálogos* em que percebemos uma ocorrência significativa para o esclarecimento do sentido expressado por Platão. Apesar de tratarem de temáticas diferenciadas nos *diálogos platônicos*, a temática da teoria do conhecimento é recorrente. Desta forma sabemos que seria impossível a tarefa de esgotar, em cada uma destas obras, as problemáticas analisadas por Platão.

No segundo capítulo tratamos da relação entre a *areté*, o *elenkós* e a *episteme*. Como os elementos da discussão entre Sócrates e Mênnon trazem algumas características dos discursos sofísticos, optamos por analisar estes caracteres com o intuito de diferenciar a filosofia e a sofística. A princípio partimos da distinção entre a *mathésis* (aprendizado) e o *didaskhein* (ensinamento).

A distinção entre ensinamento e aprendizado servirá para distanciar as abordagens relativas ao conhecimento de Sócrates (representante do modo filosófico de análise) e de Mênnon (que representa o modelo sofístico).

No terceiro capítulo adentramos na temática primordial desta dissertação: avaliarmos qual o sentido da *anámneseis* exposto pelas teses platônicas. O prosseguimento de nossa análise tem como interesse avaliar a dimensão que a problemática do conhecimento assume no *diálogo*. O *Mênnon* por inicialmente por uma questão que tem como cerne a problemática ética, apresenta em suas páginas diversas implicações que possibilitam análises neste campo. Observamos que diversas páginas foram escritas no sentido de mostrar o interesse socrático em questionar o que é a *areté*,

contudo o que nos move nesta dissertação é outra questão da *anámnesis*.

Ao longo da discussão entre Mênon e Sócrates o interesse verte paulatinamente para outras questões, como a imortalidade da alma, a política e a relação entre a *anámnesis* e a *mathésis* que são mais próprias à nossa análise. Mas, tratar de uma questão como a teoria do conhecimento em Platão não é departamentalizar o saber. É preciso observar que sua análise é sistemática e por isto nesta dissertação não podemos nos eximir da responsabilidade de traçar paralelos.

Visamos na última seção avaliar as ocorrências do termo com a finalidade de responder o que é *anámnesis*. Investigar o modo como a teoria do conhecimento é exposta por Sócrates em sua conversa com Mênon e Ânitos é percorrer os caminhos que desvelam o que é a *anámnesis*, pois estes dois convivas são representantes do conhecimento comum na época e servem como um contraponto às teses filosóficas de Platão. Nos deteremos principalmente na conversa entre Sócrates e Mênon pois é nessa interlocução que pode-se notar as principais teses socráticas sendo urdidas, bem como, a colocação de problemas que somente em obras posteriores Platão analisará com maior profundidade.

A relação entre o pensamento sofístico e o filosófico não se dá como num embate erístico como desejara Mênon, mas como uma tentativa de vislumbrar um horizonte mais distante, o do conhecimento. Exige-se o cuidado daqueles que analisam tal obra, na avaliação das posturas assumidas pelos personagens, visto que a todo tempo no *diálogo* o próprio Mênon expõe o interesse em pôr Sócrates na posição de um erístico.

A busca (*zétesis*) filosófica exposta e visada por Sócrates nos faz perceber que o paradoxo do conhecimento, defendido pelos sofistas acerca do relativismo moral e epistemológico apresentado por Mênon, se evidencia quando o mesmo se encontra em *aporia*. O dilema pode ser exposto do seguinte modo: não é possível procurar nem o que se sabe, pois já se sabe. Nem o que não se sabe, pois se empreender tal busca como irá reconhecer o que é? Tais implicações poderiam encerrar todo o intento da *zétesis filosófica* socrática, impondo aos seus interesses pedagógicos uma barreira intransponível, e levá-lo a aceitar o relativismo moral e epistemológico como a única possibilidade. Se optasse pela segunda via, tal assunção levaria a acatar que a persuasão e a *doxa* são os caminhos possíveis para a construção dialógica. Mas há uma possibilidade de saída tanto para o paradoxo como para a *aporia* inicial do *diálogo*, qual seja: é possível salvaguardar o que há de mais importante na filosofia platônica que se

---

<sup>1</sup> Cf. PLATÃO, 2001, p.49

traduz no poder dos *lógoi* que se interrelacionam e buscam o que é ( o *eidos*)?. Este parece ser o intento platônico no decorrer do *diálogo*.

Para contrapor-se aos interesses sofisticos é necessário utilizar diversos expedientes e, neste sentido, Platão recorre à tradição mítica e à demonstrações geométricas para dialeticamente provar que o método sofisticado não alcança o *eidos* e baseia-se apenas na *doxa*, quando o que se deveria propriamente buscar é a *episteme*, isto é, o que poderíamos aprender (*mathesein*) sem sermos ensinados (*didaskhein*).

Perguntar o que é a *anámnesis* no *Mênnon* é tentar delimitar os principais problemas decorrentes da discussão entre o filósofo Sócrates e o discípulo da sofística, Mênnon. Alguns destes problemas são: a) o papel da sofística no *diálogo*, pois se Sócrates se esforça em buscar uma saída para *aporia* inicial é porque as teses de Górgias se configuram como uma questão não resolvida e que é objeto de discussão dada as recorrentes referências a este pensador e a tentativa de demonstrar que não há ensinamento como os representantes desta forma de conhecimento propunham; b) a relação existente entre *mathésis* e *anámnesis*. E desta forma compreender o que é *anámnesis*.

Ao tentarmos investigar um determinado conceito como a *anámnesis* no *corpus* platônico faz-se necessário, inicialmente, ressaltar a distinção acerca das classificações ou agrupamentos destas obras. Percebemos que desta forma deixaremos transparecer que a utilização de termos ou de teses em que tais conceitos implicam em um problema eminentemente filosófico.

É preciso explicitar nesta dissertação, a separação entre a *tradição*<sup>2</sup> e a filosofia platônica. A tradição é representada pela sofística e a *poesia*, diretamente quando da referência à Píndaro ou Teógnis, ou ainda quando Sócrates ao iniciar a *zétesis* filosófica recorre à Perséfone, seja na herança assumida por Górgias desta tradição mítico-poética que na “boca” de Mênnon ganha forma, e a *filosofia platônica* que dá os contornos às teses expostas por Sócrates. Torna-se evidente a necessidade de investigação destas origens a fim de delimitar o percurso filosófico do processo de rememoração.

Investigar o sentido empregado por Platão no que diz respeito à *anámnesis*, compreendendo assim as implicações deste processo, exige que se perceba a continuidade de teses que já estariam expostas. Seja em obras anteriores, como no *Górgias* com a questão da *areté*, ou ainda de teses que serão tratadas pela primeira vez

<sup>2</sup> Para Jaeger (1995) há uma herança observável no pensamento platônico da tradição poética, bem como Guthrie(1995) analisa que os sofistas poderiam ser, ou se considerariam herdeiros legítimos do ofício dos poetas, tal relação daria a estes uma especial condição na sociedade ateniense.

no *Mênon* e que servirão como pressupostos para outras exposições como no *Fédon*, ou no *Filebo*. É justificável que se busque nas ligações pretéritas os elementos que servirão para fundamentar as teses que se apresenta na construção dialética, e compreender como tais questões serão trabalhadas.

Tende-se a agrupar de forma geral os *diálogos* a partir de momentos distintos da vida de Platão e por haver uma polêmica entre os intérpretes do *corpus* platônico<sup>3</sup> no que tange à classificação dos mesmos, optaremos pela divisão assumida por Jaeger (1995):

a) *Diálogos* socráticos ou da juventude<sup>4</sup>, em que além da presença do personagem Sócrates há frequentes referências às teses do mestre; b) O segundo grupo de obras poderia ser classificados como *diálogos* de da maturidade, nos quais, segundo Jaeger (1995) há um abandono das teses socráticas e um aparecimento de influências pitagóricas, neste momento do *corpus* platônico percebe-se a mudança sutil que se concretizará nos; c) *diálogos* da velhice.

Esta classificação é importante, pois o termo *anámnese* aparecerá segundo tal classificação nos diálogos conhecidos como de juventude e em alguns considerados da maturidade.

Um estudo aprofundado do problema revela-nos que no desenvolvimento de estilos de Platão onde se nota um paralelismo maravilhosamente exato com os períodos fundamentais da sua vida, que nos permite distinguir três fases, a do seu estilo juvenil, a do seu estilo no momento culminante de sua vida e do estilo característico da senectude- conjugam-se dois fatores: a intenção consciente e a mudança involuntária da atitude artística do autor.(...) É por isso que toda a investigação debruçada exclusivamente sobre a unidade sistemática do pensamento platônico, sem em nada se preocupar com o dado histórico, tropeça com dificuldades, na medida em que procede a uma valoração uniforme de todos os escritos de Platão, para expor a personalidade deste. (JAEGER, op. cit., p. 602-603).

O termo *anámnese* representa uma dificuldade àqueles que empreendem uma tentativa de interpretação, visto que a consagração dada a este termo tem uma conotação ora religiosa (quando teses órficas e/ou pitagóricas<sup>5</sup> se mesclam na exposição) ora gnosiológica (quando tem uma funcionalidade discursiva na exposição e construção

<sup>3</sup> Tal polêmica centra-se principalmente na compreensão de uma evolução gradual do pensamento filosófico platônico como Hermann ou como Campbell *apud* Jaeger (1995, p. 584-585.) que verifica uma diferença estilística em tais distinções entre outros. Não nos caberá adentrar nesta polêmica, contudo faz-se necessária a observação do *Mênon* nesse processo evolutivo, visto que o mesmo pode ser considerado como um *diálogo* inaugurador de teses, seja a da *anámnese*, seja a utilização do termo *eidos* com um sentido que será posteriormente consolidado em obras como a *República*, mesmo que nela não esteja presente as formulações principais da Teoria das Formas.

<sup>4</sup> Cf. *Ibid.*, p.592-619.

<sup>5</sup> Para uma melhor compreensão desta relação, a exposição feita por Robin (2007) em seu texto *Sur la doctrine de la reminiscence*, nos abre diversas possibilidades de interpretação e até mesmo de compreensão da herança das teses platônicas expostas através de Sócrates e de um possível pitagorismo renovado.

mesma do conhecimento), de acordo com o interesse daqueles que o interpretam. É no interesse de buscar o entendimento no *Mênon* do que a é *anámnesis avaliada*, verificando os seus limites visando a compreensão na medida do possível dos diversos usos presentes na obra, seja do uso irônico<sup>6</sup> quando sugere a *Mênon* que rememore o discurso de Górgias, ou do uso epistemológico buscando a superação da *aporia* inicial

O termo *anámnesis* é traduzido em grande parte das versões na língua portuguesa por *reminiscência*, na francesa como *reminiscence*<sup>7</sup> e inglesa<sup>8</sup> como *recollection*. Mas encontramos outras traduções para a língua portuguesa, como *rememoração*, *relembrar*, *recordar*, entre outros significados.

## **2 ANÁMNESIS EM OUTROS DIÁLOGOS E SUAS RELAÇÕES COM O MÊNON**

A investigação da *anámnesis* em cada *diálogo* seria deveras extenso por isso optamos por fazer um recorte metodológico das ocorrências, especificamente listadas posteriormente, com a finalidade de demonstrar a continuidade das teses lançadas no *Mênon*.

Buscamos perceber através das semelhanças e diferenças poderemos demonstrar a nossa análise da *anámnesis*, como um *constructo* lógico que evidencia as características comuns em todos os indivíduos da capacidade de aprender e que quando são encaminhados dialeticamente são capazes de identificar o caminho para a solução desejada e possivelmente a resposta. Conforme afirmamos, não temos o interesse de esgotar os problemas advindos das interpretações, nem adentraremos nas especificidades de cada *diálogo* pois não é a proposta desta dissertação. Contudo, parece-nos relevante relacionar as passagens fundamentais em que há ocorrência do termo *anámnesis*.

No *corpus platônico* podem ser encontradas referências ao termo *anámnesis* principalmente no *Fédon* em 72e (PLATÃO, 1973), no *Fedro* em 249 c (Idem, 1993); no *Filebo* no passo 34 b (Idem, 1981) e nas *Leis V* em 732b (Idem, 2008). Faremos uma comparação entre estes momentos e o *Mênon* visando identificar se há uma correlação que valide o sentido da *anámnesis* ali apresentado. Em grande parte das

---

<sup>6</sup> Cf. PLATÃO, 2001, p. 21

passagens em que a *anámnesis* é utilizada pode ser entendida como uma atividade de rememorar a partir do conhecido algo que mesmo sem ter contato imediato sensível, ou ainda intuição intelectual, reside na *psyché* que contemplou as Formas no pretérito, o que às vezes é tomado como o inatismo platônico.

As observações feitas por Scott (2007, p.1), serviram para que não deixássemos de lado a questão: “o que é a *anámnesis*?”. Observamos ao seguir as sugestões deste autor que o inatismo das “Ideias platônicas”-- tivera uma reverberação por demais amplificada ao longo de toda a tradição filosófica no que diz respeito a teoria do conhecimento. Contudo o nosso intento encerra-se na busca na compreensão do conceito de *anámnesis* apenas no *Mênon*, deixando de lado tal reverberação e avaliando a ligação entre inatismo e a tradição.

A determinação da ocorrência da *anámnesis* nas obras visa não somente especificar a sua localização. Mas percebemos que tal utilização demonstrar uma preocupação explícita com a relação entre a “memória” e o conhecimento. A utilização platônica do termo no *Mênon* às vezes diverge da que foi feita no *Fédon* em 72e, no *Fedro* em 249c, no *Filebo* em 34b e nas *Leis* em 732 b<sup>7</sup>. O sentido principal do termo no *Mênon* está relacionado à possibilidade de aprendizado, ou se preferirmos, da construção mesma do conhecimento, e utiliza-se na exposição a teoria da imortalidade da alma oriunda dos Mistérios órficos e pitagóricos para que haja por parte de Mênon uma compreensão no que se refere a preexistência da *episteme* na *psyché*. Por outro lado no *Fédon*, a *anámnesis* serve como garantia de possibilidade da imortalidade e podemos verificar que a inversão entre os argumentos demonstra a versatilidade do conceito, bem como a possibilidade de utilização diversa feita por Platão, ora servindo como estrutura, ora sendo estruturado pelo argumento da imortalidade da alma.

## **2.1 ANÁMNESIS NO FEDRO: RECONHECIMENTO E FILOSOFIA À ENTRADA DAS FORMAS**

A ocorrência do termo no *Fedro* em 249b tem uma utilização diferenciada da realizada no *Mênon*, pois a *anámnesis* irá figurar como base para a exposição da inteligibilidade das ideias e não como tema central da discussão.

---

<sup>7</sup> As passagens citadas serão comparadas posteriormente com o *Mênon*, para estabelecermos estes limites.

A causa de uma inteligência humana deve se exercer segundo aquilo que chamamos de Ideia, vinda de uma multiplicidade de sensações para uma unidade cuja reunião é o ato de reflexão. Ou este ato consiste em objetos que outrora nossa alma tenha visto, no momento em que ela associava ao passeio de um deus, no momento visualizado do alto que de nossa presente existência atribuímos a realidade e que ela levava a mente para o realmente real. (PLATÃO, 1993, p. 75)

A necessidade de fundamentação epistemológica exposta no *Fedro* traz à tona a questão da *anámnese*, pois é este argumento de autoridade que permite rememorar o que outrora tivemos contato, junto das coisas divinas e dos deuses, tal acesso dar-se-à somente àquelas almas que estejam preparadas para alcançar as mais altas Ideias por ser de natureza análoga, sendo assim, o filósofo é o mais apto a ascender às Ideias conforme exposição observada também na *República*.<sup>8</sup>

Os elementos presentes na passagem anteriormente referida do *Fedro*, são os mesmos nos quais em outros *diálogos* em que a *anámnese* é evocada com vistas a apresentar a ligação entre os pares: a) plano divino e humano; b) ignorância e conhecimento; c) imortalidade e mortalidade, visto que é esta estrutura que a *anámnese* irá sustentar no *Fedro* quando se refere ao *delírio* (a *possessão divina*). Somente nessa perspectiva de compreensão da *anámnese* que podemos entender o “delírio de amor” que o *diálogo* apresenta, apontando para um compreensão similar à do *Mênon*, quando a *anámnese* serve para sustentar as teses acerca do conhecimento.

No *Fedro*, a *anámnese* é a garantia do elo entre o divino e o humano, resguardada pelo Filósofo à porta da entrada das *Formas*. Ela é tomada como condição de conhecimento, pois o prévio contato da *psyché* com os elementos divinos a legitima, e assim sendo, o retorno ao mundo sensível torna possível a presentificação que é o lembrar filosófico.

Também é justo seguramente que, somente o pensamento do Filósofo seja alado, é que os grandes objetos, com os quais constantemente para lembrar-se ele aplica a medida de seu poder, são justamente estes os quais, porque ele se aplica um deus da sua divindade, e bem, é em uso corretamente de seus semelhantes meios de lembrança que um homem, iniciado nos mistérios é sempre perfeito. (PLATÃO, 1993, p. 78)

Poderíamos aventar a possibilidade de que especialmente o método filosófico pode acessar às divindades de modo particular, pois tal contato já fora efetivado em outro momento e, assim sendo, ele guarda uma memória específica, que é

<sup>8</sup> Cf. *Ibid.*, p. 271 e subsequentes a relação entre ascense e Formas. Tal vínculo será relevante na nossa interpretação pois ancora os planos do sensível e do inteligível ao esforço da busca e à necessidade do uso ativo da rememoração, pois não é memória de fatos apenas.

acessada pela *anámnesis*, uma especial lembrança das Formas, e portanto daquilo que é mais Belo e mais puro pode ser possuído divinamente. Tal possessão é um “delírio de amor” que aponta para aquilo que os outros não teriam acesso, nem nesta nem em outra vida, se não se dedicarem a este exercício de busca. O que faz do filósofo carente como no *Fédon* é apresentado. Ele é o conhecer, o que deseja aprender o filosofar.

No entanto a *anámnesis* não se configura como uma simples lembrança temporal como uma apreensão de dados sensíveis, ou ainda como uma falsa memória (*hypomneme*), é no *Filebo* que Platão demonstra a diferença entre a memória comum (lembrança das coisas) e a *anámnesis*, que é possibilidade de acesso às *Formas*.

A *zétesis* filosófica é a busca pelo que é (*eidos*) nesse sentido o que antes poderia somente ser acessado pela memória divinizada vai sendo substituído por uma construção do *lógos*. No *Fedro* é a possessão divina que tem como função levar a alma ao encontro da realidade, é o exercício do filosofar que nos *diálogos Ménon e Fédon* permitirá que a *psyché* encontre em si. O objeto dessa busca, é o *phármakon* do *lógos* que suscita a *mathésis* e tem o poder de entorpecimento<sup>9</sup> necessário à tal condução.

Não há o recurso à religiosidade por uma afirmação de crenças, mas uma construção de raciocínios (*logismói*) que tem na *psyché* a sede e a possibilidade de efetivação. Apesar de estarem em momentos distintos do *corpus* platônico a *psyché* ocupa o vão central nos dois *diálogos* seja na construção de um conhecimento geométrico e a possibilidade de reconhecer o que assumidamente não se saberia através da mostraçãõ no *Ménon*, seja na exposição da natureza da *anámnesis* no *Fedro*.

## **2.2 A RELAÇÃO ENTRE A MNÉME E A ANÁMNESIS NO FILEBO E NAS LEIS**

No *Filebo* o termo *anámnesis* irá aparecer inicialmente no passo 34 b (PLATÃO, 1981, p. 26), quando em meio ao debate acerca do prazer, Sócrates irá

<sup>9</sup> Cf. PLATÃO, 2001, p.47.



evocá-lo com a intenção de fundamentar racionalmente uma distinção entre sensação, memória e reminiscência. Diferente das outras obras já citadas, no *Filebo* é inicialmente feita uma afirmação do que é propriamente a reminiscência e qual a relação desta com a sensação, objeto de estudo na busca da definição do prazer. A distinção que será feita entre memória e reminiscência demonstra pela primeira vez, textualmente, uma diferenciação do próprio estatuto da memória, verifiquemos o passo 34b:

Sócrates \_ A esse modo quando dissemos que a memória era a conservação da sensação, pelo menos na minha maneira de pensar falamos com acerto.

Protarco \_ Sem dúvida.

Sócrates \_ E também não dissemos que a reminiscência difere da memória ?

Protarco \_ Talvez.

Sócrates \_ Neste particular, porventura?

Protarco \_ Como será?

Sócrates \_ Quando a alma recebe alguma impressão juntamente com o corpo, e depois, sozinha e em si mesma, recupera-a tanto quanto possível, a isso é que damos o nome de reminiscência, não é verdade?

Protarco \_ Perfeitamente. (PLATÃO, 1981,p. 26)

A relação entre a alma, o corpo e o prazer que instiga a discussão entre Sócrates e Protarco, faz transparecer a necessidade da *anámnese*, pois à medida que o corpo vai se excluindo. A *anámnese* é a única possibilidade racional de se vivificar sensações corpóreas e incorpóreas.

No *Filebo*, a busca pela origem do desejo tem como pressuposto a teoria da *anámnese*, já no *Mênon*, o processo se inverte, uma condição necessária à *zétese* filosófica é exatamente o desejo e a coragem de quem visa o conhecimento. O plano exposto no *Filebo* se encerra sem uma discussão acerca do que é a *anámnese* e de qual a sua validade, pois a postura de Protarco demonstra a importância desta tese, à medida que dialeticamente se afasta daquilo que não deseja, instaura-se necessariamente a *anámnese* como garantia do plano sensível.

O argumento se refere à possibilidade de uma carência do corpo, a partir de uma prévia noção, de um conhecimento pretérito daquilo que se deseja, se carecemos de algo que nos cause prazer na alma e no corpo, pois, “ao que parece , quando algum de nós está vazio deseja precisamente o contrário daquilo que experimenta: por estar vazio, quer ficar cheio”( PLATÃO,1981 , p.35 ). Onde reside tal carência? Na alma. Portanto, ela é sede da carência e pelo fato da *psyché* ter aprendido a estar plena, instiga-nos a buscar a sua satisfação quando desejamos aquilo que em nosso corpo está esvaziado.

Diferentemente do corpo, a alma busca a completude em si mesma, em sua memória, pois é ela “que nos leva para os objetos de nossos desejos demonstra no mesmo passo que todos os impulsos e os desejos e comando de todos os seres animados pertencem à alma”(Ibid. p. 36).

Há na assunção do termo no *Filebo* uma clara intenção de confirmar que a *psyché* é a via de acesso àquilo que se deseja pois as afecções da realidade sensível são “resguardadas” na alma, para que possamos saciar as nossas necessidades os nossos desejos a memória deve figurar como a porta de entrada dessa via. Outras duas relevantes questões são a temporalidade e o caráter epistemológico da memória no *Mênon* e no *Filebo*. Este último *diálogo* traz uma distinção temporal entre *mnésico* e *anámneseis* e nele é mais evidente tal dissociação o que nos leva a afirmar que o uso da *anámneseis* em diversos *diálogos* serve aos interesses específicos de cada discussão.

O *Mênon* traz uma distinção temporal perceptível quando Sócrates utilizará do uso irônico da *anámneseis*, pois demonstra que o alcance da *mnéme* não é o mesmo. Enquanto uma trata apenas daquilo que e experimenta sensivelmente a *anámneseis* tem como pressuposto a associação lógica de elementos, numa atividade intelectual.

Nas *Leis* o termo *anámneseis* aparece em 732b e seu sentido estabelece uma relação com a exposta no *Filebo*, ou seja, a distinção entre memória comum (*mnéme*) e *anámneseis* figurará de maneira tal a mostrar a relevância do que é superior em permitindo assim que se diferencie a instância do divino e do humano:

O bom fluxo consiste na *anámneseis*; os presentes males; e quanto às suas bênçãos, na esperança de que, Pelo contrário, irão, com a ajuda da sorte, ser aumentado. Nestas esperanças, e no reconhecimento de todas estas verdades, ele é adequado a cada homem a viver, não poupamos esforços, mas sempre lembrando-lhes claramente para o recolhimento tanto de si mesmo e do seu vizinho, tanto quando no local de trabalho e quando em jogo. Assim, no que se refere ao direito de caracteres das instituições e do direito caráter dos indivíduos, temos agora previsto praticamente todas as regras que são de sanção divina. (PLATO, 2008, tradução nossa)

Um elemento que podemos utilizar como comparativo entre a passagem supracitada e o *Mênon* é a necessidade do esforço que em ambos os casos são exigidos. O processo da *anámneseis* só se torna possível à partir do momento em que há o interesse em prosseguir na *zétesis* filosófica.

A *zétesis* é o diferencial quando tratamos da *psicagogia* platônica, já que sem esforço não pode haver aprendizado (*mathésis*) e, dessa forma, a peleja entre

Sócrates e o método sofístico (caracterizado no *Mênon* pelo próprio Mênon) não poderia ser visualizada em sua dimensão estrita sem tal observação, visto que é no ensinamento que reside toda a fama e mérito da sofística. Verificamos, deste modo, nos diálogos da *velhice* ou nos *diálogos* da juventude que a necessidade de esforçar-se na busca do conhecimento figura como elemento essencial quando se trata de *anámneseis*, pois o procurar (*zétesis*) também é *anámneseis*<sup>10</sup>.

### 2.3 FÉDON: ANÁMNESIS, IMORTALIDADE E CONHECIMENTO

O *Fédon* é o *diálogo* em que a questão da imortalidade é central nas discussões, pois a morte de Sócrates aproxima-se e a “*teoria da imortalidade*” começa a ser urdida como argumento da última conversa do mestre com seus amigos-discípulos. Em meio a diversas teorias, surge a necessidade de sustentação a partir de um conhecimento pretérito. O argumento da imortalidade é sustentada pela perspectiva da *anámneseis* e é nesse ínterim que começamos a perceber que a relação entre memória, imortalidade e conhecimento é estabelecida, visto que a evocação da memória não se dá de maneira ritual como na tradição mítica. Observamos que com a utilização racional da memória, a *anámneseis* ocupará um lugar de destaque<sup>11</sup>.

A análise das passagens em que há a ocorrência do termo *anámneseis* no *Fédon* visa encontrar alguns elementos que possam esclarecer algumas de nossas observações acerca do *Mênon*.<sup>12</sup> O argumento da *anámneseis* tem sido observado ao longo de várias épocas por figurar no *Fédon*<sup>13</sup> como um momento central da discussão acerca da questão principal do *diálogo* a imortalidade da alma, antecedendo a exposição da Teoria das Formas, não havendo uma preocupação em mostrar uma necessária relação com a *anámneseis*, como no *Mênon*. No passo 72e, o argumento está sendo construído à medida que a intervenção de Cebes introduz a problemática:

Em verdade, Sócrates, retomou Cebes, é precisamente também o sentido daquele famoso argumento, que falara anteriormente. Nossa instrução nos

<sup>10</sup> Cf. Idem, 2001, p.52 “SO. (...)to gar zêtein ara kai to manthanein anamnêsis holon estin.”

<sup>11</sup> Cf. SANTOS, 1999.

<sup>12</sup> Cabendo a ressalva de que o *Fédon* não é o foco desta dissertação, mas fornece diversos elementos para o esclarecimento do que é *anámneseis*.

<sup>13</sup> Para tanto observaremos o plano do *Fédon* que dividir-se-á entre: 1. *Teoria dos contrários* 70 c - 72 e. 2. *Teoria da reminiscência* 72 e – 77. 3. *Teoria das Formas* 77b – 80b. 4. *Argumento final* 96 a – 107 b. (PLATÃO, op. cit.)

diz que **aprender não é nada mais que recordar** [grifo nosso.], e assim sendo que tenhamos aprendido necessariamente, em um tempo anterior, os saberes que agora recordamos. (PLATÃO, 1979, p.76)

Apresentando desta forma a questão da *anámnesis* no *Fédon*, buscaremos evidenciar o desdobramento destas implicações para prosseguir sustentando a tese do uso diverso dos termos por Platão nos *diálogos*, podemos observar neste trecho acima citado a alusão clara e evidente entre *anámnesis* e a *mathésis*, ou ainda como no *Mênon* em que enuncia Sócrates: “Pois sendo a natureza toda congênere e tendo a alma aprendido todas as coisas, nada impede que, tendo <alguém> recordando uma só coisa – fato esse precisamente que os homens chamam aprendizado.” (PLATÃO. 2001, p.53)<sup>14</sup>. Diferentemente do que ocorre no *Fédon* a *anámnesis* no *Mênon* não sustentará a teoria da imortalidade, e sim, o inverso ocorrerá.

O uso da *anámnesis* como possibilidade de fazer o escravo recordar no *Mênon*, traz consigo a necessidade de um conhecimento pretérito que estaria em um plano diverso da realidade dos interlocutores. Este outro plano não é um “além-mundo”, ou um “mundo ideal” distante daqueles que dialogam, mas como é apresentado antes da *aporia* final no *Mênon*, este plano é o *lógos*. No *lógos* reside a possibilidade de recordarmos a *episteme* que na *psyché* reside, e assim compreendemos o uso do termo *anámnesis* neste *diálogo*. Convém ressaltar que no *Fédon* é discutida de forma mais detalhada a *teoria da imortalidade da alma* por Platão, e deste modo, assim como no *Mênon*, os elementos míticos ganham destaque e relevância mas não são assumidos como verdadeiros. A apreensão de alguns elementos da teoria da imortalidade serão imprescindíveis para que possamos aclarar a relação outrora citada entre a *anámnesis* e a imortalidade da alma.

A ocorrência do termo *anámnesis* no *Fédon* é mais presente do que em qualquer outro *diálogo*, pois o cenário descrito é propício à problemática do termo. É o momento último da vida de Sócrates, e este *diálogo* final traz consigo algo de peculiar, pois a memória, *mnéme*, que é a possibilidade de vivificar sensações, de torná-las mais aparentes em nosso intelecto. Platão faz parecer que os discípulos não só poderiam “imortalizar” o mestre, mas, sobretudo, imortalizar as teses socráticas, talvez por isso Platão expôs neste *diálogo* uma maior interação entre a

---

<sup>14</sup> “Ate gar tês phúseos hapasês sungenous ousês, kai memathêkuias tês psuchês hapanta, ouden kôluei hen monon anamnêsthenta--ho dê mathêsin kalousin anthrôpoi--talla panta auton aneurein, ean tis andreios êi kai mê apokamnêi zêtôn.” (Ibid., p.52)

sua filosofia e as concepções religiosas da época.

No *Fédon*, a *anámnese* figura como base da imortalidade da alma e assim paulatinamente há uma substituição daquilo que se configura como um relato histórico dos fatos, a *mnéme*, por uma exposição dialogada dos problemas a serem investigados. No *Mênon* e no *Fédon* o brilhantismo da escrita de Platão supera os interesses de um relato do discípulo que vê em suas palavras a perpetuação do mestre, e por isto trata filosoficamente de questões de cunho ético e epistemológico de uma maneira extremamente peculiar.

A *anámnese* assume o papel de atualizadora daquilo que somente a *psyché* acessa. Já em *60c-d* se dá a primeira aparição do termo: “Cebes interrompeu: por Zeus Sócrates, foi bom, me haveres lembrado isso!”(PLATÃO, 1979, p.61). Contudo ainda não temos a utilização da *anámnese* em seu sentido mais estrito, o que ocorrerá em outras passagens, reforçando a nossa compreensão do uso diverso do termo e da relevância do mesmo no contexto do *Mênon* e do *Fédon*. Ou seja, mais uma vez a *anámnese* não adquire uma acepção única nem nessa obra nem nas outras referidas.

O uso específico na passagem supracitada é de um simples lembrar, e nisto observamos uma dificuldade de compreensão que nos faz lançar mão da tese que ora sustentamos. O linguajar platônico visa confrontar ideias propícias em cada *diálogo*. Se no *Mênon* temos o uso irônico da *anámnese* por parte de Sócrates, no *Fédon* temos Cebes e não Sócrates a utilizar o termo num sentido diverso. Se no *Fédon*, Cebes agradece por Sócrates lembrar a ele o que seria uma construção interessante para Esopo, no *Mênon* é o discurso de Górgias que precisa ser lembrado, a carência de ambos os discursos de racionalidade faz com que seja permitido o uso nesse outro sentido, o de simples lembrança, observa-se também que nos dois casos o uso se dá no início dos *diálogos* antes da assunção da *anámnese* ligada à *episteme*

Na passagem 72e temos o sentido mais comumente utilizado para o termo *anámnese*, visto que é nesta passagem que se inicia o argumento que é comumente chamado “argumento da *reminiscência*”, apresentado após o “argumento dos contrários” elevando a discussão a um plano diferenciado, superior do ponto de vista metafísico e epistemológico conforme observamos anteriormente. A principal semelhança observada entre tal passagem e o *Mênon* é o fato de se trabalhar por hipótese.

Enquanto no *Fédon* assumir-se-á por hipótese<sup>15</sup> a *anámnese*, a partir daí, será avaliada a possibilidade da imortalidade da alma, no *Mênon* o processo é o inverso, assume-se por hipótese<sup>16</sup> a imortalidade, o que não será assumido com convicção por Sócrates, para garantir a possibilidade da *anámnese*<sup>17</sup>.

Em verdade, Sócrates – tornou então Cebes - é precisamente esse também o sentido daquele famoso argumento que (suposto seja verdadeiro) tens o hábito de citar amiúde. Aprender, diz ele, não é outra coisa senão recordar. Se esse argumento é de fato verdadeiro, não há dúvida que numa época anterior, tenhamos aprendido aquilo que no presente nos recordamos. Ora, tal não poderia acontecer se nossa alma não existisse em algum lugar antes de assumir, pela geração, a forma humana. Por conseguinte, ainda por esta razão é verossímil afirmar que a alma é imortal. (PLATÃO, 1979, p.76)

Nas passagens 75e e 76a (*ibid.*, p.79) o conhecimento é tomado como progresso e a *anámnese* é o elo entre o conhecimento e a imortalidade. Assim sendo, observamos uma repetição da sentença que ocorre no *Mênon*, em que *mathésis* e *anámnese* assemelham-se. Pela latente similitude entre o trecho supracitado e a passagem 81d-e<sup>18</sup> é notória a continuidade da tese da *anámnese* como um processo de aprendizagem

Se, em verdade, segundo penso, antes de nascer já tínhamos tal conhecimento e o perdemos ao nascer, e depois, aplicando nossos sentidos a esses objetos, voltamos a adquirir o conhecimento que já possuíramos num tempo anterior: o que denominamos aprender não será a recuperação de um conhecimento muito nosso? E não estaremos empregando a expressão correta, se dermos a esse processo o nome de reminiscência? Perfeitamente. Pois já se nos revelou como possível, ao percebemos alguma coisa, pela vista ou pelo ouvido, ou por qualquer outro sentido, pensar em outra de que nos havíamos esquecido, mas que se associa com a primeira por parecer-se com ela ou por lhe ser dessemelhante. Desse modo, como disse, uma das duas há de ser, por força: ou nascemos com tal conhecimento e o conservamos durante toda a vida, ou então as pessoas das quais dizemos que aprendem posteriormente, o que fazem é recordar, vindo a ser o conhecimento reminiscência. Tudo se passa realmente desse modo, Sócrates. (Idem, 1973, p. 46)

Ao analisarmos a ocorrência do conceito de *anámnese* no *Fédon* não podemos nos furtar, mesmo que de forma breve, de observar os principais argumentos que compõem o *diálogo*, e desta forma percebermos as semelhanças entre o mesmo e o *Mênon*. O primeiro argumento exposto é conhecido como *argumento dos contrários* (70c-72e). A origem deste argumento é atribuída à crença na *metempsicose*, crença

<sup>15</sup> No *Mênon* Sócrates aceita realizar a investigação pelo método adotado pelos geômetras, é através da avaliação das hipóteses que se visa afastar aquilo que não se deseja e busca-se apenas o objeto especificamente dialético.

<sup>16</sup> Cf. BEDU-ADDO, 2007.

<sup>17</sup> PLATÃO, 2001, p. 62.

<sup>18</sup> “Pois sendo a natureza toda congênere e tendo a alma aprendido todas as coisas, nada impede que, tendo <alguém> rememorando uma só coisa – fato esse precisamente que os homens chamam aprendizado – essa pessoa descubra todas as outras coisas, se for corajosa e não cansar de procurar.” (Ibid. p.53)

na transmigração das almas, partilhada por órficos e por pitagóricos, que pode ser compreendida como uma *palaio lógos*<sup>19</sup> (*antiga tradição*). Esta crença é introduzida propositadamente a fim de explicar acerca da proibição do suicídio, e ao longo do discurso é evocada diversas vezes, o argumento tem como cerne a perspectiva de que uma coisa tem origem em seu oposto e, dessa forma, a vida teria origem em seu contrário, a morte, e vice-versa.

Porém podes fiar que espero juntar-me a homens de bem. Sobre esse ponto não me manifesto com muita segurança; mas no que entende com minha transferência para junto de deuses que são excelentes amos: se há o que eu defenda com convicção é precisamente isso. Esse motivo de não me revoltar a ideia da morte. Pelo contrário, tenho esperança de que alguma coisa há para os mortos, e, de acordo com antiga tradição, muito melhor para os bons do que para os maus. Como assim, Sócrates, perguntou Símiias; com semelhante convicção queres deixar-nos sem no-la dar a conhecer? Eu, pelo menos, acho que se trata de algo de grande relevância para nós todos. Ao mesmo tempo, com isso farás a tu a defesa, se com o que disseres conseguires convencer-nos. (PLATÃO, 1973, p. 10)

Esse pressuposto é transferido do plano religioso para o plano racional da argumentação filosófica. O filósofo descortina o véu mítico por recordar racionalmente o que era mágico. À medida que adentramos paulatinamente na tessitura do argumento, a evocação dos temas que são próprios dos *Mistérios órficos e pitagóricos* cede lugar à argumentação que retoma questões propriamente filosóficas que remetem aos filósofos pré-socráticos.

O argumento dos contrários pretende demonstrar que se a morte nasce da vida e há uma continuidade cíclica em tudo, então a vida nasce da morte.

Para deixar a questão mais fácil de entender, observou, não ter limites a considerar com relação aos homens, porém estende-a ao conjunto dos animais e das plantas, numa palavra, a tudo o que nasce, a fim de vermos se cada coisa não se origina exclusivamente do seu contrário, onde quer que se verifique essa relação, tal como no caso do belo, que tem como contrário o feio, no do justo e do injusto e em mil outro exemplos que se poderiam enumerar. Investiguemos, então, se é forçoso que tudo o que tenha algum contrário de nada mais possa originar-se a não ser desse mesmo contrário. Por exemplo: para ficar grande alguma coisa, é preciso que antes fosse pequena, sem o que não poderia aumentar. (*Ibid*, p. 10)

A exposição parte então de duas premissas com as quais os dois interlocutores, Cebes e Sócrates concordam. A primeira é que os contrários advêm sempre de seus contrários, desse modo, o feio viria do belo, o quente do frio, o grande do pequeno, o mais rápido do mais lento entre outros, essa premissa parece estipular como princípio universal que as coisas contrárias vêm sempre dos seus

<sup>19</sup> Acerca deste uso do *palaio lógos* podemos observar no *Ménon* uma semelhança com a passagem 81c (*Ibid.*, p. 51) em que o tema da imortalidade liga-se à princípios éticos, e o ciclo de renascimentos seria garantia de uma existência boa se houvesse uma vida digna.

contrários. A segunda premissa é a de que este processo de devir tem necessariamente dois sentidos, de um contrário ao outro e deste novamente para o primeiro, ou seja, todos os processos de devir comportam reciprocidade na geração de opostos.

O devir é uma alternância cíclica de opostos, a saber, ao aquecimento corresponde o arrefecimento, ao aumento a diminuição, etc, estabelecendo essas duas premissas, o devir figura como alternância cíclica entre contrários. É necessário verificar que também a morte nasce da vida e vice-versa, e a sucessão desses estágios exige como condição que as almas persistam alhures para voltarem a habitar os corpos, pois se “estar morto” e “estar vivo” são contrários, também aqui existe o *devir*. Se é certo que o que vem do “estar vivo” é o “estar morto”, é necessário que do “estar morto”, venha o “estar vivo”, logo, e para complementar o processo do devir, conclui-se que morrer tem como seu oposto reviver, e vice-versa. Desse modo: morrer é passar do estado “estar vivo” para o estado “estar morto”, assim como reviver é passar do estado “estar morto” para o estado “estar vivo”.

Existe um ciclo de nascimento, morte e renascimento, mas para que este ciclo exista é necessário que durante aquilo a que chamamos de morte, a alma esteja alhures e, portanto, possua nesse período, uma existência separada de onde precisamente volte para renascer. A morte é um estado provisório, passagem da existência da alma partícipe do processo morrer-renascer, que é similar ao processo cognitivo de ascense às *Formas*.

O argumento subsequente é o da *anámnese*, e serve, tal como o primeiro (o argumento dos contrários), de base para a teoria da imortalidade da alma. A *psichê* por ter uma existência separada do corpo, sobrevive depois da morte do mesmo, e preexiste a ele. Este argumento é introduzido por Cebes para complementar o argumento dos contrários segundo o qual os opostos não coexistem, se sucedem alternando-se, ou seja, depois da vida há morte e depois da morte há vida. Este argumento apresenta-se a partir do seguinte pressuposto: a *psichê* antes de nascer, ou ainda, renascer, contemplou num outro plano as *Formas* e quando tombou no cárcere corpóreo esqueceu tudo, assim sendo, podemos referenciar a máxima outrora citada: “aprendizado é rememoração” ou “*mathésis anámnese estin*” (PLATÃO, 2001, p.53). Conforme podemos observar no passo 72e do *Fédon*: “Em verdade Sócrates, nossa instrução nos diz que, aprender não é nada mais que uma rememoração, e desse modo numa época anterior teríamos aprendido o que hoje



rememoramos.” (PLATÃO, 1973, p. 14)

Quando Símiias exige provas, Cebes apresenta uma similar àquela defendida no *Mênon*, em que o escravo de Mênon quando interrogado por Sócrates sobre a diagonal do quadrado chega a conclusão do problema geométrico, sem nunca nesta vida ter aprendido sobre qualquer coisa acerca da matemática, o que serviria de prova, para a seguinte afirmação: quando bem encaminhado pela dialética, qualquer indivíduo poderá rememorar.

A *anámnese* sustentaria a necessidade de uma existência pretérita, o que evidencia a problemática entre a *anámnese* do *Mênon* a do *Fédon*, a saber, a de que há noções que em todas as almas podem ser rememoradas, o que ambos os diálogos mostram evidentemente é a necessidade da dialética como condutora deste processo. Sócrates complementa as noções esboçadas por Cebes, com duas premissas: a *anámnese* se dá apenas quando houve um conhecimento anterior do objeto que agora se rememora, e é apenas possível se a *psyché* contemplou a verdade e o conhecimento absoluto.

É também, Sócrates, voltou Cebete a falar, o que se conclui daquele outro argumento – se for verdadeiro – que costumamos apresentar, sobre ser reminiscência o conhecimento, conforme o qual nós devemos forçosamente ter aprendido num tempo anterior o de que nos recordamos agora, o que seria impossível, se nossa alma não preexistisse algures, antes de assumir a forma humana. Isso vem provar que a alma deve ser algo imortal. (Ibid, p.16)

O mundo sensível e as sensações são condições para que a *anámnese* se dê, já que pode se efetivar na forma de um processo de associação entre um objeto e outro, ou ideia, que teria a seguinte formulação: quando percebemos de modo sensível um determinado objeto e o associamos a outro, seja por diferença ou semelhança, se fizermos a transposição do plano sensível ao plano das *Formas* de maneira racional e dialogada teremos o processo da *anámnese*.

Se, por um lado, dizer aquilo que é o mesmo em relação às diferentes figuras é uma *meléte*, um "exercício" – tal como no *Fédon* a filosofia é vista como um "exercício" do morrer –, que com o *lógos* nos ensinaria acerca da busca da areté, por outro não devemos esquecer, que a *meléte* se constitui, aqui no *Mênon*, a partir de elementos que evocam a ação de ver, insinuando que o *lógos* deve, de algum modo, ser visto.

Assim, ao recusar o "exercício" proposto por Sócrates, Mênon reafirma o modo sofístico. O que efetivamente ele recusa é a filosofia, a possibilidade de compreensão do *zeteîn*. (AUGUSTO, 1997, p.6)

A segunda premissa relaciona-se às *sensações*, embora elas nos possibilitem recordar as *Formas* que a *psyché* contemplou, não são mais do que meras cópias

delas, o exemplo dado por Sócrates é o da Ideia de igualdade. Quando contemplamos duas pedras, estas nos parecem iguais e mas estas podem não ser aos olhos de outrem. No entanto a Ideia de igual existe independente da percepção sensível que tenho das pedras, de onde viria tal confusão? Dos sentidos?

Há a possibilidade de fundamentar metafisicamente neste *diálogo* a ascensão às Formas, visto que através da *anámnesis* aquele que as contemplou pode novamente ter acesso, ou seja, rememorá-las. Sócrates diz ainda que a *anámnesis* apenas está acessível àqueles que conseguem estabelecer a diferença entre a cópia (mundo sensível) e o original (Formas), ou seja, aos que quando veem um objeto e o associam a outro, se apercebem que essa sensação é defeituosa, em relação ao modelo originário (objeto associado a essa sensação).

Note-se também que só é alvo do processo da *anámnesis* aquele que deseja aprender e que procura a verdade através do *lógos*. É acrescentado por Sócrates ainda que, embora seja através da realidade sensível que temos consciência de todas as outras coisas, esta, por sua vez, não representa papel crucial no momento em que apreendemos as *Formas*, já que primeiro, só temos consciência delas através da Razão, e em segundo plano, a realidade sensível nada mais é do que mera cópia do mundo inteligível, este último por sua vez é modelo. Vemos pois, que a *episteme* no *Fédon* se dá através do “contato”, não explicitado por Sócrates, anterior ao nascimento e este pode ser rememorado pelo processo dialético, assim como no *Mênon*.

O terceiro argumento do *Fédon* é o da semelhança entre a *psichê* e as Formas. Este argumento, que segue a apresentação sobre a *anámnesis*, e visa provar que a *psichê* não só preexiste ao corpo, tese que Sócrates conseguiu fazer vingar com o segundo argumento, como também sobrevive depois de sua morte. Já que os seus interlocutores, Símiias e Cebes, levantaram dúvidas quanto a esta temática, afirmando que a *psichê* dissipar-se-ia, provavelmente, depois da morte do corpo. Sócrates começa por perguntar quais são as coisas passíveis de se dissiparem e quais aquelas em que nós tememos que isso aconteça, sempre, obviamente, com o intuito de provar que a *psichê* não se dissipa.

Sócrates prossegue a dividir os seres em duas classes: os compostos, que tem mais probabilidade em dissiparem-se nas substâncias que os compõem, e que são mutáveis; os simples que, sendo compostos por apenas um elemento, são menos suscetíveis de se dissolverem, já que estão reduzidos à sua natureza mais simples,

estando isentos de sofrer tal processo, e que são imutáveis.

A perspectiva de inversão dos planos sensível e inteligível executada por Platão apresenta-nos uma possibilidade de perceber que no *Fédon* a *psichê* efetivamente pode ascender às *Formas*, visto que é através da *anámnese* que aquele que as contemplou outrora pode “rememorar-las”. Não sendo portanto uma mera memória visual (*mnéme*), pois apenas através desse processo é possível ter acesso às *Formas* conforme relembra-nos no passo 76e:

Por conseguinte, eu repito, de duas uma; ou bem nascemos com o conhecimento das realidades, das ideias, e este segue conosco por toda a vida, ou então, depois de nascidos, aquilo que chamamos de instruir-se nada mais é que rememorar, e portanto, o instruir seria uma reminiscência. (PLATÃO, 1979, p. 76)

A carência é marca indelével do conhecimento sensível frente o inteligível. É o elemento que exige daquele que busca uma base mais segura. Essa diferença entre o sensível e o inteligível corresponde a distinção corpo-alma. Esse conhecimento das *Formas* só é possível pois as mesmas possuem um caráter de existência por si e em si, independente, ou ainda à parte dos objetos da experiência sensível, que incompletamente a reproduz. Dada essa construção, valemo-nos da necessidade da *anámnese* para a possível solução da problemática apontada no passo 75b (*Ibid.*, p. 75). Percebemos que a constatação da insuficiência das experiências sensíveis se dá por uma necessidade lógica da própria estrutura dialética da busca realizada epistemologicamente.

Essa constatação não significa uma negação ou desprezo do sensível, mas uma aparente gradação que permitiria perceber nos diversos modos do conhecer as nuances da *anámnese*. Assinalando portanto mais uma similitude entre o *Fédon* e o *Mênon* podemos observar que mesmo partindo de diferentes formas de exposição em ambos os *diálogos* o alcance da *anámnese* não se situa no campo da *doxa* e sim no da *episteme* visando à *noésis*.

A questão da *anámnese* perpassa o problema da relação entre conhecimento e imortalidade, pois é no *Mênon* que se insere os elementos fundamentais para a construção posterior da Teoria das *Formas*. O termo *eidos*, que será utilizado como apresentação de uma realidade diferenciada parece colocar a relevância da *anámnese* com a noção de inteligibilidade das *Formas*.

A análise de Chatelêt (1979) sobre a linha dividida aponta para o que estamos tentando delinear, a saber, a auto-justificação das *Formas* no sistema platônico,

corroborado pela possibilidade da participação comutada pela dialética. Esta co-participação como mediação última de acesso às Ideias, como podemos observar na República, VI, 510a-511c<sup>20</sup>.

Aquilo para que então a alma se lança é o anhipotético, essas naturezas essenciais que sem nenhum recurso ao sensível e só pela mediação da dialética, se oferecem, na contemplação, como o seu próprio fundamento e encontram em si mesmas a sua própria legitimação\_ as Ideias. (CHATELÉT, 1979, p. 111)

A realidade sensível torna-se percebida de modo imediato pelos sentidos, que tem como constituinte tanto as *Formas* puras quanto as cópias. No entanto, podemos perceber um problema que é apontado sempre em oposição às teses de Platão; a saber, como é possível a participação das Ideias nos fenômenos, ou ainda se o reverso é possível também, a participação das cópias nas *Formas*. Poderíamos antecipar que tal solução visa a separação do inteligível e do aparente, e ainda, a hierarquização das categorias do Ser, nos mostra que as seções superiores participam das inferiores, mas o inverso não ocorre. Observa-se assim que como no *Mênon*, quando é feita a mostração através do problema da diagonal do quadrado da *anámnese* tem como ponto de partida o que pode ser percebido pelo sensível mas visa por necessidade o *eidos*, quando Sócrates inicia a mostração da *anámnese*, parte do chão, é lá que se inscreve o problema<sup>21</sup>.

O modo como os interlocutores podem ver o problema da diagonal do quadrado no *Mênon*, torna-o acessível a qualquer um, ele está posto e Platão faz nos prosseguir passo a passo na demonstração como se visualizássemos também o que o filósofo, aparentemente, desenha no chão. Mas o problema que se inscreve no solo visa o alto que a *psyché* almeja, pois é a visão quem guia mas não a visão corpórea.

A visão da *psyché* investigadora que não cessa de procurar e nesse processo pode se ligar àquilo que realmente importa, as Formas. Sócrates tenta mostrar a *Mênon* que as Formas são mais relevante que a multiplicidade presente no sensível e representado no discurso da sofística, e é esta continuidade que compreendemos fazer do *Mênon* um *diálogo* tão profícuo.

---

<sup>20</sup> Cf. PLATÃO, 1993, p. 271

<sup>21</sup> Cf. \_\_\_\_\_, 2001, p.53

### **3 ARETÉ, ELENKÓS E EPISTÉME: INTERSEÇÕES E DESCONTINUIDADES**

#### **3.1 DIDASKEIN / MATHÉISIS: SOFÍSTICA E FILOSOFIA**

O *Mênon*, por figurar posteriormente aos *diálogos Górgias* e *Protágoras* por vezes é considerado como uma continuidade destas obras em que as figuras desses dois sofistas apareceriam como relevantes dialogadores. Em ambos observamos um interesse pela retórica e pela *areté*, embora trabalhadas de forma diferenciadas as questões nestes *diálogos* terão uma reverberação nas problemáticas expostas pelo discípulo de Górgias no *Mênon*. É importante aprofundarmos a análise de como esses dois sofistas e suas ideias foram trabalhadas nas passagens do *Mênon* e as suas implicações para a relação entre ensino/aprendizagem (*didakton/mathésis*) e a *anámnesis*.

O conceito de *areté* une-se à questão educativa sofrendo algumas mudanças ao longo da antiguidade grega. Segundo Jaeger (1995, p.339) o interesse pedagógico sofístico no contexto da pólis ateniense não é o da educação do povo mas a educação dos nobres, dos que chefiavam. Não há por parte deles, os sofistas na visão platônica, um comprometimento com alguma transformação política ou sistemática como pretendia a filosofia platônica.

O fortalecimento do modelo democrático que privilegie as disputas, assim sendo haveria uma manutenção do público (a ser ensinado) que lhe interessaria. À medida em que os *didaskaloi* podem transmitir essa *tékhne*, a palavra ganharia espaço e notoriedade. O discurso dos sofistas instaurando-se mantém a separação que Platão criticava entre *lógos* e *alétheia*, pois estes (os sofistas) não visam a construção de uma relação de conhecimento segura e verdadeira, mas sim o uso da retórica ou se preferirmos, da sofística para fins persuasivos.

Acerca da retórica sofística, Kerferd (2008) observa que tal sentença conceitual levanta questões de importância considerável. Nos debates modernos tal problematização tem sido desde há muito uma questão de convenção para se opor à retórica filosófica. Retórica é considerada como a arte da persuasão ou impressionante falar ou escrever, ou o uso de linguagem para persuadir ou impressionar muitas vezes com a implicação de não sinceridade ou exagero. Filosofia, por outro lado é visto como o amor à sabedoria ou conhecimento,

especialmente no que diz respeito à realidade última ou às causas<sup>22</sup> e os princípios gerais. Mas é provável que essa oposição entre filosofia e retórica não era para ser encontrada no sentido inicial da expressão "a arte da retórica", esta foi entendida simplesmente como o melhor e mais correto uso da língua.

Para Chatelêt (1977) a retórica nos moldes propostos pelos sofistas permitiu que os indivíduos triunfassem, para tanto compreenda-se que a sociedade grega tinha um regime em que o discurso era essencial, seja nos tribunais seja na ágora, assim sendo, a *tékhne* dos sofistas ensina a persuadir os outros e dessa forma exige de quem a use um conhecimento geral que por vezes fora visto como uma arte suprema que agregaria as ciências particulares, sendo o caminho para a realização da *areté* política.

A virtude política – que é a virtude por excelência (...). Sendo professores de << virtude política >>, os sofistas pensam que prestam inestimáveis serviços tanto ao indivíduo como à Cidade. Cada um possui em si talentos singulares; mas todos podem << no que se refere aos negócios do Estado, saber como ter maior poder possível, quer pela ação, quer pela palavra >>. Basta para isso aprender a falar, por um lado, e por outro assimilar um certo número de conhecimentos gerais que tornam apto a discutir não importa que assunto.(CHATELÊT, 1977, p. 56-57)

Há a tentativa de Mênon em definir a *areté* pela multiplicidade de definições, como se cada uma das classes tivessem uma característica diferenciada, e sofre por parte de Sócrates uma crítica pois não alcança a totalidade, ou a unidade que é desejada quando se busca (*zétesis*) filosoficamente algo.

MEN. (...) 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 (...) Pois a virtude é, para cada um de nós, com relação a cada trabalho, conforme cada ação e cada idade, e da mesma forma, creio, Sócrates, também o vício. (PLATÃO, 2001, p. 23)

A disputa política que é o cerne das intenções sofística parece não necessitar dos mesmos critérios exigidos na construção do conhecimento nos moldes platônicos, ou se preferirmos, observando à maneira de Górgias ou Protágoras, o relativismo moral que se propõe inunda essas relações de conhecimento não exigindo pois critério algum. Por outro lado, observamos nesse interesse a manutenção do público ouvinte, visto que entre o filósofo e a sua exigência de abandono de práticas de gana na obtenção de poder e constituição de uma busca

<sup>22</sup> Cf. Ibid., p. 31 . "(...) não compreendes que procuro <aquilo que é > o mesmo em todas as coisas?". A passagem citada retrata especificamente o objetivo da busca (*zétesis*) filosófica, não se procuraria a multiplicidade que por se basear na doxa não seria fonte segura de conhecimento, pelo contrário, busca-se a unidade , o *eidós*.

(*zétesis*) ascética da verdade, e a possibilidade de honrarias e destaque político, os estrangeiros sofistas conseguem ser mais atraentes. Esta disputa poderia ser estabelecida nos moldes do *Mênon* entre o que se ensina e o que se pode extrair de si pelo diálogo (*mathéton*).

O que se ensina? O que se pode ensinar? A questão que inicia a discussão do *Mênon* parece mesmo nos levar a inquirir uma dupla relação entre o que se ensina (*didakton*) e o que se aprende (*mathéton*). O nosso interesse está centrado na relação entre ensino e aprendizado. Há muito mais nesta relação do que uma função tão somente pedagógica no que diz respeito à transmissão do conhecimento, é com Platão e no *Mênon* que isto torna-se perceptível, que as distinções mesmas do conhecimento começam a ser estabelecidas, visto que por um lado temos os *didaskaloi* e toda a tradição que estes acreditam representar e por outro a inovação trazida por Platão através de Sócrates representada pela aprendizagem realizada pela *anámneseis*.

Uma das questões centrais do *diálogo* tem seu cerne naquilo que se pode conhecer, problemática esta que possibilita a mostração da *anámneseis*<sup>23</sup> por parte de Sócrates, pois o questionamento de *Mênon* parte da dúvida de como buscar (*eréteis*) algo que aparentemente não se conhece, e assim sendo se encontrasse como saberia que é o que se busca.

MEN. E de que modo procurarás, Sócrates, aquilo que não sabes absolutamente o que é? Pois procurarás propondo-te <procurar> que tipo de coisa, entre as coisas que não conheces? Ou ainda que, no melhor dos casos, a encontres, como saberás que isso <que encontrastes> é aquilo que não conhecias?

SO. Compreendo que tipo de coisa queres dizer, *Mênon*. Vês quão erístico é esse argumento que estás urdindo: que pelo visto, não é possível ao homem procurar nem o que conhece nem o que não conhece? Pois nem procuraria aquilo precisamente que conhece – pois conhece, e não é de modo algum preciso para um tal homem a procura – nem o que não conhece – pois nem sequer sabe o que deve procurar. (PLATÃO, 2001, p. 49)

Se tomarmos apenas um dos aspectos dessa problematização para prosseguirmos, podemos perceber como Gulley (2007) assinala que a diferença entre opinião verdadeira e conhecimento é seguramente discutida na última parte do diálogo, mas que já se explicita na passagem em que há a mostração da *anámneseis*. Esta última é a responsável por fazer esta conversão, ou seja, ultrapassar a barreira

<sup>23</sup> A passagem aqui referida é 82b-85b (*ibid.*, p.53-63 ). Conforme observaremos posteriormente é possível que se dê o salto qualitativo no que diz respeito à epistemologia platônica no embate com o relativismo de Górgias.

da *doxa/alethé* para *episteme* e por esse processo contínuo de perguntas e respostas poderia se tentar solucionar o dilema no qual Mênon se encontra e diz respeito à possibilidade mesma de se conhecer algo, visto que esta *aporia* substitui o problema inicial.

A proposta socrática parece não impor critérios restritivos para o processo de busca (*zétesis*) do conhecimento, no entanto estabelece uma qualificação mínima exigida, falar a língua do interlocutor, e o *Mênon* configura-se mesmo como sendo a prova dada por Platão da acessibilidade do conhecimento. Verificamos que o *eros filosófico* e o conhecimento da língua são os condicionantes para a procura e a escolha do escravo. Estabelece-se mais uma distinção entre o que se busca (*zétesis*) filosoficamente e sofisticamente, enquanto um se predispunha a dialogar e nesse sentido “buscar com”, o outro método propõe o ensinamento.

Pode-se compreender que na relação estabelecida entre Sócrates e Mênon ambos são “buscadores do conhecimento” pois estão à procura do que é a *areté*, no entanto na sofística temos uma relação de transmissão e recepção passiva deste conhecimento. Em diversas passagens, Mênon parece mesmo assumir a sua condição de indivíduo apto a dialogar: “Não, por Zeus! Sócrates, não foi visando isso que disse <o que disse>, e sim por maneira de dizer. Mas se de alguma forma podes mostrar-me que é assim como dizes, mostra!” (PLATÃO, 2001, p.53). E em outra assume uma posição aporética “Sócrates, mesmo antes de estabelecer relações contigo, já ouvia <dizer> que nada fazes senão caíres tu em *aporias* e levars consigo os outros” (*Ibid.*, p.47 ).

Mênon parece não perceber que a forma pela qual lhe chegou o ensinamento não o tornara suficientemente autônomo para a compreensão do que Sócrates propunha<sup>24</sup>, ou seja, para observarmos como se dá essa problemática verifiquemos a

---

<sup>24</sup> Percebemos portanto que Platão faz uso de termos que são apresentados no *diálogo* que se relacionam com o conhecimento, como *mathésis* (aprendizado), *didakton* (ensinamento), *episteme* (conhecimento intelectual), *doxa* (opinião) *gignose* (reconhecer), *pístis* (crença) e *sophía* (sabedoria) ora com sentido preciso ora com um sentido ainda vago. Todos estes termos citados nos leva a percepção de que o problema do que se está propondo com relação ao conhecimento parece residir mesmo na possibilidade de erroneamente tomar um termo correlato como tendo um significado diverso do que o autor tem proposto no *diálogo*, o que seria problemático para a filosofia platônica.

Conforme já situamos o diálogo *Mênon* é classificado em um período em que o linguajar platônico parece estar a se consolidar, a teoria das Formas que neste texto não se presentifica, pode ser antecipada à medida em que termos como *eidos* (forma/ideia) já se apresenta com um sentido mais próximo do que aparecerá em obras posteriores, como na República.



seguinte passagem já no início do *diálogo*:

SO. (...) E quem não sabe o que uma coisa é, como poderia saber de que tipo de coisa ela é? Ou te parece ser possível alguém que não conhece absolutamente 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? (PLATÃO, 2001, p.21 )

O programa socrático do conhecimento no *Mênon*, aparentemente, é simples, busca-se saber o que é a *areté*, ou ainda, saber se algo pode ser conhecido. Nesse sentido, todos os esforços visam a solução destes questionamentos, nisto reside a confusão que para Mênon se estabelece, pois o programa sofisticado do conhecimento difere significativamente, seja na forma de acesso àquilo que se busca, seja no próprio objeto da busca.

A percepção da dificuldade demonstra que Sócrates passa grande parte do *diálogo* tentando mostrar ao seu interlocutor, qual é a questão a ser investigada. Esse problema de comunicação entre os dois *lógoi* não se dá por uma falha da linguagem, mas sim do ensinamento recebido por Mênon que por não entender a solicitação de Sócrates reiteradamente tenta seguir a seu modo e não enfrenta a problemática da investigação do *eidos*.

Não há em Mênon a ingenuidade perceptível no escravo, e por isso o processo dialético e da *anámnese* encontra barreiras bem mais severas. Ou seja, um dos problemas a ser enfrentado por Mênon é a nova linguagem por Sócrates empregada, pois o mesmo acreditava ser possível solucionar a questão do ensinamento ou não da *areté*, com as ferramentas linguísticas oriundas do uso da retórica aprendida com Górgias e o relativismo que o seu saber encerra.

O hábil (*deinotes*) falar sofisticado não é suficiente para dizer do *eidos*, e nesse sentido torna-se necessário relacionarmos nesta dissertação o método sofisticado que Górgias e Mênon representam e o método filosófico caracterizado pela *anámnese* e seu interesse em fazer aprender sem ensinamento.

A relação ensino-aprendizado no *Mênon* inicia a mudança de uma relação ética para uma teoria do conhecimento, visto que a teoria apresentada pauta-se numa problemática típica dos *diálogos socráticos* de busca de uma definição que é ética, e paulatinamente o discurso do “discípulo da sofística” abandona a possibilidade de descoberta da sua questão inicial em detrimento do que é proposto

pelo filósofo; saber o que é a *areté*, não mais sob a égide do ensino sofístico mais sob uma perspectiva que através dos *logismoi* permite uma saída de um estado de desconhecimento para um caminhar à busca do objeto do *eros* filosófico.

Analisamos tal relação (ensino-aprendizado) tentando vislumbrar o que se pode ser ensinado (*didakton*) e o que pode ser aprendido (*mathéton*) no *Mênon*, contrapondo assim a sofística e a filosofia platônica aí exposta. Partindo, portanto, da compreensão desses dois termos essenciais nessa relação do conhecimento, tentaremos analisar a polêmica entre a sofística que ensina, e a filosofia, que faz aprender, refletir, e a relação destas com a *anámnese*.

Quem seriam então os *didaskaloi* (mestres) e o que eles ensinam? Seriam estes capazes de transmitir aquilo que aprenderam? A palavra *sophistes*, sofistas, deriva do verbo *sophistezai* (praticar *sophía*) supõe o que era o mestre, pois segundo Guthrie (1995), um *sophistes* é o que tem habilidade prática (*tekhnai*). A análise deste autor nos permite compreender o termo *sophistes* através de sua ligação/ruptura com o contexto religioso, fazendo portanto uma observação de que o mesmo também é utilizado no sentido de poeta. Os mestres-poetas perderam esse espaço para os escritores em prosa, derivando daí a função didática dos *sophistes*, observa-se desta relação o que pode nos levar a entender o sentido que este termo irá adquirir:

Um *sophistes* escreve e ensina porque tem especial perícia ou conhecimento para comunicar. Sua *sophía* é prática, quer nos campos da conduta e política quer nas artes técnicas. Se alguém pudesse fazer os produtos de todos os ofícios, e ademais todas as coisas do mundo natural, seria, com efeito, um fabuloso *sophistes*. (GUTHRIE, 1995, p. 34.)

Guthrie (1995) ainda ressalta que a palavra grega *sóphos*, *sophía*, que costumam traduzir por sábio e sabedoria, respectivamente, foram usadas comumente desde os tempos mais antigos, e significando uma qualidade intelectual ou espiritual, adquiriram naturalmente alguns matizes delicados e sentido, que aqui só podem ilustrar de maneira incipiente. O que representaria na sociedade ateniense este mestre (*didaskaloi*), visto (que não somente com o pensamento platônico) ocorrerá uma dissociação entre *sóphos* e *sophistes*. ?

O que significa essa habilidade especial em uma *pólis*, que tem como sistema político a democracia? Significa dizer que os sofistas professam com eloquência os seus dons e sua *tékhnē*; e este ar professoral os torna quase mágicos, hábeis em

retórica e sofística que fazem uso da linguagem como *pharmákon*<sup>25</sup>, são como médicos que expulsariam da alma e dos corpos as doenças e produziram nestas tristezas, prazer, coragem, temor, pela persuasão, as enfermidades da cidade poderíamos ver sanadas pelo discurso persuasivo dos *sophistes*<sup>26</sup>, tal pretensão não parece mesmo ser efetivada, pois à medida que a sofística ganha espaço entre os nobres também acarreta para si uma notoriedade e por outro lado um certo temor.

Haveria na sociedade ateniense<sup>27</sup> uma certa apreensão por esses indivíduos que por serem versados professores, poderiam até causar medo (*deinotes*). Essa relação irônica observa-se tanto no discurso platônico que por sua conhecida desavença em vários outros *diálogos* zomba destes indivíduos.

Aristófanes faz o personagem Sócrates assumir a condição de sofista, o que de maneira irônica apresentaria-o com essas qualificações negativas no que diz respeito ao ensinar, é ele quem fará com que Fidípides tenha qualidades que seriam reprováveis para ele. Não está em jogo portanto a condição do Filósofo, mas muito mais pela condição de insulto.

Sócrates : Que decidiste, então? Levar teu filho ou deixá-lo aqui para aprender a Arte da Chicana?

Estrepsíades : Pode ensiná-lo, castigá-lo, também. Mas não te esqueças:

Quero que a sua língua fique, em suma, tão afiada como uma navalha. Do lado esquerdo afia-a para as causas particulares, porém, do direito para os negócios públicos e as grandes ocasiões e oportunidades.

Sócrates: Podes ficar tranquilo Eu te prometo Que ele será, quando voltar pra casa, Um perfeito sofista. (ARISTÓFANES, 2008, p. 64)

Os *sophistés* preocupam a *pólis* no que concerne à cultura, tornando-se por alguns setores avaliados como danosos. Aqui é necessário frisar que a aristocracia grega, da qual Mênon é representante usufruiu por algum tempo dos serviços destes mestres, que ao receberem pagamentos pela transmissão daquilo que possuíam, ou acreditavam possuir, se configuravam como profissionais da educação. O fato dos

---

<sup>25</sup> Ironicamente é na fala de Mênon no passo 80a (PLATÃO, 2001, p. 47) que acusará Sócrates de ter uma língua enfeitiçante, pois com o seu discurso, o filósofo faz Mênon cair em aporia, como um sofista. "(...) E agora, está me parecendo que me enfeitiças e me drogas e me tens sobre completo encanto, de tal modo que me encontro repleto de *aporia*.

<sup>26</sup> É esse elemento que liga no pensamento platônico a ética e a epistemologia, propondo uma superação, o uso do discurso (*lógos*) para o filósofo não poderia apenas servir para finalidades práticas persuasivas, deveria sim ser ampliado e ultrapassando tal domínio serviria aos seus fins verdadeiros que seria a própria dialética.

<sup>27</sup> O que observa-se, conforme assinala Guthrie (1995) é que o termo *sophistes* que paulatinamente vai perdendo o sentido presente em Píndaro (o de poeta) ou de Ésquilo (aquele que praticaria a arte da *mousiké*) e tomando o sentido de mestre como em Xenofonte, ou ainda na própria República (596d) ou na passagem em que o escravo soluciona o problema da diagonal.

mesmos serem profissionais da educação não parece ser o problema principal para Sócrates, visto que aprender uma profissão não era tido como algo ruim, o problema estava centrado no que se venderia. Guthrie (1995) observa que a ligação entre o profissionalismo e o ensino não configura em si um mal e relembra o vínculo que Sócrates teria com o seu pai que era escultor e do qual teria seguido os passos no negócio, ou ainda dos escultores como observa na passagem 91d:

SO. Que queres dizer, Ânito ? Então, pelo visto, entre os reivindicam para si mesmos o saber produzir um benefício, somente esses diferem tanto dos outros, que não só não são de nenhum proveito como os outros <são>, naquilo que alguém lhes confia, mas ainda, ao contrário, arruinam <isso>? E abertamente pretendem fazer dinheiro em troca disso? Eu decididamente não consigo acreditar em ti. Pois sei de um homem, Protágoras, que adquiriu mais dinheiro com sua sabedoria do que Fídias, que tão brilhantemente produziu obras-primas, e mais outros dez escultores. (PLATÃO, 2001, p. 81)

A crítica socrática ao ensinamento basearia-se nesse intento próprio de alguns sofistas de enriquecer às custas de quem pudesse, como Mênon, pagar fortunas por lições dessa *tékhnai* e tornado-se *belos* no falar<sup>28</sup>

SO. Porque não fazes senão ordenar a sua fala <que é> exatamente aquilo que fazem os belos mimados, tiranizando, como tiranizam, enquanto estão na flor da idade; e, ao mesmo tempo, talvez tenhas notado a meu respeito que me deixo vencer pelos belos. (*Ibid.*, p.37)

Os sofistas conseguiram destaque nesta sociedade que os tinha admitido como uma espécie consequência pedagógica dos poetas, o que ligava os inteirados no que diz respeito à comunicação aos interesses de negociar e um referido estatuto de destaque no meio público, e ainda na possibilidade mesma de a educação sofística transmitir aos que são ensinados os caracteres necessários para fazer brotar nestes um estadista. A crítica socrática justifica-se quando observadas as qualidades proferidas pelos *didaskaloi* acerca da sua *tékhnē*, há nessa forma de *paideía* uma reconhecida qualidade no que concerne à transmissão e desenvolvimento cultural, contudo, conforme observamos, nada garantiria que de mesma sorte se daria tal processo quando do desenvolvimento da *psyché*.

É o orador com eloquência que se torna “chefe” nessa política do Estado democrático em que as assembleias se debruçam e se deixam seduzir por belos discursos que sustentados numa retórica própria poderia tornar um hábil falante em

<sup>28</sup> “SO. *Hoti ouden all' é epitatteis en tois logois, hoper poioussin hoi truphōntes, hate turanneuontes heōs an en hōrai ôsin, kai hama emou isōs kategnōkas hoti eimi hēttōn tōn kalōn*”. (*Ibid.*, p.36)

alguém de destaque político ou em até num possuidor da *areté*, seriam eles frutos de uma sociedade que experimentara o seu apogeu especificamente no espaço público, na *ágora*.

Dado o seu desenvolvimento intelectual, a sociedade ateniense produziria frutos que de diversos modos brotavam do seio dessas mudanças políticas, econômicas e epistemológicas. Se por um lado temos o desenvolvimento da filosofia como herdeira desta efervescência cultural observamos que entre os *physiologóis* e o apogeu socrático surge esse movimento de *didaskaloi* que foram também produzidos e fazem seguramente a ponte entre essas duas formas de pensamento<sup>29</sup>, por outro lado poderíamos ter nesse intento dos sofistas a assunção de um ceticismo que seria somente superado posteriormente.

Os sofistas mesmo sendo em sua maior parte errantes, principalmente os que tiveram mais destaque como Górgias e Protágoras, estrangeiros que de uma paragem à outra levavam seus ensinamentos, foram essenciais para o desenvolvimento do pensamento na Grécia e especificamente no que diz respeito à problemas éticos e da justiça. O processo de formação dos jovens gregos não poderia prescindir do conhecimento da *areté* como se torna claro no *Mênon*, o desejo destes jovens é poder fazer em suas terras o que outros “ensinados”, já o fariam em outras terras, ao receberem as lições destes *didaskaloi* e esta fama da possibilidade do ensino da *areté* permite que estes, os sofistas, possam viajar por entre as cidades galgando uma fama que os faria gozar de notoriedade que em alguns momentos nem mesmo os filósofos pareceriam usufruir<sup>30</sup>, especificamente Sócrates.

MEN. 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. (PLATÃO, 2001, p. 47.)

---

<sup>29</sup> O conhecimento de algumas teses de filósofos pré-socráticos pode ser observado tanto no pensamento de Protágoras que tem toda a sua base do relativismo moral e do conhecimento estada em teorias filosóficas anteriores como nas teorias de Górgias que em seu livro *Sobre a não-existência* (Cf. GUTHRIE, 1995, p.182) em que o mesmo tentava mostrar a impossibilidade lógica dos eleatas, motivo pelo qual nos faz crer que o mesmo será bravamente criticado no *Mênon*, e suplantado quando da inserção da possibilidade da *anámnese* com solução de problemas geométricos e de outras seções do conhecimento.

<sup>30</sup> “MEN. (...)kai moi dokeis eu bouleuesthai ouk eklepôn entheude oud' apodêmôn: ei gar xenos en allêi polei toiauta poiois, tach' an hôs goês apachtheiês.” (Idem, 2001, p. 46)

Como observa Protágoras, a *areté* política é superior e o mesmo a entenderia como um conhecimento universal útil e necessário à *pólis*, pois o *curriculum* sofístico transmitiria aos ensinados o conhecimento acerca da ética e da política, tornando-os aptos a enfrentar os desafios da *pólis*. É este advento que alavanca o espírito grego, a *areté* política de Protágoras é uma *tékhne* política, derivando daí a importância que a palavra desempenhara nessa sociedade, é esse indivíduo que passa por essa preparação que desenvolveria a habilidade no falar, no persuadir.

O *lógos* é a instância que uniria o material ao imaterial. É sabido pois que esse desejo de negociar, que segundo o próprio Guthrie (1995) seria passado de geração à geração, despertara nos jovens atenienses o interesse pelas disputas tornando aceitáveis os interesses profissionais dos *didaskaloi* e nesse processo é que residiria a problemática exposta por Sócrates no *Mênnon*, se por um lado temos os “caçadores interesseiros”(PLATÃO, 1969, p. 67), por outro teríamos jovens ricos ávidos em fazer desses profissionais hábeis no falar mestres do conhecimento.

O conhecimento tem um valor e uma classe a ser distribuído, ou melhor oferecido, é nesse jogo de interesses que a sofística ganha destaque principalmente no meio desses jovens da aristocracia que se dispõem a passar por uma série de ensinamentos como farão Protágoras e Górgias, ao contrário do método filosófico que tem como pré-requisito para a dialética a *philia* e o *eros filosófico*.

A relação entre quem ensina e quem aprende se dá de maneira completamente diferenciada entre a sofística e a filosofia socrática. A vinculação de dependência entre mestre e ensinado para os sofistas não estabeleceria entre o que era uma responsabilidade por parte do mestre que ensinava e o que discípulo faria com o que ele recebia, tornando esse ensinamento uma *tékhne* retórica ou da *areté* pura e simplesmente, o *didaskaloi* era pago fazer seu ensinado dominar habilmente tal *tékhne*, a retórica por exemplo como Górgias teria feito com Mênnon, e neste caso o sofista não se preocuparia com o conhecimento repassado a este, havendo portanto apenas uma relação pautada tão somente no interesse financeiro e não na busca (*zétesis*) do conhecimento.

A diferença entre eles é que para Sócrates nenhum prazer poderia exceder o da boa consciência, e nenhuma dor, embora envolvesse pobreza, desgraça, ferimentos e morte, poderia se sobrepor a ela. Seria melhor, e para o homem que a sofre menos doloroso, sofrer injúria do que infligi-la, pois o que interessa é a alma, a *psyché*, e não o corpo ou as aparências, e prosperar e gozar o que vulgarmente se chama de prazeres por meios

egoístas e injustos, é mutilar e ferir a própria psyché. (GUTHRIE, 1995, p.242)

A didática sofística teria no pensamento de Górgias (principalmente) e Protágoras<sup>31</sup> como elemento principal o relativismo moral, danoso aos planos da política platônica, pois os mesmos eram comerciantes de uma saber que não possuíam.

SO. (...) Não é evidente, conforme o que acaba de ser dito, que é para aqueles que professam ser mestres de virtude e se apresentam como disponíveis para ensinar a quem dos gregos desejem aprender, tendo fixado um salário para isso e recebendo-o?

AN. E quem queres dizer com esses, Sócrates? SO. Sabes sem dúvida, também tu, que esses são os que os homens chamam de sofistas. (PLATÃO, 2001, p.81)

É portanto no século V a.C. que o termo *sophistes* fora utilizado na Grécia como um nome para designar uma profissão específica, esses que viajam de cidade para cidade, alguns professores que ensinando e fornecendo instruções sobre os mais diversos assuntos, em troca de pagamento. Uma das implicações dos *sophistes* era "tornar as pessoas sábias ou qualificados" e é provável que, numa fase anterior, o termo foi usado para significar simplesmente um sábio ou um homem qualificados (*sóphos*) em uma determinada atividade, como poesia, música, as artes divinatórias o possuidor de alguns outros tipos de conhecimento misterioso, observamos pois que nem sempre o termo fora utilizado com o sentido pejorativo que alguns comentadores levam a crer que Platão utilizara, pois o sentido de mestre é claramente percebido no *Mênon* em 85d<sup>32</sup> ilustrando que ao solucionar o problema da diagonal do quadrado utilizar-se-há o mesmo termo que os mestres, professores de geometria usam ao ensinar os seus discípulos<sup>33</sup>.

SO. Ora, esta linha, chamam os sofistas (*sophisthai*) de diagonal. De modo que, se o nome dela é diagonal, é a partir da diagonal, como afirmas, escravo de Mênon, que se formaria a superfície que é o dobro.  
ESC. Perfeitamente Sócrates. (PLATÃO, 2001, p. 64)

---

<sup>31</sup> No *Mênon* as figuras de Górgias e Protágoras são extremamente relevantes pois configuram a oposição dialógica da construção filosófica platônica, o relativismo por eles proposto impediria qualquer passo em relação ao conhecimento se não fosse a saída no *diálogo* proposta.

<sup>32</sup> Cf. PLATÃO, *op. cit.*, p. 63

<sup>33</sup> A observação que Guthrie (1995) faz do pensamento Grote (1888, apud. Guthrie, 1995) nos leva a compreensão que não é creditado apenas a Platão o início dessa perseguição aos sofistas, o termo *sophistes* não teria sido utilizado pelo Filósofo numa subversão do sentido, de forma depreciativa. A tendência apontada por Guthrie no que diz respeito ao preconceito que marca a análise acrítica do corpus platônico, não tentaremos pois uma redenção desta, nesse sentido Iglésias (2001) em suas notas ao texto concorda com tal tradução ao afirmar que o sentido do mesmo não é pejorativo, faz-se necessário compreender que mesmo na "boca" de Sócrates guarda-se em algumas passagens o respeito, pelos sofistas.

Conforme observa Chatelêt (1977), teriam os sofistas uma pretensão de saber enciclopédico, e por sua vez os mesmos seriam “educadores retribuídos” que visariam ultrapassar a educação anterior propondo tanto uma nova *areté* como uma expressão ideológica nova que surge no seio de toda uma série de transformações culturais que surgem no referido século. Tal proposta ocupa na ágora o espaço desejado pelos jovens filhos da nobreza, a retórica sofística encanta e desempenhara na democrática Grécia desempenhara o papel de levar ao sucesso àqueles que fossem ensinados nesta *tékhne*, e nesse sentido Mênon configura-se como um bom discípulo visto que seu perfil adequa-se ao de Górgias se tomarmos o a definição socrática destes *didaskaloi* no Sofista (PLATÃO, 1969, p. 45-53) : “Caçador interesseiro de jovens ricos” (222a-223b), “comerciante por atacado das ciências” (223b-224d), “pequeno comerciante de primeira ou de segunda-mão” (224d-225a), “erístico mercenário (225a-226a)” e “refutador” (226a), as implicações de tais definições no Sofista podem ser consideradas até jocosas mas observando-as atentamente e comparando-as com o contexto do *Mênon*, compreende-se a necessidade de ironicamente afastar as falsas opiniões, esse é um processo típico do método socrático.

Já no início do *diálogo*, Mênon afirma-se discípulo de Górgias, o que permite-nos verificar o que esse ensinamento fizera com ele, pois o mesmo ao se deparar com as ideias filosóficas de Sócrates sequer consegue defender de forma eficaz a sua tese, nesse embate entre a *tékhne* sofística aprendida por Górgias e a dialética socrática há uma clara demonstração de que a mesma não teria como sustentar-se visto que não alcança os mesmos níveis e as mesmas condições que a dialética visa alcançar. O que Mênon pretende com tais colocações é defender a tese de que a *areté* poderá ser ensinada, ou em outros termos, podemos verificar que o discípulo inquiriu Sócrates como a um sofista.

Mas, Sócrates, despindo-se das vestimentas sofísticas e reafirmando sua privação originária da *sophía*, acentuará sua diferença com o sofista e, dizendo-se acostumado a persuadir a si mesmo, reconhecerá a superioridade da definição geométrica sobre a definição sofística, e, insinuando que a filosofia é uma espécie de 'mistério', sugere a Mênon que se deixe iniciar (Mên., 77a) para compreender o argumento geométrico. (AUGUSTO, 2007, p.8)

Lançando mão das mesmas estratégias que aprendera com seu mestre, é pois, Sócrates que solicita a Mênon que fale à sua maneira, talvez pelo fato de Górgias não estar presente, e essa condição é necessária para a ascense dialética



que o filósofo visava, seja por este não assumir o papel de mestre da *areté*.

SO. Mas a esses sofistas, os únicos precisamente que apreçoaram <isso>, a ti parecem ser mestres da virtude?

MEN. Bem, Sócrates, de Górgias, o que mais admiro é que jamais ouvirias professando isso, mas ri-se mesmo dos outros quando os ouve professando<isso>. Antes, sim, acredita que é em falar que é preciso fazer hábeis os homens. (PLATÃO, 2001, p.93)

### **3.1.1 Górgias: *didáskalos* e a *mathésis***

A questão que indagamos nesta seção é por que Platão no *Mênon* atribuiria tamanha responsabilidade a um personagem que não apareceria em momento algum? É sabido que este embate entre sofística e filosofia não acontece apenas nas obras platônicas, Xenofonte já se referira aos mesmo, como Píndaro<sup>34</sup> entre outros. No entanto verifica-se que a sofística servirá de elo entre uma teoria tradicional e uma forma de transmissão de conhecimentos e uma nova abordagem que é o seu próprio pensamento que se consolida, a saber, a filosofia humanística<sup>35</sup> socrática. Não nos caberá nesta dissertação uma análise da figura de Górgias no cotidiano da época socrática ou ainda a sua importância para o pensamento sofístico e até mesmo filosófico, mas sim tentar compreender qual a sua importância para a relação entre *anámnesis* e aprendizado (*mathésis*), ressaltando pois que a sua figura é comparável a do mestre (*didaskaloi*) da *areté*.

A importância que é atribuída a Górgias no *Mênon* é notória, já no início do *diálogo* trava-se uma batalha em que se coloca as duas posturas em relação ao conhecimento que serão recorrentes no mesmo, a saber, a sofística de Górgias que tem como seu representante o discípulo que dá nome ao texto e a filosofia socrática

---

<sup>34</sup> Cf. GUTHRIE,1995, p. 34

<sup>35</sup> Tal observação remete-nos a análise de Jaeger (1995) sobre a filosofia humanística platônica.

que expressa nas linhas de Platão deixa-se embater para, à medida que a conversa se desenvolva venha a desfocar a problemática inicialmente proposta por Mênon e, mudando a questão, desfaça toda e qualquer possibilidade da sofística configurar-se como método eficaz na busca (*zétesis*) da *areté* ou na busca (*zétesis*), esta se preocuparia muito mais com seus ensinamentos do que com a construção dialogada de caminhos para a aprendizagem (*mathéton*) do indivíduo que descobriria por si.

O sentido da inserção de Górgias é o fato dele ser o *didáskalos* que se opõe à dialética platônica, a retórica que embate à maiêutica, ou em outros termos, é o representante do ensinamento em oposição à aprendizagem o que implicaria também numa relação entre a *mnéme* e a *mimésis* que na sofística poderiam ser ligadas à *tékhne*, que ao transmitir o seu ensinamento preocupava-se em proporcionar aos seus ensinados aspectos da doxa e nesse sentido não teria a devida preocupação com a *alethéia*, por sua vez a *dialética* que permite a rememoração *visa fixar* (*kathékon*) na *psyché* aquilo que lhe é próprio, o conhecimento, através da *mathésis*.

Essa nova abordagem presente no método filosófico exposto no *Mênon* culmina com a mostraçãõ da *anámnesis*, sobre questões que já teriam sido de certa forma tratada em outros *diálogos*, que é exposta por Platão esteia-se nas lições do mestre e por isso mesmo ora os sofistas são ironizados ora são respeitosamente citados, o que evidenciaria não uma espécie de descaracterização mas sobretudo uma avaliação de possibilidade de construção de conhecimento. É essa superação proposta pelo pensamento platônico o que há de mais novo neste *diálogo* pois no embate entre ensinamento (*didakton*) e aprendizagem (*mathésis*) é Mênon que dá voz ao sofista em algumas passagens, e até mesmo Sócrates faz com que Górgias possa ser “atualizado na memória” dos que estão conversando.

Dadas tais condições pode-se levar em consideração um aspecto interessante ainda nesse embate, Platão parece mesmo colocar frente-à-frente o que há de novo, representado por todas as inovações socráticas seu novo vocabulário e até o seu método, e o caráter conservador dos sofistas, de um lado uma nova expressão filosófica que deslocou da *phýsis* toda a perspectiva ontológica e propõe em sua ascense uma retomada de outras concepções filosóficas, por exemplo Pitágoras conforme assinala Cornford sobre o *Mênon*: “O pitagorismo sugeriu a Platão a doutrina da Reminiscência, por ele anunciada como solução para o problema do conhecimento”(CORNFORN, 2001, p.63 ). Parmênides e do outro

lado uma sofística que se entende herdeira da tradição poética, se configuraria numa tradição ainda mimética do conhecimento.

Guthrie (1995) observa que os sofistas e por sua vez Górgias, que teria sido discípulo de Empédocles, assumem a condição de continuidade da tradição poética e até filosófica. “SO. Queres pois que eu te respondas à maneira de Górgias, por onde possas seguir melhor? MEN. Quero, como não? SO. Não é verdade que falas de certas emanações dos seres segundo a **teoria de Empédocles [grifo nosso]**? MEN. Certamente.”(PLATÃO, 2001, p.37 ). Tal análise se pautava na compreensão do termo *sóphos* e *sophistes* que já estariam presentes em textos anteriores<sup>36</sup> e representaria uma sutil dissociação ao longo do tempo, à medida que o termo *sophistes* foi ganhando características estritamente diferenciadas das aplicações anteriores e que seriam imortalizadas nas obras platônicas. Percebemos claramente que esta associação entre *sóphos* e *sophistes* não se encontra mais presente no período socrático, conforme já observamos seja na obra de Aristófanes ou nas páginas do *diálogo* supracitado, temos pois um sentido que tornara-se por vezes pejorativo como observa Guthrie(1995).

“SO. Sabes sem dúvida, também tu que esses são os que os homens chamam sofistas.

AN. Por Hércules, Sócrates, não blasfeme! Que nenhum dos meus, quer amigos íntimos, quer conhecidos, quer concidadãos, quer estrangeiro, seja acometido de loucura tal que vá para junto desses e <assim> se deixe cobrir de ignomínias, uma vez que eles são uma manifesta ignomínia e uma ruína para os que os frequentam. (PLATÃO, 2001, p.81)<sup>37</sup>

O que percebemos, é que da mesma forma que os poetas utilizavam a memória (Mnemosýne) para imortalizar os elementos tradicionais, os *sophistes* faziam uso de sua *tékhnē* para persuadir multidões, vencer batalhas públicas, ou ainda lançar à análise questões como “o que é a *areté*?”. Jaeger (1995) analisa que em termos de continuidade e ruptura do processo educacional os sofistas representavam um avanço significativo, mas isso não desfaz ainda os laços com o conservadorismo e aponta como elementos principais para esse advento que o processo de educação sofística visava uma formação do espírito, espírito esse que poderia ser entendido como o “órgão através do qual o homem apreende o mundo das coisas e se refere a ele”(Ibid., p.342). Outro destaque observado pelo autor

<sup>36</sup> Como em Píndaro, e em “Os trabalhos e os dias” de Hesíodo. Cf. JAEGER, 1995.

<sup>37</sup> “SO. *Oistha dépou kai su hoti houtoi eisin hous hoi anthrôpoi kalousi sophistas.*

AN. *Hêrakteis, euphêmei, ô Sókrates. mêdena tôn g' emôn mête oikeiôn mête philôn, mête aston mête xenon, toiauté mania laboi, hôste para toutous elthonta lôbêthênai, epei houtoi ge phanera esti lôbê te kai diaphthora tôn sungnomenôn.*”(PLATÃO, 2001, p.80).

pode ser percebido na forma de educação sofisticada que teria um “currículo duplo” e seria formado portanto de um ensinamento das *tékhnai* sofisticadas e da *areté*, esse segundo elemento da formação sofisticada Górgias, segundo Mênon, não assume visto que o mesmo seria apenas o mestre da retórica<sup>38</sup>, e nesse processo formativo, se liga ao passado.

A possibilidade de ensino da *areté* de certo modo já se encontraria na poesia grega, especificamente nos últimos representantes dessa tradição, assim sendo os sofistas seriam herdeiros e teriam sido intérpretes fiéis desse legado que em suas últimas expressões teriam mesmo se confundido com a poesia, essa herança talvez se configure como o elo entre a poesia e a filosofia no desenvolvimento da “ciência” grega pois os sofistas não apenas trataram de utilizar elementos da mitologia, como os heróis épicos e trágicos (muito anteriores aos sofistas) serviriam de forma utilitarista para as suas exposições ou discussões, no *Mênon* no passo 95d (PLATÃO, 2001, p.95). Sócrates remete-se à *Teógnis* para contrapor a tese de Mênon no que diz respeito ao ensinamento da *areté* posto que o mesmo afirmara ser Górgias apenas *didaskaloi* da retórica. Esse expediente socrático corrobora a tese da continuidade entre a poesia e a sofisticada retórica especificamente no tocante ao relativismo do conhecimento, pois se ao tempo que afirma ser possível ensinar a *areté* pelos bons, nega ao dizer que tal possibilidade não se daria por hereditariedade.

SO. Mas sabes que não somente a ti e aos outros políticos isso parece ora ser coisa que se ensina ora não ser, mas também o poeta Teógnis, sabes que diz as mesmas coisas?

MEN. Em quais versos?

SO. Nas suas elegias, onde diz: *Bebe e come junto com aqueles e agrada aqueles cujo poder é grande, pois dos mesmos aprenderás coisas boas, mas se te mesclares aos maus, perderás até o bom senso que tens. Sabes que nestes versos ele fala da virtude como sendo coisa que se ensina?*

MEN. É evidente sim.

SO. E, em outros versos, mudando um pouco de perspectiva diz ele mais ou menos: *Se o pensamento fosse algo que pudesse ser produzido e implantado no homem, numerosos e imensos salários conseguiriam aqueles capazes de fazer isso, e jamais um filho de bom pai se tornaria mau se obedecesse a sábias palavras. Mas, ensinando, jamais farás um homem mau<tornar-se>bom.*

Compreendes que ele, retornando sobre as mesmas coisas, se contradiz a si mesmo? (*Ibid.*, p.95)

É a herança da poesia adotada pela sofisticada que apresenta uma continuidade em alguns aspectos metodológicos. Isto nos leva ao problema da posição dos sofistas na história da filosofia e da ciência gregas. “É fato notável e

<sup>38</sup> Cf. PLATÃO, op.cit, p.93

curioso que tradicionalmente se tenha aceitado como evidente que a sofística constituía um membro orgânico do desenvolvimento filosófico, como fazem a história da filosofia grega” ( JAEGER, 1995, p. 343.). O ensinamento da sofística traz consigo a marca indelével da poesia e ao fazer uso desta forma de conhecimento com o sentido prático faz das imagens ali representadas em moedas de troca que serviram para reforçar suas intenções de persuadir e tornar hábeis os que são por ela ensinados. Não há o interesse por parte da sofística como é feita pela filosofia socrática a busca da ascese epistemológica, os usos e interesses sofísticos são práticos residem e se efetivam na *pólis* democrática que por sua constituição privilegia tal *tékhne*, desse modo sofística e filosofia compõem dois modelos de conhecimento em que as implicações não estão no mesmo patamar, apesar de especificamente no *Mênnon* partirem de interesses comuns, as problemáticas que surgem de questões éticas divergem muito mais no campo epistemológico e sobretudo no campo ontológico.

O advento do pensamento platônico exposto no *Mênnon* é a melhor expressão dessa dicotomia entre a retórica sofística e a filosofia, ao ponto de afirmarmos que a retórica mantém ainda o modelo *mimético* advindo da poesia, visto que seus ensinamentos estabelecem relações estruturais com tal forma de conhecimento enquanto a filosofia platônica exige uma nova base para as construções lógicas na busca (*zétesis*) do conhecimento. A distinção entre o ensinamento *mimético* dos sofistas e a *dialética* platônica abrem um hiato cada vez mais aparente entre estas duas formas de conhecimento, por um lado a inerência do método sofístico no contexto grego tem características utilitaristas enquanto o *eros* filosófico se desprende dessa necessidade reprodutiva do ensinamento para uma busca (*zétesis*) assistida, dialogada em parcerias que visem a contemplação no sentido gnosiológico do que as coisas são (*eidé*).

Ao se instaurar o debate, Sócrates demonstra a intenção de ultrapassar o conhecimento opiniático da sofística e desse modo atingir o que é (*eidos*), essa parece ser desde o passo 73b ( PLATÃO, 2001, p.27). A principal diferença entre a retórica sofística e a dialética filosófica. Quando há a recorrência, e depois o abandono, do discurso de Górgias<sup>39</sup> tal expediente é utilizado para mostrar a falibilidade do discurso do sofista no que diz respeito ao que o mesmo havia

---

<sup>39</sup> Respectivamente 71c “MEN. Mas como não te encontrastes com Górgias quando ele esteve aqui?” e 71d “Deixemos pois Górgias em paz, já que afinal está ausente. Mas tu mesmo, Mênnon, pelos deuses!, que coisa afirmas ser a virtude?”. (PLATÃO, *ibid.* , p. 21)

ensinado a Mênon, visto que este representara a média dos jovens que ingressavam na *Academia platônica*.

A observação desta relação entre as *sophías* (ou *tékhnai*), de um lado a sofística e do outro a filosófica configuram diversos pequenos embates no *diálogo*, sintetizando por sua vez esse anseio do filósofo em demonstrar a inconsistência desse outro discurso que por notoriedade ganhara um estatuto de verdadeiro, é a opiniática sofística que assume um espaço filosófico e nesse ínterim podemos verificar como observa Augusto (1997, p. 3) acerca da passagem 70c.

Mênon, que acostumou-se com Górgias a responder sem medo e elegantemente, "tal como convém àqueles que sabem" (...), é, aqui, um *eikós* de Górgias, isto é, ele apenas tem uma certa "aparência do saber" que, se for vista com agudeza, terminará por nos mostrar que o sofista, ao acreditar que ensina seus discípulos a responder sem medo (*afobo*) e elegantemente (*megaloprepon*), não faz mais do que um grosseiro desenho onde se confunde *andreía* com *aphobía* e *megaloprépeia* com *retórica*.

Aqui, as relações entre a privação socrática da visão de *sophía* e de memória da *areté*, começam a ser explicitadas pelo *eikós* de Górgias – o seu saber, a sua *sophía* –, e aquilo que ele produz, isto é, a capacidade de responder sem medo e elegantemente; e a *zétesis* socrática e aquilo que ela deverá produzir, o eidos da *areté*. Logo, o que é vital para a *retenção* do que Sócrates pergunta é a compreensão da relação entre *sophía* e *areté*.

Os efeitos advindos da não preocupação com o *eidos* que a retórica, ou ainda a preparação sofística, fazem os seus ensinados possuírem um pseudo conhecimento, o que implica numa danosa influência, sobretudo pela confusão que a mesma provocaria, tal afirmação corroboraria a insistente recorrência de Mênon à questão que abre o *diálogo* não se deixando encaminhar, a não aceitação da *zétesis* socrática, o que estaria mesmo em jogo é a disputa do que se poderia e como poderia se conhecer. Como Sócrates está propondo no *Mênon* algo diferenciado, a saber, a superação da *aporia* acerca do conhecimento da *areté* e a possibilidade de reconhecimento de algo que supostamente não se conheceria.

O método sofístico pode ser caracterizado pela habilidade no falar, mais especificamente com Górgias, Guthrie (1995) observa que tal característica se evidencia seja na forma de instruções à pequenos grupos, conferências, exposições, que poderiam se dar na forma de questões que desafiarão seus interlocutores a fim de tratarem as questões éticas, como no *Mênon*, mesmo que o sofista lá não esteja acredita-se que o mesmo estaria bem representado por seu discípulo. O tratamento dessas questões poderiam até apresentar uma finalidade terapêutica, o *pharmákon sofístico*, que difere ontologicamente do *pharmákon*

socrático, o poder dessa palavra quando persuade libertaria o indivíduo da responsabilidade de suas ações como ocorrera com Helena.

No Elogio de Helena, Górgias defende exatamente algumas das teses que serão contrapostas no *Mênnon*, Helena é vítima do lógos que envenena, da mesma forma como Mênnon acredita ser envenenado por Sócrates. Há a evidenciação desse hiato entre as duas formas de lidar com a palavra que vemos no *Mênnon*, se Sócrates se traveste de sofista e entorpece Mênnon, esse por sua vez estaria libertado de toda e qualquer responsabilidade a partir daquele momento.

Em efeito, a palavra que persuade a alma obriga necessariamente a esta alma, que está persuadida, a obedecer seus mandatos e a aprovar seus atos. Portanto, o que infunde uma persuasão enquanto priva da liberdade, obra injustamente, pois quem é persuadida, enquanto é privada da liberdade pela palavra, só por erro pode ser censurada. (GÓRGIAS, 2007, p.17)

Graças às suas relações que manteve com Górgias que Mênnon teria adquirido a técnica de responder impetuosamente e provocar na plateia os questionamentos necessários à persuasão. Esse método é a forma que o “discípulo da sofística” encontrara de iniciar suas conversações, ou seja, a *askésis* sofística configurava-se pelo exercício retórico, e essa exposição de questões faz com que ambas *tékhnai* (sofística e filosofia) tenham pontos de partida comuns, porém métodos e finalidades diferenciadas. O que o sofista deseja é o ensino da retórica, pois é o *elenkós* que permitiria que o mesmo obtivesse êxito em seu intento de vencer pela persuasão, e fazendo isto junto aos jovens atenienses ou larissos e no futuro poderia conseguir novos adeptos.

O *didaskaloi* necessita daqueles que possam ouvir de forma passiva seus ensinamentos o que justificaria até o não aprofundamento conceitual e sim a transmissão dessa *tékhnē* retórica que seria considerada a arte do discurso propriamente. O *lógos* é tratado como um elemento útil à persuasão, e nessa relação Mênnon ao lançar a questão inicial tentaria trazer Sócrates para o terreno da sofística apto aos interesses deliberadamente persuasivos, conforme podemos observar no *Górgias*:

Sócrates — Então, por que não dás o nome de retórica às outras artes, se todas elas se ocupam com discursos, e chamas à retórica arte dos discursos?

Górgias — É porque nas outras artes, Sócrates, todo o conhecimento, por assim dizer, diz respeito a trabalhos manuais ou a práticas do mesmo tipo, ao passo que a retórica nada tem que ver com a atividade das mãos, sendo alcançados por meio de discursos todos os seus atos e realizações. E por isso que eu considero a retórica arte do discurso, e com razão, segundo penso. (PLATÃO, 2007, p.9)

O *elenkós* socrático ao contrário da retórica sofística é baseado no *érgon* do filósofo e tem em si o interesse de não ensinar através de doutrinas pré-estabelecidas mas sim da sua ação enquanto *psicagogo*, não existindo assim a tenaz afirmação de que o conhecimento possa ser possuído como desejara os sofistas, mas uma negação daquilo que se acreditara possuir, através da dialética que possibilita a *anámnese* investiga-se na própria *psyché* os seus limites. Tal método consistiria em indagar e fazer com que seus interlocutores, e no *diálogo* tal figura é representada por Mênon, possam, respondendo a uma série de perguntas, chegar a evidenciar as premissas da tese a ser exposta.

O interesse nesse método é o de separar daquilo que se busca as confusões advindas do ensinamento recebido da sofística que faria com que os “ensinados” acreditassem possuir um poder divinizante que os habilitaria a tudo responder, esse poder sobre-humano não é coerente com o desejo humanizado da filosofia socrática, visto que o limitador da *anámnese* e também do conhecimento humano é a *psyché*.

A contradição visada no *elenkós* propicia a *ascese* dialética, e não finda a *zétesis*, deste modo afirmamos que a *anámnese* não é *elenkós*, mas um processo que é posterior a este, visto que o interesse principal desse instante de refutação diferentemente do que propunham os sofistas, que visavam a refutação pela refutação, é a colocação do interlocutor em *aporia*.

As teses que vão sendo avaliadas e abandonadas no *Mênon* advém da retórica, principalmente atribuídas a Górgias, propugnam a assunção da tese filosófica da necessidade da busca do *eidos*, não está sendo visado apenas o embate, mas a possibilidade de construção lógica, o que se está visando com o *elenkós* é exatamente a saída para o que propunha a sofística, a *erística*, o embate entre Sócrates e Górgias (representado por Mênon) pode ser percebido sobre essa ótica da relação entre a disputa erística e a *anámnese*.

A crítica apresentada no *Mênon* à teoria de Górgias se assevera quando se trata dos interesses diferenciados da sofística e da filosofia na busca pela episteme. Se temos no *Mênon* deliberadamente uma substituição do objeto da busca na discussão, isto se dá porque o filósofo está interessado em algo diferente do sofista, a saber, o *eros* filosófico visa o que é (*eidos*), e assim sendo, não poderia fixar-se na doxa mas em algo que está além da multiplicidade disforme que Mênon tenta lhe apresentar. Mas por que o aprendiz de Górgias tenta responder às indagações de



Sócrates com respostas que não dão conta da unidade?

A resposta estaria nos ensinamentos recebidos pelo didaskaloi e por isso cabe-nos avaliar o que a *anámnesis* proposta por Sócrates está a contrapor a esse intento do relativismo moral e epistemológico. Se a *anámnesis* não é conhecimento da doxa e visa o ser (eidos), de certo modo verificamos que Platão está interessado em responder aos supostos anseios filosóficos apresentados por Górgias, nos quais estariam representados a teoria por Sócrates reproduzida dos *poros empedocleano* e a argumentação anti-parmenídica do “não-ser”.

Guthrie (1995) observa que nesta relação entre o pensamento de Górgias e sua crítica à lógica eleática surgem três princípios que são defendidos pelo sofista e que impediriam qualquer construção que vise o *eidos* conforme desejaria Sócrates em sua discussão com Mênon. “Ele se propunha a provar três coisas (a) que nada existe, (b) que mesmo que existisse, é incompreensível ao homem, (c) que, mesmo que fosse compreensível a alguém, não é comunicável a qualquer outro.” (GUTHRIE, 1995, p. 182).

Há por parte de Sócrates no *Mênon* algumas objeções que podem ser observadas para cada um destes argumentos. Para a primeira argumentação na qual Górgias afirma nada existir. Há uma referência à questão da multiplicidade e da unidade, visto que segundo o mesmo o “não-ser” teria o mesmo estatuto que o “ser”, o que em termos parmenídicos inviabilizaria qualquer possibilidade de existência e portanto não haveria a possibilidade de existência do “um” levando a multiplicidade de definições proposta por Mênon, o enxame da *areté*<sup>40</sup>, por sua vez no *Mênon* impediria a *zétesis*. O que Sócrates propõe como resposta a tal argumentação é a assunção do caráter único de todas as coisas, o *eidos*, tal refutação não somente resguarda a possibilidade da lógica no discurso como também a própria *anámnesis*<sup>41</sup>.

SO. (...) a propósito dessa imagem, essa sobre o enxame, se, perguntando eu, sobre o **ser da abelha** [Grifo nosso], o que ele é dissesse que elas são muitas e assumem toda a variedade de formas, o que me responderia se te perguntasse: “dizes serem elas muitas e de toda a variedade de formas e diferentes uma das outras quanto a serem abelhas? Ou quanto a isso elas não diferem nada, mas sim quanto à beleza, ou ao tamanho, ou quanto à qualquer outra coisa desse tipo? Dize: que responderia sendo interrogado assim?

MEN. Eu, de minha parte, diria que, quanto a serem abelhas, não diferem em nada.<sup>42</sup> (PLATÃO, op. cit., p. 23)

<sup>40</sup> Cf. PLATÃO, 2001, p. 23

<sup>41</sup> “SO. ... *to gar zêtein ara kai to manthanein anamnêsis holon estin.*” (Ibid, p.53)

<sup>42</sup> “SO. *Pollêi ge tini eutuchiaí eoika kechrêsthai, ô Menôn, ei mian zêtôn aretên smênos ti anêurêka*

A segunda objeção pode ser realizada com o própria mostração da *anámnesis*, a saber, a escolha do Escravo demonstra não existir critérios extensos para a *zétesis filosófica* da *episteme*, se houver por parte de quem quer que seja o desejo de conhecer, basta que se ponha a investigar de maneira incessante, a fim de que se possa através do *elenkós* afastar-se de seus pré-julgamentos e avalie passo-a-passo, sem que deixe de lado nenhum aspecto do objeto a ser investigado. É a dialética que permite que não sejamos preguiçosos e que invistamos com todo o interesse de nossa *psyché* visando o que lhe é próprio a aquisição do *eidós*.

O cerne do argumento está em demonstrar que se nos é possível pensar algo que é *não-existente* seria por sua vez impossível distingui-lo do real, e assim sendo real e irreal se confundiriam, o que levaria a conclusão de que “se alguma coisa existe, ela não pode ser conhecida ou ensinada pelo homem”(GUTHRIE, 1995, p.186.). Mas se a todos é possível buscar, a *mathésis* por sua vez é também facultada a todos, e assim sendo no *Mênon* tal argumento encontra refutação, e mais uma vez é a *anámnesis* que se configura como objeção aos interesses sofisticos, pois a *episteme* não é enxertada no indivíduo como *didaskhein*.

SO. E ele terá ciência, sem que ninguém lhe tenha ensinado, mas sim interrogado, recuperando ele mesmo, de si mesmo, a ciência, não é?

MEN. Sim.

SO. Mas, recuperar alguém a ciência, ele mesmo em si mesmo, não é rememorar?

MEN. Perfeitamente. (PLATÃO, 2001, p. 67)

O terceiro argumento diz respeito exatamente ao problema do que pode ser falado, tem como base de ataque a similitude entre o *lógos* e a realidade, segundo tal análise ambos não são da mesma natureza e por isso não há possibilidade de se dizer nada acerca da existência.

Górgias distingue a percepção da realidade através dos sentidos do que o *lógos* representa em forma de linguagem. Tal hiato seria intransponível, vemos portanto uma similaridade entre esta objeção e os argumentos platônicos no *Mênon*. De fato em ambos os pensadores o que pode ser dito não é da mesma instância que o que pode ser observado pelas sensações. O que distancia as duas posturas é a consequência desta assunção, se na sofisticada teríamos o encerramento da jornada,

---

*aretôn para soi keimenon. atar, ô Menôn, kata tautên tèn eikona tèn peri ta smênê, ei mou eromenou melittês peri ousias hoti pot' estin, pollas kai pantodapas eleges autas einai, ti an apekrinô moi, ei se êromên: "ara toutôi phêis pollas kai pantodapas einai kai diapherousas allêlôn, tôi melittas einai; ê toutôi men ouden diapherousin, allôî de tôi, hoion ê kallei ê megethei ê allôî tôi tôn toioutôn;" eipe, ti an apekrinô houtôs erôtêtheis;*

MEN. *Tout' egôge, hoti ouden diapherousin, hêi melittai eisin, hê hetera tês heteras.*" (Ibid., p. 22)

visto que se é impossível dizer o que se percebe nada poderia ser comunicável por sua vez também aprendido, não havendo assim o que se descobrir. Na relação entre os dialogadores há uma percepção diferenciada de cada um pois quem ouve não tem as mesmas impressões nem os mesmos raciocínio de quem fala, o que, por sua vez justificaria o método sofisticado do *ensinamento mimético*.

Por outro lado, temos uma postura diferenciada no que concerne ao método filosófico, pois a assunção de que linguagem e realidade sensível são de natureza diversas abre a porta para a *zétesis* filosófica, visto que é necessário transpor a barreira entre o sensível e o inteligível, mesmo sem abandonar a realidade sensível, é neste sentido que a *anámnese* ganha muito mais força como um argumento contra as pretensões sofisticadas da *mimésis* no que concerne ao conhecimento.

É possível sim buscar o que aparentemente não se sabe, transpor esse limite é encontrar-se puramente com o *lógos*, e somente nesse campo pode-se progredir. Desta forma afirmamos que o erro de Górgias exposto por Platão se instaura quando se desiste da senda do conhecimento ao perceber que a linguagem é, em certo modo, distante da realidade sensível. É preciso pôr-se à caminho num exercício dialético em que se desperta na *psyché*, através do *lógos*, e mesmo que se baseie na realidade sensível como quando Sócrates faz ver na areia o problema da diagonal do quadrado a ser investigado, paulatinamente abandona-se tal expediente que é necessário pois a dialética socrática não despreza o sensível, mas o encaminha, ou ainda caminha junto, visando o inteligível, o *eidos*.

### **3.2 COMO SE DÁ A AQUISIÇÃO DA ARETÉ ?**

A pergunta inicial proposta por *Mênon* busca saber se a *areté* é ensinada, adquirida pelo exercício, aprendida, se provém da natureza ou ainda de alguma outra forma. A questão parece dar a Sócrates uma possibilidade ampla de resposta, pois se o mesmo desejasse poderia responder aos modos sofisticados, ou ainda defender apenas uma das formas de apreensão da *areté* e estabelecer um discurso apologético sobre a mesma e, desta forma, já na colocação da questão verificamos o interesse erístico<sup>43</sup> de *Mênon*.

<sup>43</sup> O termo “*erística*” é derivado do substantivo *eris* que significa “luta”, “disputa”, “controvérsia”. Platão usaria esse termo para indicar o tipo de debate ou disputa verbal no qual o objetivo primordial dos participantes é obter a vitória na argumentação e, para isso, utilizam-se de qualquer recurso,

MEN. Podes dizer-me, ó Sócrates: a virtude é coisa que se ensina? Ou não é coisa que se ensina mas que se adquire pelo exercício? Ou nem coisa que se adquire pelo exercício nem coisa que se aprende, mas algo que advém aos homens por natureza ou por alguma outra maneira? (PLATÃO,2001, p. 19)<sup>44</sup>

É esta apresentação que Platão nos faz ver no *Mênon*, diferentemente de outras obras nas quais não há uma introdução característica<sup>45</sup>, como no *Fédon*, nem recorrência a discussões anteriores de forma explícita, como no *Sofista*. O que interessa no diálogo em questão é a articulação de um problema que servirá de esteio para toda a discussão. A busca (*zétesis*) de uma definição da areté como a que se tenta no *Mênon* é uma característica presente nos diálogos socráticos e isso não traria nada de diferenciado para a constituição do mesmo, mas alguns outros elementos parecem mesmo fazer deste, um texto diferenciado.

Observamos que à medida que a discussão vai progredindo há uma paulatina alteração do foco da questão inicial, exposta no trecho supracitado, em detrimento de uma busca (*zétesis*) pelo *eidós*. “SO. (...) Mas tu mesmo, Mênon, pelos deuses!, que coisa afirmas ser a virtude?” (PLATÃO, 2001, p. 21) .

Percebe-se uma inovação propriamente platônica, contudo a tentativa de ultrapassar a *aporia* sobre a definição da *areté*<sup>46</sup> e a introdução de uma nova e fundamental *aporia*<sup>47</sup>, no decurso do mesmo. Caracterizam-se como elementos que vão além do discurso característico socrático dando contornos propriamente

---

mesmo o uso de argumentos falaciosos. Portanto, com esse termo, Platão quer indicar que a *erística* não é uma técnica, mas um tipo de disputa na qual o objetivo, das pessoas que se envolvem nela, é apenas vencer, independentemente dos métodos empregados para isso. (KERFERD apud RIBEIRO, 2008, p. 102). E, desse modo, em contraposição à proposta de Mênon a dialética socrática exige a *philia*, os lógos dos que se dispõem voluntariamente a reconhecer e aprender o objeto da *zétesis* de forma cooperativa, não é suficiente que um destes seja um sóphos *alethés* entretanto solicita-se ambos reconheçam o que está a se questionar. Não cabendo portanto nessa segunda forma de busca o interesse pela disputa, os *lógoi* não estão numa luta mas num encaminhamento lógico, no sentido da *psicagogia* socrática.

<sup>44</sup> “MEN Echeis moi eipein, ô Sôkrates, ara didakton hê areté; é ou didakton all' askêton; é oute askêton oute mathêton, alla phusei paragignetai tois anthrôpois é allôi tini tropôî;” (PLATÃO,2001, p. 18)

<sup>45</sup> Embora o *Mênon* apresente tais caracteres alguns comentadores tentam visualizar o mesmo como sendo uma continuidade de outros dois diálogos, o *Górgias* e o *Protágoras*.

<sup>46</sup> A *aporia* que Mênon assume se encontrar está em 80a (*Ibid.*, p. 47.) e este momento que faz parte do processo de afastamento das definições pretéritas que se não deixadas de lado não possibilitarão a ascense filosófica, tal trecho também é deveras significativo pois dá a Mênon a percepção parcial das falhas do método sofístico e permite o também, mesmo que o discípulo da sofística assinale que a língua de Sócrates é comparável a uma raia elétrica e cause um entorpecimento. Temos neste trecho a assunção desse estado aporético essencial para a mostraçãõ anamnética que se dará posteriormente com o escravo, e desse modo poderá haver a superaçãõ dessa condiçãõ em que o mesmo se encontra.

<sup>47</sup> Cf. IGLÉSIAS, Maura. *Apresentaçãõ do Diálogo*. In: *Ibid.*, p. 11.

platônicos aos problemas discutidos<sup>48</sup> ainda que não estejam presentes elementos como os expostos na teoria das *Formas*. Quando no *Mênon* há a inversão socrática e temos o questionamento do que é a *areté*, o termo *eidos* é utilizado o num sentido que depois será consolidado em *diálogos* posteriores. O que nos leva a observar que as problemáticas relativas ao conhecimento aqui esboçadas serão trabalhadas de maneira diferenciada nestes outros *diálogos*, como ocorre com a *anámnese*<sup>49</sup> que é mostrada em 82b-85b (*Ibid.*, p. 53-63.). Dada tais implicações observa-se que as discussões expostas são essenciais para a compreensão do *Mênon*.

Percebemos que já na questão inicial alguns dos elementos que se relacionam com o conhecimento serão lançados, mesmo que não aprofundados ainda, visto que tal pergunta será rapidamente invertida por Sócrates, mas não ignorada. Já em 71b (*Ibid.*, p. 21.) Sócrates ao ouvir a questão assume ironicamente a sua impossibilidade de responder à maneira que Mênon propõe a questão visando a recolocação da problemática, alterando dessa maneira não somente a pergunta em si mas toda a busca (*zétesis*).

À medida que o mesmo tenta mostrar a Mênon a inconsistência de sua problematização e as falhas de sua argumentação, ainda que o discípulo do sofista não a deixe de lado por quase todo o *diálogo*<sup>50</sup>, recorrendo a mesma em outros

<sup>48</sup> A classificação dos *diálogos* que poderia não ser encarada como problemática, vai se tornando complexa, pois verificamos que nos dá a percepção de que talvez no *Mênon* não houvesse por parte de Platão ainda a utilização rigorosa dos termos, esse uso de *fato* pode não ocorrer, por uma questão de método do autor, que se preocuparia muito mais em propor uma reflexão do que o interesse nosso em buscar as minúcias em seus textos, ou em outro sentido uma imprecisão própria dessa linguagem platônica que por ser tão original ainda estaria se burilando quando da construção do *diálogo*.

<sup>49</sup> A abordagem da *anámnese* tratada no *Mênon* e no *Fédon*, tem sentidos diferenciados, o sentido da *anámnese* no *Mênon* será trabalhado no próximo capítulo.

<sup>50</sup> As divisões feitas por comentadores do *Mênon* seguem basicamente três partes, pautando-se nos movimentos principais do diálogo, o que parece ser comum a grande parte destas é o fato da *anámnese* configurar a parte nevrál do mesmo. Assim sendo observemos a seguinte estrutura segundo a análise de Goldschmidt (2002): 1. Imagem, em que a questão é o que é a *areté*, em que as três hipóteses conduzem à primeira aporia, necessitando para tanto que se lance mão do artifício da aporia em que Mênon se encontrara enredado e da saída a partir da *anámnese*, 70 a – 80e. 2. Definição O encaminhamento da questão, portanto, leva agora Sócrates a demonstrar se a *areté* é ou não ciência, e desse modo “é preciso um argumento indutivo para descobrir que a inteligência é o único Bem. Parece-se ter optado, portanto, pela retirada de toda a ambigüidade da noção que define a *areté* pela inteligência.”, 81 a – 89c. 3. Essência e aporia final pela impossibilidade de definir o que é a *areté*, a opção socrática recai sobre uma possibilidade de um outro método que possa por hipótese aproximar do que a coisa é, bem como lançar a aporia do final do diálogo, valendo-se ao término do *diálogo* da possibilidade de verificar se as hipóteses eram válidas, 89 d – 100c. O nosso intento é o de analisar as passagens em que há a ocorrência da *anámnese* sem contudo deixar de lado o plano do diálogo. Nesse sentido não nos deteremos na análise destas divisões, metodologicamente optamos por trabalhar as problemáticas inerentes à questão central da dissertação, a saber, o que é *anámnese* e desse modo as problemáticas relativas a cada parte do diálogo serão tratadas dando uma ênfase à nossa busca pelo sentido da *anámnese* no Mênon.

momentos da discussão. Faz-se necessário compreender que a proposição platônica no *Mênon*, segundo a nossa asserção, na verdade é uma colocação de diversas posições relativas ao conhecimento presentes na época, e dessa forma interpretá-la como uma avaliação de posturas comuns a fim de avaliar a validade das mesmas esvaziando-as.

Em grande parte do *diálogo* verifica-se uma tentativa de desqualificação da sofística como forma válida de argumentação no que diz respeito à *areté* e em última instância, à epistemologia. Desse modo, seriam listadas como uma estratégia para permitir o prosseguimento da investigação de forma a evitar as armadilhas da *erística*. Sócrates no decorrer do *diálogo* avalia tais posturas, observemos pois que posições são estas, visto que só será possível a *anámnese* se instaurar como efetivo caminho para o conhecimento, se as posturas não se configurarem como tal. As questões que interessam à análise em curso são as seguintes:

a) A *areté* é ensinável, isto é: coisa que se ensina?

O termo ensinável traduzido a partir do termo *didakton*, deriva do verbo *didaskein* e significa ensinar, instruir, aprender, o que está em jogo é uma relação entre o mestre “sofista”<sup>51</sup> que ensina e Mênon (o ensinado)<sup>52</sup>. Esta relação estabelece uma condição de necessidade entre quem transmite e quem é receptor do conhecimento, sem a aparente exigência de um desenvolvimento comum, como o que é solicitado por Platão e percebido por Mênon no que diz respeito ao aprendizado ou ainda um aprofundamento por parte de quem é passivo no conhecimento.

Este verbo (*didaskein*) faz referência ao processo educativo e pondo dessa forma a questão sob o ponto de vista do mestre (*didáskalos*) em oposição ao verbo *manthanein* (aprender). A tradução elaborada por Suzanne (2007) propõe uma distinção bem clara entre o aprender (*mathésis*), e as palavras da mesma família como *mathéton*, *mathénai*, e o ensinar (*didaskein*), bem como todas as palavras derivadas do verbo como *didakton*, *didaskaloi*. Neste último sentido conforme sua

---

<sup>51</sup> No *Mênon* dois sofistas são tratados com destaque, a saber, Górgias que Mênon assume ser seu mestre e Protágoras. Ambos tem o papel de contraposição dos argumentos filosóficos, sendo mestres da sofística são importantes para a transposição dos níveis do conhecimento, e sobretudo da relação entre o que se ensina e se aprende.

<sup>52</sup> Cf. Guthrie (1995). Para a compreensão dessa relação acerca do ensino dos Sofistas na Grécia Antiga.

análise, mais que tudo exige-se da figura do mestre ou professor, as ferramentas necessárias para fazer com que quem esteja sendo ensinado possa encontrar as formas derivadas necessárias a este ensinamento.

É no processo de ensinamento e aprendizado que estará residindo inicialmente a distinção entre sofística e filosofia que esteia a nossa análise. Compreende-se que o recurso utilizado por Mênon para estabelecer o que pode ser ensinado é pouco eficaz, pois a sua tentativa de propor a discussão nos moldes dos seus “mestres ensinadores” não encontra em Sócrates a reverberação necessária, o que põe em xeque o ensinamento destes *didaskaloi*.

b) A *areté* é algo que se adquire pelo exercício (*asketon*)?

Poderíamos traduzir *asketon* por cultivado pelo exercício, por treino, prática, pois o termo deriva do verbo *askein* (*asko*), que significa treinar, praticar, adestrar, exercitar<sup>53</sup>, desta forma designa particularmente os exercícios ginásticos realizados em geral pelos atletas, derivando daí o termo ascese<sup>54</sup> (*asketes*). Ao relacionarmos tal termo com a *areté*, que é a problemática central do *diálogo*, observamos que a mesma liga-se à prática de vida, gênero de vida dos indivíduos, que através desses modos e desses treinamentos conseguiriam adquirir a *areté*. A *areté* seria alcançada por dois caminhos, pelo caminho da obtenção puramente intelectual e assim teríamos as possibilidades avaliadas no *diálogo*, seja pelo *didakton* (ensinamento); ou pelo *mathéton* (aprendizado); ou ainda, pela via (prática) do exercício (*asketon*) como é proposto na questão inicial. O “modo de vida” seria fonte de aquisição da *areté*? Esse é o questionamento estabelecido por Mênon.

Observamos que a estrutura da questão inicial põe a problemática da relação entre conhecimento teórico e prático e se aclara o vínculo entre a ética e a epistemologia, à prática política<sup>55</sup> que poderia justificar tal interesse de Mênon. A *askésis* poderia vincular-se a *areté* mas o que nos mostra o *diálogo* é que esta relação se torna improvável à medida que percebe-se que buscando dialogicamente o que é a *areté* e havendo alguém que a ensine não seria através da prática que esta seria adquirida. Tal refutação só seria possível graças à mudança proposta por

<sup>53</sup> Cf. Jaeger, 1995, p.286

<sup>54</sup> É necessária a ressalva de que o termo propõe o sentido de ascese enquanto exercício, não confundir com o sentido platônico de ascese dialógica, processo através do qual pelo *lógos* é possível sair das sensações utilizando o método dialético e chegar a *noésis*.

<sup>55</sup> O universo político é o universo das ações práticas, dos objetos sensíveis, das opiniões.

Sócrates, pois no método sofístico de ensino principalmente com Protágoras pudesse ser transmitido ou adquirido através de práticas que mesclam o ensino da retórica e o conhecimento da tradição poética.

Na parte final do *diálogo*<sup>56</sup> encontramos elementos que corroboram a tese de que a *askésis* não pode ser considerada forma de aquisição, pois, se há mestres da *areté* como propugnam os sofistas, tais conhecimentos seriam passíveis de transmissão de pai para filho e analogamente teríamos uma possibilidade de através da *askésis* os jovens (filhos) adquirirem-na. Tal possibilidade de aquisição faria da mesma algo particular e impossível de ser transposta ao plano inteligível, situando-se apenas no plano da *doxa*, assim como em 73a-b (PLATÃO, 2001, p.25-27).

À medida que o *diálogo* se desenvolve, Sócrates tenta demonstrar de que forma o conhecimento intelectual se sobrepõe ao empírico, sem abandonar a realidade prática e política, visto que a *doxa* não capta o que realmente importa, o que a coisa é (*eidos*) esvaziando o sentido de que a *askésis* leva a aquisição da *areté* e desse modo demonstrando que a mesma estaria em um plano diverso, bem como responderia nesta parte final o questionamento que se estabeleceu sobre a possibilidade de se adquirir pela observação, a *areté*.<sup>57</sup>

### c) A *areté* advém da natureza (*phýsis*)?

Por natureza (*phýsis*) a *areté* seria qualquer coisa que se adquirisse de uma maneira própria ou por meio de nossa atividade, uma espécie um dom natural. Seria característica do indivíduo, e por isso mesmo não seria interessante à constituição da cidade, nem ao argumento urdido por Platão visto que todo o esforço pedagógico socrático seria simplesmente desnecessário à medida que os indivíduos já teriam consigo a *areté*, e especificamente os jovens deveriam por isso serem diferenciados dos demais, criando quase um séquito a ser guardado por toda a *pólis*. A "natureza" é uma das formas através das quais a *areté* pode "cair" para os homens, por assim dizer, a partir do exterior. Poder-se-ia também imaginar, por exemplo, se um dom dos deuses nos é concedido seria uma espécie de "recompensa" por algumas das nossas ações, como resultado de sua livre escolha

<sup>56</sup> Cf. 93b -96 d (ibid., p. 87-97)

<sup>57</sup> Um raciocínio análogo pode ser observado quando o Escravo rememora a solução do problema geométrico, se não há possibilidade de aquisição da *areté* não há de mesma sorte plausibilidade na tentativa de redução de *anámneseis* numa simples encadeamento de experiências e sugestões.



e não motivados. A questão será retomada na passagem 89b (PLATÃO, 2001, p. 75) que será refutada, e em seguida passa-se a verificar se a *areté* é ensinável(*didakton*) ou se adquire por aprendizado (*mathesein*).

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

Uma outra observação que poderíamos obter dessa condição natural da *areté* seria uma distinção quase racial<sup>58</sup>. Como a raça dos bons e virtuosos não possuísssem em seu arcabouço genético a mesma condição, a *areté* não seria algo que exigisse dos indivíduos o mínimo de esforço e interesse.

O termo *phýsein* deriva de *phýsis* que poderia ser traduzido para o português como natureza, força de produção, geratriz, ou ainda a substância das coisa, ressaltamos que acerca da *phýsis* diversas relações poderiam ser estabelecidas contudo nos deteremos aqui ao termo como fora empregado para percebermos qual o seu sentido nessa discussão. Notamos pois, que Siqueira-Batista e Schramm (2004) indicam que a palavra grega *phýsis* é traduzida muitas vezes de forma muito simplista e rudimentar, como natureza. Etimologicamente, *phýsis* é formada pelo sufixo *sis* e pela raiz verbal *phy*. Na voz ativa a palavra significa produzir, e na voz média crescer. Acredita-se que o termo se origina a partir de características do reino vegetal, estendendo-se mais tarde o significado do verbo a ponto de assumir uma amplitude máxima.

A *phýsis* indicaria, desse modo, o brotar incessante, que surgiria de si e se manifesta nesse desdobramento, sendo assim tudo o que existe, nada existiria que não fosse a *phýsis*. Assim, a proposta desta questão é de que a *areté* viria com os próprios indivíduos de forma natural como as partes de nosso corpo não havendo interferência do intelecto e dessa forma não havendo a “atividade do conhecimento”.

Em diversas passagens do *Mênnon*, Sócrates tenta evidenciar que há uma relação entre o que se busca (*zétesis*), o *eidós*, e a epistemologia por isto ao modificar a problemática de “se a *areté* é ensinável” para o “que é a *areté*”, Sócrates

<sup>58</sup> A separação por raças poderia causar mais problemas ainda para pólis pois justificaria práticas eugênicas, não é esse o interesse defendido no *Mênnon*, não há separações deste tipo, a saber, o advento da *anámnésis* nele demonstrado dá prova que os limites para a aquisição do conhecimento está para além das condições de nascimento do indivíduo, sejam elas genéticas ou da posição que este ocupa na pólis como um escravo.

esvazia a possibilidade de ligação entre a *phýsis* e a *areté*. Isto se dá porque a *areté* residiria na *psyché* dos indivíduos e não se daria como um dom especial, natural. Esta é a porta de entrada para uma problematização ainda maior, não há apenas o deslocamento da questão, mas o deslocamento da sede do que se busca.

A *phýsis* não comporta a *areté* e, desse modo, o que Sócrates está propondo que seja descoberto remete a um plano diferenciado, o plano do *lógos*. Esta é a grande inovação platônica, não se despreza a *phýsis* mas se lança a partir dela numa investigação que vai do plano físico ao metafísico. A descoberta que o *eros* filosófico propõe a busca da *ousia*, deste algo que não está esmiuçado nas coisas, da unidade que se configura como mais segura. Esvaziando esta possibilidade de aquisição é necessária a tomada de outros caminhos, ou ainda, a reformulação da questão introdutória do *diálogo*.

### 3.3O PROBLEMA DA INVESTIGAÇÃO NO MÊNON

#### 3.4

A investigação da questão inicial proposta por Mênon deveria ser respondida por Sócrates de acordo com o método (à maneira) dos sofistas<sup>59</sup>, tratamos portanto de duas formas de trabalhar a mesma questão, por um lado o representante da sofística, Mênon, e do outro um filósofo, Sócrates.

SO. A verdade, acredito eu. E, mais, se aquele que me interroga fosse um desses sábios em erística 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 nesse 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. 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.<sup>60</sup> (PLATÃO, 2001, p. 19)

Ao retomarmos a passagem inicial, acima citada, observamos que a mesma já contém algo que vai além de uma simples conversa, a saber, não se está

<sup>59</sup> O sentido dos termos método e metodológicos quando utilizados em uma interpretação de uma obra platônica deverá observar as especificidades do diálogo bem como a forma de busca (*zétesis*) do que se deseja.

<sup>60</sup> “SO: *Talêthê egôge: kai ei men ge tôn sophôn tis eiê kai eristikôn te kai agônistikôn ho eromenos, eipoim' an autôi hoti “emoi men eirêtai: ei de mê orthôs legô, son ergon lambanein logon kai elenchein.” ei de hōsper egô te kai su nuni philoi ontes boulointo allêlois dialegesthai, dei dê praioteron pōs kai dialektikōteron apokrinesthai. esti de isōs to dialektikōteron mê monon talêthê apokrinesthai, alla kai di' ekeinôn hōn an prosomologēi eidenai ho erôtōmenos*” (PLATÃO, 2001, p.18)

questionando apenas se há possibilidade de ensino da *areté* mas estabelece-se uma relação entre a sofística, com suas características erísticas, e a filosofia dialética platônica. Observamos nesta abertura a possibilidade de construção de uma tese propriamente platônica, mesmo com os interesses expostos por Mênon. O que está por trás desse inquirir para o discípulo de Górgias é o embate erístico, que poderia se configurar à maneira filosófica ou a maneira que deseja Mênon.

Podemos observar outro aspecto interessante para a nossa análise, ou seja, desde o princípio do *diálogo* os conceitos que perdurarão como elemento de avaliação por parte de Sócrates, em outras passagens, aparecem neste trecho, demonstrando o interesse platônico de problematizar não só a ética ou a política mas a teoria do conhecimento. Verificamos assim, uma conexão com a *psicagogia* platônica que tem um papel já marcante, como observa Chatelêt (1997):

(...)essa psicagogia, uma disciplina da alma graças à qual esta consegue desviar-se do sensível, libertar-se dos seus apetites, usar o seu dinamismo para ir mais longe e mais alto. Para se preparar para filosofar, para pensar o mundo segundo a ciência, é preciso pensar de outro modo a relação do homem consigo mesmo e com as coisas, é preciso exercitar-se em *conduzir-se* de maneira diferente.(CHATELÊT, 1977,p.93)

É a possibilidade de construção dialogada de definições que Platão parece já demonstrar no início do *diálogo*, havendo assim desde já essa sutil tentativa de superação da construção sofística do discurso. Ou seja, o método filosófico tentará fazer brotar da investigação ética o caminho para a investigação metafísica, ou ainda, o fazer filosófico que é capaz de extrair do âmago das pretensões sofísticas o veio filosófico propriamente platônico do conhecimento. Há de se observar também uma herança em comum assumida por Sócrates e Mênon no que diz respeito às suas formações. Se por sua vez Mênon assume ser discípulo de Górgias, o filósofo também assume a sua filiação educativa, ao lançar mão da crítica daqueles que pretendiam ensinar a *areté*, avaliando que as falhas das suas formações adviriam dessa tentativa de ensinamento comum aos sofistas. A referência a Górgias e Pródico<sup>61</sup> em 96e demonstra claramente o conhecimento dos métodos sofísticos por

<sup>61</sup> Na Apologia Platão refere-se ao mestre Pródico da seguinte forma: “Na realidade, nada disso é verdadeiro e, se tendes ouvido de alguém que instruo e ganho dinheiro com isso, não é verdade. Embora, em realidade, isso me pareça bela coisa: que alguém seja capaz de instruir os homens, como Górgias Leontino, Pródico de Coos, e Hípias de Élida. Porquanto, cada um desses, ó cidadãos, passando de cidade em cidade, é capaz de persuadir os jovens, os quais poderiam conversar gratuitamente com todos os cidadãos que quisessem, é capaz de persuadir a estar com eles, deixando as outras conversações.”(PLATÃO, 2007, p.53 ). Contudo podemos observar que Pródico foi discípulo de Protágoras e por isso pode ser considerado o sofista menos atacado por Sócrates. É com ironia que Sócrates se refere ao mesmo no Crátilo, explicitando que só poderia ter acesso a uma sabedoria de um dracma, mas que se tivesse cinquenta seria um hábil retórico,

parte de Sócrates, ao passo que criticaria-os também guarda referências positivas sobre os mesmos.

SO: Há o risco, Mênon, de que sejamos, eu e tu, homens medíocres, e de que a ti Górgias não tenha educado suficientemente, nem Pródico a mim. Assim sendo, mais que tudo é preciso prestar atenção a nós mesmos, e procurar quem nos fará melhores de uma maneira ou de outra. (PLATÃO, 2001, p. 97)

Conhecimento e ética ligam-se de forma a possibilitar a saída da *doxa*, entretanto sem desprezá-la, esse é uns dos grandes avanços aqui propostos. O discurso que vise o saber não pode prescindir das opiniões, contudo não se baseará nelas tão somente. O interesse prático de Mênon é exposto em sua forma de propôr os questionamentos, por isto a resposta de Sócrates já deixa claro o interesse pedagógico platônico em relacionar política, ou *areté* política, à verdade (*alethés*) ou ao aprendizado (*mathésis*), não estando pois a pergunta deslocada da intencionalidade do filósofo. A análise desta questão nos coloca inteirados com a problemática central do *diálogo*, a saber, o que é a *areté*. Deste modo, velando o problema do conhecimento para desvelá-lo em suas diversas possibilidades, ensino, aprendizado, conhecimento inato ou natural e/ou conhecimento prático.

A resposta a ser dada por Sócrates a esta proposição é listar as qualidades de Mênon enquanto Tessálio e ao ressaltar tal característica, a saber, que se configura com o renome na arte equestre tanto quanto pela riqueza e que apresentaria também um certo interesse no que concerne a sabedoria, inicia uma crítica ao modelo sofístico apresentando desde já uma sutil inversão, que será posteriormente efetivada, da proposição de investigação por parte de Mênon.

O intuito da crítica socrática é demonstrar através da ironia<sup>62</sup> que lhe é própria, o que chamaria de “estiagem de sabedoria em Atenas”<sup>63</sup> causada pela presença de Górgias entre os Tessálios, ora se os Sofistas tinham como função principal ensinar aos conterrâneos de Mênon a sabedoria, pareceria dessa forma que a tarefa não

---

criticando desse modo o método sofístico e sua cobrança pelo ensinamento (*didakton*).

<sup>62</sup> A ironia socrática é parte de seu método, e que para fazer seus interlocutores passarem pelo processo maiêutico, o mesmo utilizaria deste expediente como forma de “atordoamento” e assunção da condição de aprendiz e não de ensinado ou de mestre.

<sup>63</sup> Essa “estiagem de sabedoria” confere aos Sofistas ironicamente o poder de levar consigo o que eles ensinavam numa contradição que posterior mente se evidenciará, como é possível levar o que não possui. A ironia filosófica de Sócrates aponta exatamente para a questão do conhecimento, se ele está ensinando o que possui, ao se deslocar para Larissa ou para Tessália esvaziaria toda a Atenas dessa sabedoria que o filósofo busca (*zétesis*), o problema então começa a se delinear à medida em que a questão não está em saber apenas se a *areté* poderá ser ensinada, mas muito além, é saber mesmo se o conhecimento e o modo de buscá-lo e transmiti-lo dos sofistas é verossímil, ou ainda, se ele pode dizer o que é mesmo o que está a ensinar.

fora bem cumprida, assim como não fora a de Pródico com Sócrates, e ainda teria tornado-os sem temor para enfrentar quaisquer embates, não deixando ninguém sem resposta, evidenciando pois o interesse do discurso sofístico, na visão socrática, de vencer pelo discurso.

Mesmo que os ensinamentos de Pródico sejam distintos dos de Protágoras ou Górgias, principalmente no que diz respeito ao conteúdo, estes teriam deixado em Sócrates a marca do comodismo que o mesmo atribui à prática do ensinamento (*didaskhein*), pois ao descobrir o elementar em retórica acredita (*dokein*) visualizar o conjunto total das coisas. Há uma acomodação por parte de quem oferece o conhecimento, pois por já se acreditar sabedor e por isto, não necessitaria buscar, nesse sentido a crítica à sofística tem sentido pois, se *anámnēsis* é busca (*zétēsis*) e aprendizado (*mathēsis*) estes (os sofistas) encontram-se bem distantes do propósito filosófico exposto no *Mênon*.

O que está sendo exposto por Mênon em seu discursos ao questionar a maneira pela qual se adquire a *areté* não se configura como um interesse filosófico mas a confirmação de um interesse comum causado pela vontade, de numa sociedade democrática poder apresentar um discurso mais adequado, não diferenciando-se pois da maioria dos seus contemporâneos que buscavam como jovens que eram, encantar as assembleias. Não há *eros* filosófico na intenção de Mênon no início da discussão, podemos afirmar que apenas o discurso da *doxa sofística* pudesse satisfazê-lo. É importante a ressalva de que era uma oportunidade única que se configurara, pois o que os sofistas ensinavam era justamente a *areté*, visando tonar os discípulos em *aristoi* e, assim sendo, teria Mênon a possibilidade de ouvir um discurso daquele que embatia as ideias e o método de seu mestre, mesmo que o interesse fosse a obtenção de um conhecimento prático e útil às intenções políticas.

As passagens iniciais do *diálogo* já nos fazem observar que há uma preocupação por parte de Platão em distinguir os modos de enunciar e de conduzir as questões, um mais erístico representado por Mênon, e um mais dialógico que é proposto por Sócrates e vai se evidenciando à medida que o mesmo tenta mostrar a Mênon que não é possuidor da sofia e muito menos que é sabedor do que é a *areté* e qual o ser da mesma, "(...) mas estou tão longe de saber se ela se ensina ou não, que nem sequer o que isso, a virtude possa ser, me acontece saber" (PLATÃO,

2001, p.21). Propondo uma investigação que busque o que ele não possui, visto que o mesmo, assim como os concidadãos atenienses que não teriam tido contato ou não adotaram esse discurso sofisticado, sofreriam dessa ignorância que aparentemente Mênon e os outros discípulos não possuiriam. A *askésis* sofisticada teria dado a eles um poder que seria a capacidade de responder a qualquer pergunta sem temor.

SO. (...)Eu próprio, em realidade, Mênon, também me encontro nesse estado. Sofro com meus concidadãos da mesma carência no que se refere a esse assunto, e me censuro a mim mesmo por não saber absolutamente nada sobre a virtude. E, quem não sabe o que uma coisa é, como poderia saber que tipo de coisa ela é?<sup>64</sup> (PLATÃO, 2001, p.21)

A passagem citada anteriormente demonstra duas relevantes questões: a) o reconhecimento da ignorância ante o discurso sofisticado; b) o interesse socrático em trilhar um caminho distinto do proposto por Mênon inicialmente. A assunção dessa carência por parte de Sócrates já propõe a impossibilidade de seguir com o método sofisticado, embora não expressando tal intento está interessado em destituí-lo de sua condição de discípulo da sofística, mesmo que ao longo do *diálogo*, Mênon tente prosseguir com o método para ele ensinado por seus mestres e mesmo observando a mostraçãõ da *anámnēsis* ainda não se dá por vencido, somente em 96c-d.

SO. Logo, a virtude não seria coisa que se ensina.  
MEN. Parece que não, se realmente nós examinamos corretamente. De modo que também me pergunto precisamente, Sócrates se afinal nem sequer há homens bons, qual seria a maneira de tornar-se <tal>.<sup>65</sup>(Ibid, p. 97)

Por não ser possuidor do conhecimento Sócrates e Mênon também não poderiam ser transmissores dele, tendo contudo a responsabilidade de encontrar uma outra via possível de acesso que não a do ensinamento. Agora o discurso já trata do que a coisa é (*eidos*). O dizer de quem sabe o que é a *areté* como propõe o método dos sofistas não parece ser compatível com a postura e maneira de busca (*zétēsis*) filosófica. Este discurso carente de conhecimento poderia também ser carente de sentido? Acredita-se que não, antes muito mais ansioso pela busca (*zétēsis*) dialogada do que pelo ensinamento (*didaskēin*).

<sup>64</sup> "SO. (...)egô oun kai autos, ô Menôn, houtôs echô: sumpenomai tois politais toutou tou pragmatos, kai emauton katamemphomai hôs ouk eidôs peri aretês to parapan: ho de mê oida ti estin, pôs an hopoion ge ti eideiên;" (Ibid., p.20.)

<sup>65</sup> "SO. Aretê ara ouk an eiê didakton;  
MEN. ouk eoiken, eiper orthôs hêmeis eskemmetha. hôste kai thaumazô dê, ô Sôkrates, poteron pote oud' eisin agathoi andres, ê tis an eiê tropos tês geneseôs tôn agathôn gignomenôn." (Ibid, p. 96)

Opta-se por um caminhar lado-a-lado, investigando as carências de cada discurso. Esta posição adotada por Sócrates põe Mênon na impossibilidade de continuar o discurso da mesma maneira que anteriormente fora proposto. Se Mênon nas passagens 71a-b (Ibid., p. 21.) ainda não admite o método filosófico como próprio para se fazer a investigação contudo admite a possibilidade da mudança da questão primordial, a saber deixara-se de lado a questão se a *areté* pode ser ensinada e buscar-se-à antes o que é a *areté* (*oti areté estin*), esteada agora no método filosófico. Sócrates afirma que não sabe o que é a *areté*, e que de igual modo, não encontrou ninguém que soubesse. O que está sendo colocado em questão é que o filósofo em sua procura não teria ainda encontrado uma opinião segura acerca do que é buscado por Mênon. Há um interesse por parte de Sócrates de levar o seu interlocutor a se deparar com o discurso da *doxa* típico dos sofistas, ainda não exposto claramente neste trecho, mas de forma a levá-lo a uma confusão em seu próprio intento. Se a intenção de Mênon ao questionar se Sócrates tem alguma opinião sobre a *areté* recebe resposta negativa, deve-se não somente ao fato dos mesmos estarem buscando de forma diferenciada o mesmo objeto.

“MEN. (...)Mas tu Sócrates, verdadeiramente não sabes o que é a virtude, e é isso que a teu respeito, devemos levar como notícia para casa? SO. Não somente isso, amigo, mas também que ainda não encontrei outra pessoa que o soubesse , segundo me parece”(PLATÃO, 2001, p.23 )

Encontram-se Sócrates e Mênon em lados opostos dessa busca (*zétesis*); um visando a constituição de opiniões que corroborem com o discurso dos sofistas, outro tentando mostrar a carência das opiniões e dos discursos que nela se baseiam, ou ainda atacando o fundamento último do discurso sofístico (retórica e persuasão), dessa forma sendo necessário a recorrência ao discurso nos moldes de Górgias como elemento esclarecedor, visto que ambos tiveram contato com o mesmo, mas teriam obtido opiniões distintas.

### **3.4 ALGUNS ASPECTOS DA RELAÇÃO ENTRE A TRADIÇÃO MÍTICA E A ANÁMNESIS**

Cantar com o auxílio das *Musas* as memórias de um tempo inaudito é comum nos poemas épicos e líricos, deste modo não se traz apenas um outro tempo, refaz-

se o sentido do passado presentificando o que não se têm acesso, pois não se comunga no tempo de tais eventos e/ou ações. Faz-se ver o que não é visto com os olhos naturais, desvela-se esse passado com a clareza de quem vivera tais fatos. A mãe das musas, *Mnemosíne*, não é apenas um dos elementos míticos que a cultura grega nos legou, é um caráter que permite que se “vivencie” os atos heroicos e feitos magníficos que outrora realizou-se.

É na poesia épica, com Homero e Hesíodo, que observamos que os poemas antes de serem narrados fazem a evocação da memória, através da Musa, o que garantirá um critério de certeza. O argumento de autoridade do recurso à divindade permite ao Poeta compartilhar de algo, que nem ele viu.

Convidar a mãe das Musas para iniciar um poema épico é costume comum na Grécia. A Poesia tem esse caráter que é revelar que a memória na antiguidade Clássica desenvolve essa função primordial quando se deseja conhecer o passado que não se tem acesso. Desse modo revela que *Mnemosíne* é mais que uma função psicológica, como a memória em nós, ela não é somente lembranças.

A deusa com seu caráter revelador realiza uma tarefa impossível aos mortais que se encontram distante do tempo que se alude, ela é porta de entrada do passado fantástico, contudo é impessoal, não é o indivíduo que visita as suas recordações como num filme da própria vida. A Memória é para os Poetas/aedos o caminho ao inalcançável e portanto único acesso a esse tempo inaudito. Se faz necessário evocá-la para se poder conhecer como tal passado se deu, conforme o canto II da *Ilíada*:

Ó Musas, me dizei, moradoras do Olimpo,  
divinas, todo-presentes, todo-sapientes  
(nós, nada mais sabendo, só a fama ouvimos),  
quais eram, hegemônicos, guiando os Dânaos,  
os príncipes e os chefes. O total de nomes  
da multidão, nem tendo dez bocas, dez línguas,  
voz inquebrável, peito brônzeo, eu saberia  
dizer, se as Musas, filhas de Zeus porta-escudo,  
olímpicas, não derem à memória ajuda,  
renomeando os nomes. (CAMPOS, 2001, p. 95.)

A inspiração poética suscitada pelas Musas confere ao *Aedo* um saber que permite fala das coisas presentes, passadas e futuras. Mas o saber revelado pelas



Musas, ao qual o homem comum não tem acesso, é primordialmente um saber relativo ao passado. Só a estes indivíduos é revelado, pois só se sabe o que ouviu dizer. As Musas revelam ao poeta os próprios princípios dos tempos passados: a origem do mundo, o nascimento dos deuses e a glória dos heróis dos tempos primordiais.

Parece-nos claro quando analisamos os poemas míticos que *lembrar, saber e ver* se equivalem, como analisa Vernant (1990). Essa revelação traz à tona a perspectiva que este acesso é ao mesmo tempo uma intermediação entre passado e presente, ignorância e saber, lembranças e esquecimento, divindade e humanidade. Todas essas relações ligadas, na poesia, à *Mnemosíne*.

Sem deixar de lado tal observação do aspecto mítico, o caráter da memória em Platão deve ser observado em concordância com a sua teoria do conhecimento, pois é a *anamnesis* que possibilita o conhecimento. Conforme pode ser observado no mito de Er que encerra a *República* (PLATÃO, 1993) o par esquecimento-memória aparecem sob aspecto dos rios *Lete* e *Amelès*, este último segundo Vernant (1990) figura apenas na obra platônica. Esta dupla passagem, que vai do esquecimento à memória, possibilita que aqueles que renascem possam rememorar e, assim, encontrar o elo que liga os ignorantes às ideias, pois essa possibilidade que é facultada na Carta sétima da *República* ganha força no livro X, pois o ciclo de gerações permite-nos ascender às ideias pois já delas compartilhamos. Vemos, portanto, aclamar a ligação entre memória, imortalidade e conhecimento em Platão.

Mesmo não indo às origens como na Poesia, a memória figurará como alusão ao passado, pois o mestre Sócrates quando evocado faz presentificar esse tempo, não é mais a *deusa*, mas sim um artifício humano que o autor lança mão de forma a estabelecer a relação entre passado e presente. Salientamos também a memória ganha um outro caráter; não há mais uma profusão iniciática, mas sim exercício filosófico na filosofia platônica. A deusa perde o espaço para a alma individual que já figurara nas seitas e filosofia pitagórica. Percebe-se uma mudança com o advento da filosofia socrática tanto no conceito de alma individual como na própria noção de memória.

No plano mítico a recordação tem o caráter de presentificar ou, ainda, imortalizar os fatos heroicos, nos levando ao cerne da origem do todo, da *arché*, e desse modo temos um poeta que imortaliza não a si, mas um povo.

A rememoração não procura situar os acontecimentos em um temporal, mas

atingir o fundo do ser, descobrir o original, a realidade primordial da qual saiu o cosmo e que permite compreender o devir em seu conjunto. (VERNANT, 1990, p.141)

A memória atribuída às musas não somente diz respeito às divindades, mas também a população, pois ao relatar os feitos dos antepassados diz de todos, do que somos. Esse passado revisitado é parte inacessível de todos, um momento que não compartilhamos nos serve como modelo em que devemos nos espelhar, para agirmos, pensarmos ou mesmo compreendermos a realidade.

Conduzidos ao passado inaudito nos deparamos com feitos virtuosos, ações justas e/ou belas que são enfim o *télos* dessa rememoração. Ao revelar-se esse passado, se mostra não uma saída da realidade física mas desde já, um certo aspecto de imortalidade. Compreendemos que esta imortalidade se mostra como a *imortalidade da glória de um povo* que resguarda com o auxílio das musas esse acesso, podendo ser revisitado a todo tempo.

O *poeta* visita o passado, trazendo à tona o não-esquecido, o desvelado, assim sendo, a relação entre memória e esquecimento apresenta o par mortalidade/imortalidade. O que se conhece, deste modo, é imortalizado, pois divinamente inspirado, o poeta compartilha dessa “imortalidade” que a memória permite, não é apenas lembrança, saber é ser imortal, pois essa onisciência divina é um dos componentes dessa não-mortalidade. Esquecer o passado é ligá-lo à mortalidade, é não-saber. Os ritos iniciáticos garantem esta possibilidade de se percorrer o passado estando no presente, indo a locais que aos mortais não se permite, e destes locais retornando, com a certeza de se poder relatar ou compartilhar algo daquele inacessível tempo. Resgatar do tempo o que já não se vê é imortalizar os atos dos Heróis e Deuses, que deveriam ser pelos Poetas cantados.

A partir destes caracteres que ligam memória-esquecimento, mortalidade-imortalidade é que Platão em seus diálogos utiliza para analogicamente apresentar uma tríade que aparentemente é indissociável, *imortalidade/memória/conhecimento*. E, deste modo, é necessária a observação de que em alguns momentos de seus *diálogos* Platão faz um uso filosófico dos mitos, por isso, iniciar com um mito é aparentemente inverter o sentido que por vezes é empregado em algumas de suas obras; a questão final nos colocará diante desta problemática.

Quando nos referimos à memória em Platão, se faz necessário lembrar que se

compreende a rememoração como *anámnesis*, quando se apresentam no *corpus platônico* como o exercício da memória, não se tem mais aqui o caráter mítico. *Mnemosýne* cede lugar à *anámnesis*, dessacraliza-se a memória, não é mais o *aedo* que revela o inacessível, a ligação a um outro plano, o místico. Temos portanto a *zetésis* no lugar da iniciação ritualista.

Passagens célebres onde se apresenta a teoria/doutrina da reminiscência são encontradas em vários *diálogos* platônicos: no *Mênon* em 80d-86c (PLATÃO, 2001, p.47-67.), em que através da evocação da imortalidade da alma o escravo rememora ou como afirma Droz (1997, p. 64): “Sócrates, invocando a imortalidade e a transmigração das almas, afirma que pesquisar e aprender não é senão se lembrar, que dizer, encontrar em si mesmo, no seu próprio cabedal, um saber que já está lá”.

Há a inversão entre o argumento da imortalidade e a *anámnesis* no *Fédon* e a *reminiscência* é apresentada como um tema sustentador da argumentação dialética em que se discute a imortalidade da alma, portanto se seguirmos as pistas de um resquício mítico neste discurso, vemos como a nossa tese ganha corpo ao demonstrar que no *Mênon* se aclara a possibilidade de ligação apenas através de um processo de busca racional dialogada, uma construção que se dá no plano do conhecimento e não do religioso.

No *Fedro* 249b-250b (PLATÓN, 1993, p. 869) após a apresentação do mito da parelha alada, se afigura a reminiscência ligada a uma “Existência pré-empírica da alma em contato com Essências absolutas e realidades em si.”( DROZ, 1997. p. 67). A *anámnesis* aponta para a possibilidade de acesso às Formas. A relação mais importante que poderíamos delinear entre as construções míticas platônicas e a nossa tese, pois compreendemos por estas e outras passagens que começa-se a aclarar o acesso às Formas através dessa rememoração, e se preferirmos as construções platônicas visam demonstrar que seja na parelha alada ou na mostração feita com o Escravo, não se abandona a tríade: *Ideias/Memória/Conhecimento*.

Recordemos que os *diálogos* platônicos são narrados num tempo diferente do tempo vivido, e por isto não se tem mais presença do mestre Sócrates, mas através do recurso da memória narrativa podemos ter acesso ao conhecimento, e nos deparamos com as questões tratadas. Se observarmos a construção do *Mênon* este artifício não é utilizado diretamente mas em diversas passagens a memória é

evocada. Ora iniciada a discussão somos levados através da dialética exposta a ascender ao conhecimento das ideias

A *anámnese* nos permite diferente do iniciado (poeta) a equivalência entre saber e lembrar. A fórmula modificada une rememoração e verdade, fazendo-nos numa busca que retorna a nossos conhecimentos outrora já contemplado a possibilidade de reconhecer a Verdade. Mas, mais ainda, a *anámnese* longe de nos religar ao aspecto divino do conhecimento, a um passado fantasioso, une-se à verdade, isto é, ao mundo das Formas, ao Ser imutável e eterno. A *anámnese* não é um instrumento de conquista do passado, nem de um certo poder sobre o tempo, é instrumento para conquista do saber.

Platão utiliza a tríade *Mnemosyne/Lethé/Anámnese* que é também compartilhada pelos pitagóricos mas com finalidades diferenciadas. O conhecimento das Formas se dá pela *anámnese* revela em seu caráter que o conhecimento destas é anterior, e é somente através da *reminiscência* que se tem acesso a elas. O indivíduo deve, nesse esforço que a *anámnese* exige, buscar o que nele já está, assim sendo, a memória se interioriza e permite a descoberta da transcendência, das Formas que é de mesma natureza que a *psyché*. Tal posição se apresenta de maneira clara no *Mênon* no passo 81b-c:

Perséfone a expiação por uma antiga falta  
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  
pela sabedoria se elevam. E pelo resto dos tempos, como heróis impolutos  
são invocados pelos homens. (PLATÃO, 2001, p. 51)

Tal perspectiva nos leva a assunção de que a ligação entre a tradição mítica e a *anámnese* não assegura a ascese ao conhecimento proposto na zétesis filosófica necessária à apreensão do conhecimento. *Anámnese* não se estruturaria como cura mas sim como *zétesis* ou caminho, a *pharmakología* filosófica se instaura como saída da ignorância que os convivas apresentariam. O argumento da imortalidade que é exposto no *Mênon* não é sustentado por Sócrates, pois ao tempo que o mesmo recorre a esse expediente em 86b-c deixa claro não afirmar com convicção tal exposição.

SO. Pois a mim também, *Mênon* <parece-me que tenho razão>. Alguns outros pontos desse argumento, claro, eu não afirmaria com convicção. Mas que, acreditando que é preciso procurar as coisas que não se sabem, seríamos melhores, bem como mais corajosos e menos preguiçosos do que se acreditássemos, que as coisas que não conhecemos, nem é possível encontrar nem é preciso procurar – sobre isso lutaria muito se fosse capaz ,

tanto por palavras quanto por obras. <sup>66</sup>(*Ibid.*, p.67)

Platão claramente utiliza o mito de forma persuasiva, ou seja o mito quer nos persuadir a provar, a fim de tornar clara a sua forma de argumentação que seria de certo modo estranha a Mênon, que por sua vez demonstra claramente em 76d (PLATÃO, 2001, p .37) estar familiarizado com o método empregado pelos sofistas, especificamente o de Górgias, pois quando Sócrates se propõe a falar desta maneira recebe dele um elogio a sua forma de responder. “MEN. Parece-me, Sócrates, teres dado, com esta, uma excelente resposta.” (PLATÃO, *loc. cit.*), mas de pronto o filósofo desfaz dessa forma de enunciar sua tese e retoma à seu modo.

A utilização de mitos, tem uma função de *psicagogia*, ou seja, de fazer despertar no interlocutor a compreensão do argumento que está sendo urdido sem interesses erísticos, neste sentido não se tem o interesse de provar a imortalidade da alma, não parece ser esse o objetivo socrático ao utilizar mitos no *Mênon* . O que é compreendido como parte do método dialético, pois Sócrates tenta uma aproximação do seu interlocutor partir dos elementos que a este são mais comuns.

---

<sup>66</sup> ' SO. *Kai gar egô emoi, ô Menôn. kai ta men ge alla ouk an panu huper tou logou diischurisaimên: hoti d' oiomenoi dein zêtein ha mê tis oiden beltious an eimen kai andrikôteroi kai hêttou argoi ê ei oiometha ha mê epistametha mêde dunaton einai heurein mêde dein zêtein, peri toutou panu an diamachomên, ei hoios te eiên, kai logôi kai ergôi.*" (*Ibid*, p.66)

#### 4 TÍ ESTIN ANÁMNESIS?

Há no *Mênon* cerca diversas referências a *anámnesis*, contudo iremos dividi-las em três momentos para fim da nossa análise; que tem como propósito central identificar neste *diálogo* qual o estatuto da mesma. Observaremos as características do uso feito por Platão e desta forma demonstrar a intenção de adequação entre o que se está a conversar e o sentido geral da *anámnesis*. As divisões poderiam ser estabelecidas do seguinte modo:

A) *O sentido irônico da anámnesis* que podemos identificar com as primeiras ocorrências que se darão respectivamente nas passagens 71d (PLATÃO, 2001, p. 21), 73c (*Ibid.*, p. 26) e 76b (*Ibid.*, p. 35), em todas essas ocorrências o que pode ser observado em comum é a recorrente preocupação de Sócrates em solicitar que Mênon rememore o que Górgias teria dito, tal preocupação nos desperta para o sentido mesmo que a *anámnesis* assume no *diálogo* o sentido de construção dialogada e o interesse platônico de embater a sofística que teria com o apoio desta teoria elementos suficientes para contrapô-la, não de forma erística como Mênon propunha mas de forma dialética.

B) *Aporia, mathésis e mostração* em que podemos observar o maior número de ocorrências, bem como a associação da *anámnesis* à *mathésis* e a *zétesis*, as passagens nas quais podem ser observadas tais ligações, são 81d (*Ibid.*, p. 53), 81e (PLATÃO, *loc. cit.*) e 82a (PLATÃO, *loc. cit.*). Observa-se que Mênon após ter assumido seu estado de *aporia* solicita que seja investigada se a *anámnesis* pode ser a saída para este estado em que ele se encontra e de mesma forma se esta pode ser a possibilitadora da *episteme*, bem como é nesta passagem que Sócrates faz o discípulo de Górgias compreender a fórmula “*mathésis anámnesis estin*” (*Ibid.*, p. 53) que possibilitaria a posterior mostração da *anámnesis* e o abandono do *didakton* (ensinamento) como forma de aquisição do que quer que seja. Nas passagens 82b (*Ibid.*, p. 55), 82e (*Ibid.*, p. 57), 84a (*Ibid.*, p. 59), 85e (*Ibid.*, p. 65) a *anámnesis* será por Sócrates mostrada, a figura do escravo é introduzido de modo

a comprovar para Mênon que gratuitamente pode se ter uma prova que o processo pode se dar com qualquer indivíduo, desde que este deseje conhecer e queira investigar de modo tenaz, e novamente comprovar que não há ensinamento e sim reconhecimento daquilo que a *psyché* já traz consigo. É a *geometria* o expediente a ser utilizado visto que esta seria uma linguagem comum a Sócrates e Mênon mas nova para o escravo. As ocorrências nesta última parte dar-se-ão nas passagens 86b (*Ibid.*, p. 67), 87b (*Ibid.*, p. 69) e 98a (*Ibid.*, p. 103). É a partir da assunção da *anámnesis* que fora mostrada que Sócrates lança mão do argumento da imortalidade da alma, deixando bem claro a Mênon que não se sustenta neste, e isso afirma por sua vez a avaliação da hipótese se a *areté* é ciência, e nesse mesmo sentido afirma-se a *anámnesis* como caminho para se alcançar a *episteme*, e desta forma abrindo a perspectiva para a *aporia* final que substitui todas as outras *aporias*.

#### 4.1 O sentido irônico da *anámnesis* no *Mênon*

A passagem inicial em que podemos observar um uso irônico da *anámnesis* é 71c-d (PLATÃO, 2001, p. 21). Após o questionamento em que Mênon propôs o que seria dialogado, a saber: investigar se a *areté* é ensinável ou teria outra forma de apreensão, há no discurso de Sócrates uma proposta para se alterar o rumo da conversa com o intento filosófico de buscar o caráter unitário, o *eidos*. Platão expõe no início do *diálogo*, a forma socrática de buscar (*zétesis*) indagar prioritariamente o que é a *areté*, ao invés de se aventurar na tentativa de compreensão do modo como esta poderia ser adquirida, que já se configuraria como uma inovação.

A fala socrática no começo do *Mênon* já é por si irônica, pois o mesmo coloca que toda a sabedoria que havia por aquelas paragens teria migrado ou ido junto com os sofistas. É a assunção por parte do filósofo da sua ignorância que dá início à maiêutica como é possível observar também em outros *diálogos*. Sócrates em determinados momentos da discussão faz com que seu interlocutor, ou o discurso dele, seja ironizado com a finalidade de abandono do que atrapalhe o *eros* filosófico, e desta forma posteriormente leve-os ao que é buscado. Tal prática por sua vez deixara Sócrates com uma má fama, o hábito da ironia no discurso socrático pode ser confirmado com a fala de Alcibíades no Banquete:

E este homem, depois de ouvir-me, com a perfeita ironia que é bem sua e do seu hábito, retrucou-me: Caro Alcibíades, é bem provável que realmente não sejas um vulgar, se chega a ser verdade a que dizes a meu respeito, e se há em mim algum poder pelo qual tu te poderias tornar melhor; sim, uma irresistível beleza verias em mim, e totalmente diferente da formosura que há em ti. (Idem, 1979, p. 74)

A referência ao discurso de Górgias na passagem 73a (Idem, 2001, p. 27) antecipa a ligação entre a memória e a *anámnesis*, num sentido que posteriormente será delineado com relação a *episteme*, o que aparentemente seria um uso inequivocado dá lugar à ironia. A solicitação socrática de que o discurso de Mênon prossiga da mesma forma que Górgias sugere que o discurso a ser lembrado poderia ser mimetizado por Mênon sem que este necessitasse intervir, por não aceitar tal proposta decide prosseguir com suas ideias. O que estaria portanto em jogo seria a possibilidade desse discurso que é proposto por Mênon seguir a *tékhne* de Górgias. Como o método sofístico se dá em forma de lições a serem



reproduzidas, apresenta-se a intenção socrática em tornar claro que este seria passível de reprodução, só se adequando à discussão, de forma similar aos discursos que são criticados por não estabelecerem uma relação entre os *lógos* dos indivíduos que se propõem à investigação, como na *anámnese*.

O que há de mais interessante nesta referência à Górgias é a utilização do verbo *anamimneskein* como simples lembrar, e que será utilizado posteriormente em outro sentido, o seu discurso teria uma certa ironia o que atribuiria à Sócrates uma memória fraca e a ideia que é o mais jovem que deve rememorar ao mais velho o que poderia ser a *areté*. É nessa relação entre o discurso de “quem acredita que sabe”, Mênon, e de quem assume-se “não sabedor”, Sócrates, que se dá essa alteração de termos, uma sutil substituição entre a *mnéme* e a *anámnese*.

MEN. Não a mim não. Mas tu, Sócrates, verdadeiramente não sabes o que é a virtude, e é isso que, a teu respeito, devemos levar como notícia para casa?

SO. Não somente isso, amigo, mas também que ainda não encontrei outra pessoa que soubesse, segundo me parece. (PLATÃO, 2001, p.21)<sup>67</sup>

A ironia serve para levar Mênon à *aporia*, assim como no movimento inicial da primeira parte do *Íon* (Idem, 1980) de mesma forma também apresentaria ironia por Sócrates utilizada com finalidade similar a que se dá no *Mênon*, ou seja, levar Íon à *aporia*, para que desta forma o mesmo caindo em contradição, descubra a impossibilidade da *tékhne poética* que não poderia servir de caminho à *episteme*, as duas cenas se assemelham por contrapor a tradição à inovação socrática. Enquanto, no *Mênon* temos o *deinotes* representado por Górgias, e a tradição que é assumida pela sofística, no *Íon* é a poética e portanto Homero que será representado. Íon se diz hábil (*deinos*) e, portanto, técnico.

A crítica do filósofo tentara mostrar ao mesmo que a *tékhne* é válida enquanto produtora do que se sabe, o que no *Mênon* poderia ser comparado à tentativa de Mênon em buscar saber se *areté* é ensinável à maneira do sofista, ambos como *deinos*, poderiam produzir belos discursos (*kaloí logon*). No *Mênon* o que se verifica é que seu “hábil discurso” não alcança o que é a *areté*.

No *Mênon* a teoria da *anámnese* [sic] foi apresentada para fugir ao dilema sofístico: ou conhecemos uma coisa, e então não há necessidade de a

<sup>67</sup> “MEN. Ouk emoige. alla su, ô Sôkrates, alêthôs oud' hoti aretê estin oistha, alla tauta peri sou kai oikade apangellômen;

SOC. Mê monon ge, ô hetaire, alla kai hoti oud' allôi pô enetuchon eidoti, hôs emoi dokô.” (Idem, 2001 p.20)

procurar; ou não a conhecemos, e então não podemos saber o que procuramos. O dilema pressupunha uma única alternativa, ou o conhecimento completo ou a ignorância total. A anámnese fornece graus de conhecimento entre estes dois extremos (CORNFORD, 1989, p. 82)

Em diversos momentos do *corpus* platônico pode ser observado o uso da ironia, não será nosso objetivo analisar o papel da mesma em cada uma dessas utilizações, tão somente tentaremos verificar na passagem 71d (PLATÃO, 2001, p. 21) como esse uso estabeleceria uma distinção entre a *mnéme* e a *anámnese*. Observamos o papel da *psicagogia* socrática como elemento de preparação para a *zétesis* filosófica. Na passagem supracitada verificamos uma dupla utilização da memória, o que chama atenção é exatamente o fato de Platão em um primeiro momento utilizar *mnémon* para dizer da memória de Sócrates que afirmaria por sua vez, não ter uma muito boa; “Não tenho lá muito boa memória *Mênon*” (*Ibid*, p. 20) e seguidamente utilizar o *anamnêson* com o sentido de uma simples recapitulação do discurso do sofista “Recorda-me então as coisas que ele dizia.” (PLATÃO, *loc. cit.*). Nesta distinção está a postura irônica que Sócrates está a apresentar, pois o seu *lógos* visa uma transformação daquele que se dispõe a caminhar na senda epistêmica e sua *psyché* é a de um filósofo que visa o *eidós*, conforme podemos observar em 486c-d na *República*.

- \_ Logo, se quisermos distinguir a alma filosófica daquela que não o é, observarás se, desde nova, é justa e cordata ou insaciável e selvagem.
- \_ Absolutamente.
- \_ Decerto não descurarás este outro ponto, segundo julgo.
- \_ Qual ?
- \_ Se em aprende ou com dificuldade. Ou não pensas que jamais se dedicará suficientemente a um trabalho aquele que o executa penosamente e a custo consegue alguma coisa?
- \_ Jamais.
- \_ E se não fosse capaz de reter nada do que aprendesse, por ser muito esquecido? Acaso poderia deixar de ser vazio de ciência?
- \_ Como poderia?
- \_ Se o seu esforço for vão, não te parece que será forçado, por último, a detestar-se a si e a essa sua atividade?
- \_ Como não?
- \_ Por conseguinte, jamais admitiremos uma alma sem memória entre as que são suficientemente filosóficas, mas antes procuremos que ela seja necessariamente dotada de boa memória. (Idem, 1993, p. 271)

Se *Mênon* não é o representante mais hábil da sofística, e portanto não teria as mesmas artimanhas que seus *didáskaloí*, ele guardaria alguns caracteres que são necessários ressaltar. Se suas limitações no que diz respeito à *zétesis* filosófica ao longo da conversa vão sendo expostas, a ironia teria desde o princípio este papel de incomodá-lo, de contrapor os interesses da construção dialogada utilizada por

Sócrates em busca do *eidos* com os interesses erísticos próprios dos ensinamentos de Górgias.

A educação de Mênon serve de ponto de partida para a construção dos argumentos expostos por Platão, pois temos um indivíduo que é ironizado, quando não percebe que o filósofo está a descaracterizar o discurso do seu mestre. Ao solicitar que o mesmo seja rememorado, e ao mesmo tempo continuar com seu interesse, ele é o jovem ávido por saber ou por adquirir a *tékhne*, que permite o enfrentamento das ideias, mesmo que não seja essa sua intenção declarada. O estado de confusão que é desejado por Sócrates visa levar seu interlocutor, Mênon, a ficar convencido como ele, de sua ignorância. Esse tipo de postura só é possível se o mesmo se dispuser a responder de forma tenaz, ou seja, participar da dialética, é esse instante de preparação aporética que habilitara ambos a rememorar.

Não há uma passividade no discurso de Mênon, se sua habilidade dialética não se demonstra tão vasta como a sua habilidade erística por sua vez o mesmo guarda um interesse de cooperação com a *zétesis*, ainda que não aceite tão abertamente os desígnios da proposta filosófica. Sócrates valeria-se portanto desse ânimo para atordoá-lo, para com sua língua narcótica levá-lo a um estado aporético.

A ironia socrática é farmacêutica, se Mênon não observa ainda que já está sendo flechado pela raia elétrica<sup>68</sup> é que nem sua habilidade nem a de seu mestre o permitiria. O que a língua socrática destila é um veneno muito mais sutil e muito mais entorpecedor do que o sofista havia lançado, pois nessa *psicagogia* que o filósofo propõe não há o elemento mágico, nem sobrenatural, há esforço, interesse e construção dialogado de definições.

A *anámneseis* permitiria que se modifique o estado que os Tessálios se encontrariam<sup>69</sup> por uma assunção do desconhecimento. Sócrates que nada sabe está solicitando ao *lógos*, de quem afirma saber que rememore (*anamnéson*), que seja dito de maneira *lógica*. O discurso opiniático de Górgias tal tarefa seria impossível, primeiro pela própria ausência deste, segundo pela constituição do discurso sofístico, este não visa o *eidos* o que torna compreensível a extrema dificuldade apresentada por Mênon ao tentar definir o que é a *areté* por Sócrates diversas censuras, visto que toda vez que tentara dizer o que ela era se preocupava em dizer das partes e nunca deste caráter único visado, filosoficamente, o *eidos*.

---

<sup>68</sup> Cf. PLATÃO, 2001, p.47

<sup>69</sup> Cf. Ibid, p.19

O *pharmákon* socrático também age como um veneno, um tóxico, uma picada de víbora. E a picada socrática é pior que aquela das víboras, pois seu rastro invade a alma. O que há de comum, em todo caso, entre a fala socrática e a poção venenosa é que elas penetram, para se apossar, na interioridade a mais oculta da alma e do corpo. A fala demoníaca desse taumaturgo arrasta para a *mania* filosófica e para os transportes dionisíacos. E quando não age como o veneno da víbora, o sortilégio farmacêutico de Sócrates provoca uma espécie de narcose, entorpece e paralisa na aporia, como a descarga do torpedo (*narké*). (DERRIDA, 1997, p.66)

É a *psicagogia* socrática que leva Mênon, pela *diáresis*, perceber que o seu discurso e o de Górgias não estariam aptos a embater o discurso filosófico e, desta forma, tal discurso não poderia servir aos interesses da *anámneseis*. O que está em jogo portanto são percepções diferenciadas da *areté*, por um lado temos a *doxa* representada pela postura sofística que usa a *peithos* como forma de manutenção de seus interesses, por outro lado temos a busca da *episteme* que se dá de maneira dialética e que necessita nessa construção buscar incessantemente e com coragem. Nas nuvens Aristófanes zomba dessas qualidades que são exigidas para o filósofo:

“Se puderes passar na nossa prova, hás de ser invejado em toda a Grécia. Antes, porém de começar a prova, as nossas condições terás de ouvir. Tua memória é boa? És bem capaz de pesquisar a fundo o que é preciso? Ao cansaço, à fadiga és resistente? A friagem do inverno não te assusta? Ficarás sem comer um dia inteiro? Evitarás os vinho e as mulheres? E enfim, tens de jurar, solenemente, Seguir, bem a rigor, o nosso código. Lutar, brigar, pleitear e batalhar, como um leal soldado da Palavra, sempre como um filósofo perfeito.” (ARISTÓFANES, 2008, p. 27)

Se a *anámneseis* não os leva a afirmar o que a *areté* é, mas os afasta de caminhos que certamente não levariam à lugar algum. O *ethos* de Mênon em responder à maneira dos sofista evidencia mais uma distinção entre o *lógos* filosófico e o que lhe fora ensinado, a busca por novos saberes, a função do encaminhador na *psicagogia* socrática não é de levar aos mesmo lugares, traçar as mesmas trilhas. O *eros* filosófico faz com que a *psyché* investigue novos saberes, adentre por veredas não antes percorrida, e isso assusta Mênon, que por ter recebido os ensinamentos sofísticos tem por hábito usar das mesmas fórmulas para responder as questões. A *anámneseis* que serve para buscar a *episteme* é a saída para o instante em que ambos poderiam se encontrar em *aporia*, ou ainda, servir como escapatória aos argumentos erísticos por Mênon colocado, se não se sabe o que quer como é possível saber o que *é*?<sup>70</sup>

Se o discurso de Górgias não poderia der rememorado ele não *existe*, ou seja

---

<sup>70</sup> Cf. *Ibid*, p 49.

não tem um estatuto ontológico que possa ser propício a ser buscado, e por isso é necessário ser abandonado enquanto método, mas investigado enquanto parâmetro. O caminho filosófico que Sócrates lhe sugere com ironia irá levá-lo a *aporia*, não há saída para o *eidos* se for guiado pelo método por ele utilizado, a sofística não faz buscar e sim reproduzir os mesmos procedimentos, a dialética por sua vez parece ser mais suave,“ (...)pois pessoas que são amigas queiram conversar uma com a outra, é preciso de alguma forma responder de maneira mais suave e mais dialética<sup>71</sup>”(PLATÃO, 2001, p. 35) e capaz de levá-lo a outras paragens<sup>72</sup> que não estão repletas de sabedoria mas sim de *aporias*. Sócrates sabe do discurso de Górgias e por isso incita Mênon a rememorá-lo, é a forma encontrada pelo mesmo para por o discurso na ordem do tempo, o que *anámneseis* visa não está no instante, mas para além do aprisionamento temporal.

Observamos que esta pode ser verificada de duas maneiras distintas no que diz respeito à temporalidade e o caráter epistemológico, uma se daria na instância do tempo cronológico e se relacionaria com as experiências vividas, a *mnéme* e a outra se daria numa relação puramente epistemológica, não instanciada no tempo cronológico, podemos confirmar tais observações inicialmente em 71c-d (*Ibid*, p. 21), a saber, o uso irônico do termo *anamneston* em detrimento a *mnéme*, implicaria não apenas no sentido de iniciar o processo dialético, mas ainda de por em instâncias diferenciadas as duas formas de acesso àquilo que a *psyché* traz em si.

O *lógos* de Górgias não teria o mesmo *télos* que o *lógos* proposto por Sócrates, e por isto não poderia ser passível de uma construção lógica. O que se apresenta, portanto, se seguirmos tais pistas, é o alcance da *anámneseis*. Ao afirmar que a *mathésis* e a *anámneseis* são em si a mesma coisa, temos a delimitação inicial do que ela é. A *anámneseis* se instancia naquilo em que o *lógos* encerra, o que Platão nos coloca nesta breve passagem e nas decorrentes desta assunção é que só é possível rememorar o que se eleva do estágio da *pístis* e da *doxa*, *situando-se* na seção noética, num estágio não suscetível às alterações da temporalidade.

Apesar de trabalhar por hipóteses (*método*), de partir muitas das vezes das crenças comuns, como no mito da imortalidade. O que se objetiva com o processo da *mathésis* e da *anámneseis* é deixar os *lógos* compartilharem de sua coexistência. É o encontro de *lógoi* que estão a buscar aquilo que não está instanciado na

<sup>71</sup> “ (...)ei de hôsper egô te kai su nuni philoi ontas boulointo allêlois dialegesthai, dei dê praioteron pôs kai dialektikôteron apokrinesthai.” (*Ibid.*, p 34)

<sup>72</sup> Cf. *Ibid.*, p. 19

temporalidade nem no espaço, mesmo que parta deles, que diferencia a *anámnesis* da *mnéme*.

Não é preciso que o escravo tenha sido ensinado para que ele lembre da solução do problema e assim possa informar a Sócrates do modo que se chega a resolução da diagonal do quadrado, mas o que lhe é exigido é muito pouco. “Ele é grego, não ?, e fala grego?” (PLATÃO, 2001,p. 47) . Tais exigências pareceriam tão poucas se a mostraçõ da *anámnesis* não fizesse o escravo e Mênon visualizarem a solução do problema, há uma dissociação entre a *mnéme* e a *anámnesis* que a mostraçõ aclara, o escravo não teve a experiência temporal anterior que é necessária àqueles que lembram, ou sequer teria ouvido falar em geometria, o que torna impossível a *mnéme* mas torna viável a *anámnesis*.

A observação da utilização do termo *mnémon* por Sócrates faz ver a Mênon, logo depois deste perguntar se ele havia estado com Górgias, que a memória presentifica a experiência passada. Sócrates teria a memória de seu encontro com o sofista mas não deseja “tornar vivo” o seu *lógos*, cabendo a Mênon a tarefa de dizer o que e como seu *didaskaloi* poderia esclarecer o que é a *areté*. A utilização dos termos tem um sentido epistemológico, o discurso que é passível de ser presentificado é o da memória factual, o da *mnéme* , o discurso que visa a *anámnesis* tem que ser construído logicamente.

O que Platão nos apresenta no início do *Mênon* é um filósofo de pouca memória (*mnéme*) e ao mesmo tempo apto a por o seu *lógos* a caminho da rememoração e mostrá-la. A memória de Sócrates em nenhum momento pode ser considerada de fato ruim, mas o que se deseja é mostrar o *télos* desse processo da *anámnesis*.

MEN. Mas como? Não te encontrastes com Górgias quando ele esteve aqui?

SO. Sim, encontrei-me

MEN. Assim então, pareceu que ele não sabe?

SO. Não tenho lá muito boa memória, Mênon, de modo que não posso dizer no presente como me pareceu naquela ocasião (...).<sup>73</sup> (PLATÃO, 2001,p. 21)

O que podemos observar é que a temporalidade da memória (*mnéme*) se encerra no lembrar, no recordar, enquanto ação em que a *psyché* tem como tarefa

---

<sup>73</sup>“ MEN. *Ti de; Gorgiai ouk enetuches hote enthade ên;*

SOC. *Egôge.*

MEN. *Eita ouk edokei soi eidenai;*

SOC. *Ou panu eimi mnêmôn, ô Menôn, hôste ouk echô eipein en tôi paronti pôs moi tote edoxen. all' isôs ekeinos te oide, kai su ha ekeinos elege: anamnêson oun me pôs elegen. ei de boulei, autos eipe: dokei gar dêpou soi haper ekeinôi.* “(Ibid. ,p. 20)

trazer do passado ao presente fatos, discursos que os indivíduos possam ter vivenciado, ouvido ou visualizado. Como o discurso acessaria àquilo que não teria experienciado de alguma maneira, seria possível tal ação? Ao avaliarmos tal questionamento e como é feito por Platão relacionamos o problema do conhecimento e da memória a questão de Mênon sobre o que podemos conhecer em 80d<sup>74</sup> aclara este sentido.

A *anámnesis* cujo *télos* está na atemporalidade do *lógos* por sua vez não poderia ser ligada a experiências anteriores, e nesse sentido poderia ser considerada uma memória da “não-experiência”. O que temos então decurso do *diálogo* é a questão que poderia ser então lançada seria, como é possível lembrar do que não se viu ? A resposta estaria no estatuto mesmo da *anámnesis*, ou ainda se preferirmos, observar a definição proposta por Sócrates em que o *lógos* e a *anámnesis* se ligam de maneira a só poder existir o processo de rememoração através deste *logismós*<sup>75</sup>.

A *anámnesis* é o descobrimento do intemporal na *psyché*, é o que torna possível através da dialética que a mesma se lance em direção ao que é puramente inteligível. Se no mito tal percurso se dá com recurso à divindade, ou às Musas, no *Mênon* substitui-se este expediente pela possibilidade da construção dialética. É o esforço do intelecto na busca e o afastamento das falsas opiniões que fazem surgir na *psyché* as respostas, a distância entre o sensível e o inteligível vai sendo suplantado pela geometria, na solução do problema pelo escravo.

A distância entre os mitos órficos e o discurso dos sofistas é decididamente grande demais; logo no início de sua reflexão, Platão reconduz o problema à passagem do sensível para o inteligível; é preciso passar do implícito no sensível para o explícito do inteligível. Esse movimento inverso é necessário e a alma é capaz de fazê-lo por natureza.(JEANNIÈRE, 1995, p.75 )

Observando tais caracteres Platão em sua construção nos faz perceber a dupla instância da memória, pois ao solicitar que o discurso de Górgias seja rememorado o uso dos dois termos diferenciados, *mnéme* e *anámnesis*, já explicita a distinção ontológica entre ambas. Por um lado temos a possibilidade de presentificar experiências, ou ainda, lembrarmos o que “já passou” o que nos foi ensinado. No outro sentido da *mnéme* no *Mênon* que é o da historicidade, do

---

<sup>74</sup> Cf. *Ibid.* , p. 49

<sup>75</sup> Cf. *Ibid.* , p. 20

resgate, e nesse sentido distancia-se do que é visado pela *anámnesis*, pois esta lança-se ao que não vivenciou no campo da *phýsis*, o seu objeto é de outra instância é o *inteligível*.

#### 4.2 APORIA: O LÓGOS ATORDOADO?

Haveria saída para a *aporia*? Haveria possibilidade mesmo de qualquer coisa ser ensinada? A mostraçãõ da *anámnesis*, ao ser solicitada por Mênon, é o ponto de partida para a avaliação se é possível a saída do estado aporético que Sócrates e Mênon se encontram. Cabe a ressalva de que Platão apresenta dois momentos no *diálogo* que os interlocutores encontram-se claramente nesse estado embaraçoso<sup>76</sup>.

A primeira passagem que se alude a *aporia*, se dá em 80a (PLATÃO, 2001,p.47) quando Mênon reconhece o seu estado e assume-se sem meios para prosseguir; e no segundo momento do *diálogo* quando Sócrates de 83a a 84a (*Ibid.*, p. 57-59) leva o escravo à *aporia* e demonstra a necessidade desta para que o mesmo possa adquirir o conhecimento e chegar ao resultado do problema geométrico proposto, sabemos pois que na busca inicial do que é a *areté* já temos uma *aporia* posta, avaliaremos pois as duas ocorrências em que o termo aparece e buscaremos nestas outras passagens o esteio para demonstrarmos tal problemática<sup>77</sup>.

A tarefa socrática parece ser a da desconstrução do pensamento, ou a relocação sobre um outro prisma. O processo que o *elenkós* leva é o de *kathárisma* (limpeza) que a *aporia* socrática encaminha. Não há por parte de Sócrates o interesse em persuadir de que a *anámnesis* é a solução para o problema que se busca, mas por sua vez há um interesse em investigar. É a *zétesis* filosófica que entorpece ambos, se a colocação de Mênon e do escravo em *aporia* leva-os ao atordoamento isto é necessário para que não abandonem o intento e não desistam de procurar.

---

<sup>76</sup> O termo a-poros apresenta entre outros sentidos, o sentido de embaraçoso, pobre, necessitado, sem recurso, desamparado. Conforme traduz Urbina (1990, p.77), ressaltaremos a importância desta condição como necessária ao filosofar, a humildade é essencial na condição dialogada da maiêutica, e também no processo da *anámnesis*.

<sup>77</sup> Cf. *Ibid* ,p.37



Pela primeira vez, "surpreendentemente", Mênon não terá dúvidas acerca da "excelência" da resposta socrática. Mas, Sócrates, travestido de sofista, desarticulará a compreensão de Mênon, apontando a *aporia* aí contida: o mesmo poderia ser dito do odor, do som e de muitas outras coisas semelhantes.

Mênon se deixou persuadir apenas pelo "espetáculo" da definição do "Sócrates-sofista", a resposta é ao estilo da tragédia, isto é, grandiloquente, mas vazia de "sophía" (Mên., 76e). Melhor seria que ele não tivesse se deixado persuadir, de modo a continuar o *dialéghesthai* (e, portanto, a busca da *areté*). Mas, Sócrates, despindo-se das vestimentas sofisticadas e reafirmando sua privação originária da *sophía*, acentuará sua diferença com o sofista e, dizendo-se acostumado a persuadir a si mesmo, reconhecerá a superioridade da definição geométrica sobre a definição sofisticada. (AUGUSTO, 1997, p. 8)

O elemento contido na fala de Mênon não apenas alude a assunção da impossibilidade de prosseguimento dialógico, mas a possibilidade de conhecer algo, pois apesar de estar tratando acerca de um tema que parecera-lhe ser tão caro, a *areté*, a discussão e o conceito começa a escapar como a caça das mãos de um caçador<sup>78</sup>. No momento da perplexidade aporética, não há mais diferenças entre Mênon e Sócrates, ambos encontram-se atônitos ante a questão, "enfeitiçados", o que diferencia ambos é o método de buscar. Se um acostumou-se com a retórica, o outro utilizara da *anámneseis*. Seria algo mágico, sofisticado ou farmacêutico? As respostas não parecem ser tão simples, pois é necessário ali despir-se das vestes<sup>79</sup> que ambos trazem, a saber, sofisticada e filosofia, ou ainda optar por uma outra via que não a do saber comum transmitido com base apenas na experiência sensível.

É o momento da purificação (*kathársis*) do território para que se possa prosseguir, que desperta em Mênon uma sensação de espanto, ou ainda, estabelece-se uma parada metodológica para que deste modo a investigação possa prosseguir. Percebemos que o intento socrático de colocar ambos em *aporia* é demonstrar a impossibilidade do conhecimento sofisticado, ou seja, a suspensão de juízo, para que a partir da avaliação da mostra da *anámneseis*, a *zéteseis* possa prosseguir. A perspectiva do reconhecimento do estado aporético por Mênon revela um caminho novo a ser seguido, pois segundo o mesmo:

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

<sup>78</sup> Cf. (PLATÃO, 1969). O caçador aqui aludido é o que é representado por Sócrates no *Sofista*.

<sup>79</sup> É necessário frisar o sentido do termo grego *aporos* que entre outros sentidos segundo Bailly (2007) significa também sem recurso, assim sendo, despido de qualquer possibilidade de dispor de caminhos.

e me drogas, e me tens simplesmente sob completo encanto, de tal modo que me encontro repleto de aporia. E, se também é permitido a mim uma pequena troça, tu me pareces, inteiramente, ser semelhante, a mais não poder, tanto pelo aspecto como pelo mais, à raia elétrica, aquele peixe marinho achatado. Pois tanto ela entorpece quem dela se aproxima e a toca, quanto tu pareces ter-me feito algo deste tipo . Pois verdadeiramente eu, de minha parte estou entorpecido, na alma e na boca, e não sei o que te responder. (PLATÃO, 2001. p. 47 )

A imagem proposta por Mênon, é do Sócrates *pharmakéus* e da linguagem narcótica, que atordoa paralisa e por isto deixa desprovido completamente de qualquer possibilidade de prosseguimento na discussão. Não há saída para Mênon se quiser continuar tomando como método o que aprendera com Górgias, apesar comparar Sócrates a um peixe é ele que se encontra como um peixe numa rede, impossibilitado de sair, esvaziado de recursos, impossibilitado de passar, ou seja aporos.

A primeira acepção do mesmo pode ser bastante interessante ressaltar pois é creditada a Esopo em sua fábula, e a *aporia* seria como algo que quanto mais se mexe mais se torna grandiosa, a comparação com a colocação de Mênon é evidente pois Sócrates parece colocá-lo mesmo diante de uma situação complexa em que o melhor parece ser evitar tal enfrentamento.

A *Aporia* seria algo que não deveria ser enfrentada, essa condição da *aporia* na fábula indica uma postura antagônica a visão platônica, é necessário golpear fortemente para que se descubra o que está à frente, pois somente assim poderemos descobrir o que está para além da doxa. A não assunção desta condição aporética levaria a uma condição estática e apenas reprodutora dos conhecimentos, algo que não é coerente com intento socrático. Colocar-se simplesmente em aporia e não buscar saídas, leva a um conformismo e/ou relativismo que esterilizaria os *logói*. Deve-se então compreender que esta relação lança-nos necessariamente a uma outra esfera que não a filosófica, para que partindo desta possamos delinear o caminho de busca que é desejado filosoficamente.

Herácles caminhava através de uma passagem estreita. Viu que algo que como uma maçã que se encontra na terra e tentou a despedaçar com sua clava. Em seguida sendo golpeado pela clava, a coisa inchou duas vezes seu tamanho. Herácles golpeou a outra vez com sua clava, mais duramente

do que antes, e a coisa expandida então a tal tamanho que obstruiu a ação de Herácles . Herácles deixou sua clava e ficou lá, espantado. Athena viu-o e disse-o, Oh! Herácles, não se surpreenda! Esta coisa que causou sua confusão é Aporia e Eris . Se você deixa ela sozinha, ela permanecerá pequena; mas se você se decidir golpear, então ela incha de seu tamanho pequeno e torna-se grande. ( APORIA, 2007, tradução nossa.)

A *aporia* é em uma outra instância a oposição a Poros. A figura dessa divindade aparece não apenas como um contraponto lógico, mas como o limitador. Há uma relação importante entre o *Mênon* e o *Banquete* visto que o deus *Póros* é citado numa construção em relação a *Penia* e a *Métis*, tais termos teriam também um significado mais profundo. O *Eros* de Diotima é constituído de uma natureza dupla e no que tange a natureza divina se aproxima da acusação de Mênon à Sócrates, conforme retrata Droz. “Poros é aquele que sempre sabe encontrar os meios (as “passagens”) para obter aquilo a que visa. Risco e aventura não lhe fazem medo: é essencialmente, investigador caçador, conquistador”(DROZ,1997,p.44).

Em ambos os casos o sentido aponta para a impossibilidade de saída, a saber, *aporia* seria também é o *estado de* indigência, necessidade, miserabilidade, intransponibilidade, que é caráter presente na dupla condição do amor na definição apresentada no Banquete. Na “boca” de Diotima, Sócrates coloca a dupla natureza de *Eros* como sendo filho de *Póros*, o cheio de recurso, e de *Pénia*, a indigente, o que nos apresenta uma relação capciosa do discurso de Mênon.

Ao admitir a sua incompetência ante a questão Mênon admite inicialmente que quem se coloca também em *aporia*, conforme relatos anteriores, é o próprio Sócrates e por diversas vezes, em situações outras. Aclara-se o elo entre a *aporia* socrática e a filosofia, o *Eros* socrático do Banquete revela essa necessidade de transposição de limites intransponíveis por ser filho do limite, de engenho, de recurso<sup>80</sup>, a sua natureza já revela tal anseio, pois:

[...]Primeiramente ele é sempre pobre e longe está de ser delicado e belo, como a maioria imagina, mas é duro, seco, descalço e sem lar, sempre por terra e sem forro, deitando-se ao desabrigo, às portas e nos caminhos, porque tem a natureza da mãe, sempre convivendo com a precisão. Segundo o pai, porém, ele é insidioso com o que é belo e bom, corajoso, decidido e enérgico, caçador terrível<sup>81</sup>, sempre a tecer maquinações ávido de sabedoria e cheio de recursos, a filosofar por toda a vida, **terrível mago, feiticeiro, sofista**<sup>82</sup>[...]. (PLATÃO, 1979, p.37)

<sup>80</sup> Para maiores informações sobre as formas de traduções e os possíveis jogos de palavras nos idiomas europeus, observe-se o estudo de Nivakoski (2006).

<sup>81</sup> Essa passagem além de revelar essa ligação proposta com o *Mênon*, também relaciona-se com o Sofista na busca da definição do mesmo.

<sup>82</sup> Grifo nosso para destacar exatamente os termos que se assemelham, no *Mênon*, na acusação à Sócrates e na definição de Diotima sobre *Eros* (acerca da natureza de Poros).

*Aporos* tem como significado indigente, necessitado, miserável, embaraçante, impraticável, intransponível, entre outros sentidos segundo Baily (2007). Contudo nos revela uma faceta interessante da definição dada por Diotima no *Banquete* à parte constitutiva de *Pénia*, em *Eros*. Essa dupla natureza do *Eros* é a natureza da filosofia, que por estar entre dois mundos, encontra-se disposta a acessar o belo mas não desprezando a relação com a factualidade. Há no ato de filosofar sempre essa carência que não é preenchida pela *doxa*, pois esta não revela o conhecimento.

Esse suscitar que a natureza de *Pénia*, revela na Filosofia platônica apresenta por um lado a possibilidade de não fixar-se apenas na busca desmedida e não participativa e permite a dinamicidade, a insatisfação, pois não há aqui a impossibilidade de prosseguir e sim a inquietação investigadora suscitada pela *aporia*. Pois conforme ressalta Droz (1997, p.44): “Tudo a caracteriza negativamente: miséria, indigência, vida de vadiagem, sem teto nem lei. Todo o seu ser não é mais que um vazio, sem os meios que o permitiriam preencher. É o anti-Poros, já que ela mesma é *Aporia*.”

A Filosofia é erótica e por sua natureza, apresenta-se por um lado cheia de recurso, engenhosa e por outro carente e inquieta, ou seja é *Poros* e *Aporia*. Distanciando-se por completo da acepção compreendida pelos sofistas, está a filosofia num outro patamar, aclara e permite que se compreenda o que se deseja visto que o interlocutor permita-se lançar nesta empreitada. Nisto reside a carência de compreensão apresentada tanto por *Mênon* quanto pelo escravo, pois é o *eros* filosófico suscitado por Sócrates que faz ver a distinção entre o que é percebido pelos sentidos, seja pela visão dos exemplos desenhados no chão por Sócrates quando da mostraçãõ da *anámnese* do ensinamento recebido por *Mênon*.

Há realmente um hiato (*chorismos*) entre o sensível e o inteligível, assim como a opinião e o saber, mas a dialética permite transpor esse fosso. Por toda a parte, existe o inteligível, o inteligível puro funda os seres como nós os conhecemos, os constitui em objetos, mas o sensível puro, inteligível, não existe. Platão identifica o ser tal como ele é conhecido e inteligível. O inteligível é o ser dos objetos, dos vivos e das ideias como nós os conhecemos, como ele se dá a ver, não é o ser em si. Não é o ser, torna o ser acessível, porque transparente. (JEANNIÈRE, 1995, p.75)

Na fala de *Mênon* na passagem 80a ( PLATÃO, 2001, p.47.) há um outro dado relevante acerca do enfeitiçar de Sócrates pois este se dá em uma via dupla. Por um lado o entorpecer da boca que compreendemos como sendo o limite da linguagem. *Mênon* perplexo afirmar ser deveras difícil prosseguir, mas a linguagem

farmacêutica socrática ultrapassa a própria linha limite do discurso, pois visa algo que não pode ser dominado pelo sensível. A *psyché* por ser da mesma natureza das Formas, é o segundo elemento deste entorpecimento, Mênon aponta para o fato de que não há uma barreira apenas na linguagem, ou seja, não é apenas o dizer é o próprio pensar que se encontra encurralado, sem saída.

A expressão de Mênon utiliza para dizer que está enfeitiçado e que Sócrates é um mago um feiticeiro, usa o termo *nárke* que significa descarga do torpedo<sup>83</sup>, veneno. Tal uso nos dá a compreensão de que o entorpecimento revela o caráter da *aporia* no sentido platônico.

O que se apresenta ao verificarmos a relação entre a erótica filosófica no *Mênon*, é que Platão já põe na fala de Mênon em 80a (PLATÃO, *loc. cit.*) não mais a postura apreendida dos sofistas, mas uma predisposição filosófica, um encaminhar-se.

O *phármakon* socrático também age como um veneno, um tóxico, uma picada de víbora [...]. E a picada socrática é pior que aquela das víboras, pois seu rastro invade a alma. O que há de comum, em todo caso, entre a fala socrática e a poção venenosa é que elas penetram, para se apossar, na interioridade a mais oculta da alma e do corpo. A fala demoníaca desse taumaturgo arrasta para a mania filosófica e para os transportes dionisíacos[...]. E quando não age como veneno da víbora, o sortilégio farmacêutico de Sócrates provoca uma espécie de narcose, entorpece e paralisa na *aporia*, como o descarrego de um torpedo (*nárke*). (DERRIDA, 1997, p.66)

O discurso socrático apresenta-se como mediador, e visa não apenas a dissolução da mágica sofística mas além disso toma para si um caminho mais profícuo mas árduo. A operação não se dá mais partindo do mesmo pressuposto que parte o sofista, o que está em jogo é o *lógos* “*dialético*”, que vai aparecendo como objeto mais sutil e portanto muito mais complexo. O sentido da *aporia* se desvela na mostraçã da *anámnese* e deixa de ser algo impossível de transposição e passa a ser paralisante, narcótico, com possibilidades efetivas de migrar para a busca das Formas.

O papel *kathártico* da *aporia* no *Mênon* revela uma relação entre a linguagem e o pensamento, este momento quando se instaura a *epoké* (suspensão do juízo) liberta o indivíduo da sua condição da *doxa*. Parte-se da perspectiva que o reconhecimento da *aporia* não é a impossibilidade de se conhecer, possibilitando o passo rumo a *ortodoxa*, pois somente esta capta a relação entre as coisas e as

---

<sup>83</sup> Cf. *Ibid.*, p. 66

ideias e as transpõe de maneira a tornar possível este diálogo, que se dará em uma ascese anamnética. Para que ocorra tal processo é necessário que antes ambos os interlocutores abandonem de sua parte as concepções previamente estabelecidas e, assim sendo, lancem-se na busca daquilo que não se sabe se encontrará mas que certamente está no indivíduo, o conhecimento. O problema que parecia se inserir na impossibilidade de buscar na doxa o que é a *areté*, converte-se paulatinamente num interesse mais amplo na *zetésis* filosófica.

Há diferenças entre a *aporia* entendida como sendo falta de delimitação, e o que a *zétesis* filosófica propõe para o conhecimento, conforme a perspectiva platônica. Faz-se necessário que Mênon e Sócrates se coloquem assim em *aporia*, esse estado de perplexidade do *Mênon* é a *aporia* do próprio pensamento, do fazer filosófico que se atordoa na busca do sentido pelo qual o pensamento poderá encontrar um caminho reto para poder seguir nesta jornada.

Não há um abandono, mas uma assunção da necessidade de filosofar. Não é Sócrates que deixa Mênon entorpecido, pois a magia e a *farmacêutica* se dão numa via de mão dupla, dialogada, discutida, entremeando razões, pois o próprio Sócrates também está em *aporia*. Busca-se o meio, o caminho da ascese às Formas e do retorno ao plano sensível e não uma imersão nestas últimas como uma condição agradável, ou impossibilitada de prosseguimento. Não há desistência como talvez propusessem os sofistas, mas uma compreensão da postura socrática da busca pela colocação sob novas bases a questão, e a solução extrapola o limite do discurso inserido na doxa e exige o uso da *anámnese* como possibilidade de prosseguir.

#### **4.3 MATHÉISIS COMO POSSIBILIDADE DE CONSTRUÇÃO DIALOGADA**

A problemática do conhecimento por ser um dos temas centrais abordados no *Mênon*, e neste sentido conforme observamos existem algumas nuances que precisam ser bem delineadas. Uma destas efetivamente é a relação entre a

*mathésis* e o *didaskhein*, visto que segundo a nossa análise tal diferenciação demonstra não apenas uma distinção conceitual, mas metodológica e epistemológica. Reside nesta diferenciação a disputa entre a sofística de Górgias e Protágoras e a filosofia socrática exposta por Platão. É possível aprendizado (*mathésis*) sem ensinamento (*didakton*)?

Durante grande parte da conversa com Mênon, Sócrates tentará descaracterizar a tese de que a *areté* poderá ser ensinada (*didaskhein*), ao propor a *zétesis* nos deparamos com a necessidade de verificarmos se a *psyché* alcança a episteme, avaliando o que de fato é a *mathésis*. Observamos que em alguns momentos Sócrates parece estar a utilizar o termo *mathésis* (e suas variações) com o sentido de uma construção em que dois *lógos*, pela *philia*, se propõe a uma *zétesis* nos moldes socráticos e pela *diáresis* investigar o *eidos* da *areté*, contudo em outras passagens o termo parece ter a conotação de uma simples compreensão do que está sendo falado, o *lógos* portanto não necessitaria do processo dialético socrático, observamos que em *81d* Sócrates afirma.

Pois sendo a natureza toda congênere e tendo a alma aprendido todas as coisas, nada impede que, tendo <alguém> rememorando uma só coisa – fato esse precisamente que os homens chamam aprendizado – essa pessoa descubra todas as outras coisas, se for corajosa e não cansar de procurar. (PLATÃO. 2001, p.53)<sup>84</sup>

Evidenciando-se a efetiva ligação entre a *anámnesis* e a *mathésis* o que possibilita a problematização de como se dá tal processo de aprendizado.

A primeira ocorrência do termo *mathésis* se dá na passagem 70 a (*Ibid.*, p.19), pois logo na questão inicial Mênon indica a possibilidade de a *areté* ser algo que se aprende, a abertura necessária para que o filósofo construa a sua argumentação, visto que a inversão que será realizada tenderá a afirmar a *zétesis* filosófica que configura o sentido de aprendizado.

MEN. Podes dizer-me, ó Sócrates: a virtude é coisa que se ensina? Ou não é coisa que se ensina mas que se adquire pelo exercício? Ou nem coisa que se adquire pelo exercício nem coisa que se aprende(...)?(PLATÃO, s2001, p. 19)<sup>85</sup>

A fala de Mênon expressa desde o início do *diálogo* já essa diferenciada posição entre a simples compreensão de algo que lhe fora informado. O

<sup>84</sup> “*Ate gar tês phúseos hapasês sungenous ousês, kai memathêkuias tês psuchês hapanta, ouden kôluei hen monon anamnêsthenta--ho dê mathêsin kalousin anthrôpoi--talla panta auton aneurein, ean tis andreios êi kai mê apokamnêi zêtôn.*” (*Ibid.*, p.52)

<sup>85</sup> “*MEN Echeis moi eipein, ô Sôkrates, ara didakton hê aretê; ê ou didakton all' askêton; ê oute askêton oute mathêton(...).*” (*Ibid.*, p. 18)

aprendizado que se configuraria como uma ação, um processo pelo qual dois *lógos* se inter relacionam e buscam (*zetein*) a *episteme*, esse “caminhar junto”, próprio da dialética socrática estaria sendo lançado como proposta na anteriormente citada passagem. Caso o filósofo desejasse trilhar por alguma das proposições de Mênon acerca da *areté* assim poderia, o que há de inovador na postura de Sócrates é exatamente a não aceitação da proposta e uma assunção de um novo caminho, o que além de surpreender o seu interlocutor abre a possibilidade de não haver ensinamento do que quer que seja, cabe a *mathésis* o papel de inserir na *psyché* a marca epistemológica que a filosofia propõe.

A segunda ocorrência do termo se dá após a exposição do enxame da *areté* proposta por Mênon em 72c-d “SO. Uma sorte bem grande parece que tive, Mênon, se, procurando uma só virtude, encontrei um enxame delas pousando junto a ti”. (*Ibid.*, p. 23). Esse problema que causará um certo atordoamento reside na problemática relativa à unidade de definições pois ao ser solicitado que diga o que é (*eidos*) a *areté*. Mênon após afirmar partilhar das mesmas opiniões que Górgias tentara definir pela multiplicidade o que Sócrates solicita-o. É por essa não-percepção da distinção entre unidade e multiplicidade que o mesmo diz acreditar compreender. “Acho que entendo sim. Contudo, ainda não apreendo, como quero pelo menos, aquilo que é perguntado.” (*Ibid.*, p. 25)<sup>86</sup>.

O uso do termo *mathésis* na passagem acima citada, é expressada no sentido de compreensão, como um simples ato de aceitar o discurso do outro como válido destoaria do sentido que o mesmo irá adquirir em outras passagens, especificamente se observamos a ligação com a *anámnesis*<sup>87</sup>, que norteia este estudo, em que a *mathésis* seria uma construção de *lógoi* que se propõe a investigar um problema seguindo os métodos socráticos. Um outro elemento a se observar é que os sofistas, especificamente Górgias, afirmariam ser impossível dizer do *ser*<sup>88</sup>, e seu relativismo do conhecimento que aqui encontra eco na fala de Mênon é colocado diante de um questionamento que liga o conhecimento da opinião, político e ético a um conhecimento epistemologicamente diferenciado que busca o *eidos*, causando um certo embaraço em Mênon e o mesmo que já se reconheceria como

<sup>86</sup> “[...] *dokô ge moi manthanein: ou mentoi hôs boulomai ge pô katechô to erôtômenon.*” (*Ibid.*, p. 24)

<sup>87</sup> A passagem a que nos referimos é 98a (*Ibid.*, p.102-103), na qual há uma afirmação de que a *anámnesis* se configura com o encadeamento (*logismoi*)

<sup>88</sup>. Há uma relevante análise feita por Guthrie (1995) sobre o papel da sofística em relação ao desenvolvimento filosófico e o embate entre esta corrente de pensadores e a filosofia, principalmente a eleática.



hábil no falar pois “(...) miríades de vezes, sobre a virtude, pronunciei numerosos discursos para multidões, e muito bem como pelo menos me parecia, agora, nem sequer o que ela é absolutamente sei dizer” <sup>89</sup>(PLATÃO, 2001, p. 47), inicia a percepção da carência do seu discurso ante o que se busca.

A diferença entre um simples entendimento e a *mathésis* está na capacidade do *lógos* despertar na *psyché* a *anámnesis*. Quando Mênon afirma que entendera a colocação de Sócrates mas ainda não conseguiu fixar (*katechô*) da forma como este deseja (*erôtômenon*) assinala o sentido do que é a *mathésis*. Seria a *mathésis* a rememoração (*anámnesis*) da *psyché*, o fruto da *zétesis* que se fixa de maneira a tornar evidente o que o *lógos* não conseguiria expressar de outro modo, sendo assim, o processo pelo qual o indivíduo reconhece que o que lhe está sendo transmitido visto que este não parte do exterior para o interior, e sim no sentido inverso.

A *dýnamis* na *mathésis* é inversa ao *didaskain*, sai do indivíduo a constatação lógica daquilo que se investiga (*zetein*), fazendo com que esta (constatação) por estar em conformidade com seu *lógos* possibilite que o mesmo visualize o que anteriormente não percebera. Essa impressão se dá na *psyché* e por tal modo impregna-a fazendo com que este conhecimento (*episteme*) possa fixar de tal modo que as falsas impressões (*doxa*) não pode galgar do mesmo estatuto. Neste sentido evidencia-se o que há de distinto entre a *zétesis* filosófica e a sofística que ora embatem. A Filosofia tem como fundamento a fixação da *episteme* na *psyché*, enquanto a sofística por se situar apenas no nível da *doxa* não consegue imprimir, e de certa forma nem tem interesse em fazer, com a mesma força o que se ensina. Os *didaskaloi* não visam que os seus discípulos possam reter (*kathékon*) o fruto do seus ensinamentos, mas que estes possam utilizá-los da melhor forma esta *tékhne* e, desta forma ganhar as disputas (*pólemos*).

A assunção de Mênon no que diz respeito a não compreensão do que esta sendo proposto por Sócrates já indica um caminhar, ele inicia a aceitação da *zétesis* socrática, um “estar à caminho” mesmo que não abandone a sua tese inicial de que a *areté* possa ser ensinada reconhece em 74b a impossibilidade de prosseguir a jornada na esteira dos seus argumentos e definir a *areté* pela multiplicidade, seus argumentos começam a enfraquecer à medida que o discurso e o método que a ele

---

<sup>89</sup> “(...) *kaitoi muriakis ge peri aretês pampollous logous eirêka kai pros pollous, kai panu eu, hôs ge emautôï edokoun: nun de oud' hoti estin to parapan echô eipein.*” (PLATÃO, op. cit., p.46)

foi ensinado. “Com efeito, Sócrates, ainda não consigo apreender como procuras, uma virtude <que é> única em todas elas, como era nos outros <casos>.”(PLATÃO, 2001, p.29)

A observação de Augusto (1997) sobre o trecho analisado apresenta uma comparação entre a fala de Mênon e a *República* assinalando que o *lógos* é o caminho pelo qual se busca o *eidos* da *dikaíosýne* relacionando-a a essa *dýnamis* exigida para o rei-filósofo, a propriedade política e filosófica, é a *episteme* que garante a ação de Sócrates, portanto a carência da *dýnamis* de Mênon pode ser compreendida também como uma falta de *episteme* que se em Atenas causou uma estiagem de sabedoria<sup>90</sup>. A *sophía* do *didaskaloi* Górgias é carente desta *episteme* .

Pensamos que é aí que reside a grande dificuldade de Mênon em apreender o sentido da busca socrática: falta a ele acuidade de visão para a compreensão do governo, do *árkhein* do rei-filósofo, e do princípio fundador da cidade, a *phýsis*, reguladora da relação entre *lógos* e *érgon*, que produz o homem virtuoso ( Rep. IV, 498e-499a). (...) O "desvio" socrático no início do *Mênon* para o tema da *sophía* parece apontar exatamente para a forma reta do *árkhein*. O "governo verdadeiro" é aquele que se funda na *episteme* Larissa e Atenas, conhecidas pelo excesso de riquezas ou pela *falta de sophía*, são, portanto, contrapontos à cidade feita de *lógos* da *República*. (AUGUSTO, 1997, p. 4)

As ocorrências que se dão em 74b e 75a (PLATÃO, op. cit., p. 30-31) tem o mesmo sentido das anteriormente referidas quando Sócrates propõe a Mênon prosseguir com a busca por uma analogia, e ao questionar sobre o que é a figura tenta fazer o mesmo perceber qual é o interesse da *zétesis* filosófica. O sentido aqui empregado para o termo *mathésis*, ainda é o de compreensão do que está sendo dito. O que há de relevante nesta passagem é que este consentimento de Mênon no que diz respeito à sua *adynamía* abre a perspectiva da busca do que é (*eidos*) a figura (*schêma*), notória é a disposição de Sócrates em estar no mesmo percurso que Mênon que acabara de admitir que se encontrara em aporia, visto que o mesmo ainda não aceita a necessidade de aprender com esforço<sup>91</sup>. O recurso metodológico empregado visa a partir de definições já conhecidas prosseguir no intento almejado pelo filósofo, a saber, nesse sentido o recurso à geometria se configuraria como válido nessa busca. Cabe à Sócrates o papel de percorrer com Mênon as mesmas

---

<sup>90</sup> Cf. Ibid., p.19.

<sup>91</sup> Observamos que na fala de Sócrates há a tentativa de expor a Mênon a necessidade de empregar esforço no processo dialético, o que na retórica sofística não aconteceria, visto que a transmissão de conhecimento centra-se na figura do *didaskaloi* que por ser, possuidor desse conhecimento repassa-o e não encaminharia o aprendiz na busca compartilhada.

veredas em busca do *eidos*, mesmo que este não aceite ainda o processo de aprendizado, e persista em tentar encurralá-lo com o discurso, à maneira dos sofistas.

A *episteme* visada liga-se à *zétesis* proposta por Sócrates, como a *mathésis* não parte da mesma perspectiva que Mênon estaria acostumado, sendo este ensinado por um sofista, que acredita nesse poder de “ensinar” a sua *tékhne*. O que faz com que este não aceite a proposição socrática, visto que para se chegar ao que é a *areté*, necessita-se da compreensão por parte de Mênon do que é o *eidos*, ou se preferirmos, por este não se dispor a buscar com Sócrates no início do *diálogo*, instaura-se a necessidade de utilização de um linguajar que a ele seja compreensível. Transpondo o problema da compreensão de Mênon (*adynamía*) para a esfera da linguagem filosófica socrática.

É necessário que o *psicagogo* estabeleça as pontes entre o seu discurso que visa uma esfera mais elevada e a linguagem que é comum a seu interlocutor. Aclara-se uma das funções da *psicagogia* socrática transformando sua linguagem, ou adequando-a, torna acessível, mesmo que o seu interlocutor ainda não a aceite como válida, fazendo-se compreender. Quando Sócrates questiona a Mênon se o mesmo compreende estaria indagando se o mesmo tem a capacidade de prosseguir com ele pelo método que será posteriormente assumido como válido<sup>92</sup>, o dialógico. Há nesta postura a investigação da capacidade de Mênon prosseguir com a *zétesis* filosófica.

SO. Que então é isso, afinal, isso cujo nome é figura? Tenta dizer. 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 espante e dissesse: “não compreendes o 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.<sup>93</sup> (PLATÃO, 2001, p.31-33)

O discurso de Sócrates é passível de transformação, sua *tékhne*, ou a retórica

<sup>92</sup> Cf. PLATÃO, 2001, p.35

<sup>93</sup> “SO. *Ti pote oun touto hou touto onoma estin, to schêma;[75a] peirô legein. ei oun tõi erôtonti houtôs ê peri schêmatos ê chrômatos eipes hoti “all’ oude manthanô egôge hoti boulei, ô anthrôpe, oude oida hoti legeis,” isôs an ethaumase kai eipen: “ou manthaneis hoti zêtô to epi pasin toutois tauton;” ê oude epi toutois, ô Menôn, ehois an eipein, ei tis se erôtôiê: “ti estin epi tõi strongulôi kai euthei kai epi tois allois, ha dê schêmata kaleis, tauton epi pasin;” peirô eipein, hina kai genêtai soi meletê pros tèn peri tês aretês apokrisin.*” (Ibid, p.30.)

filosófica por ele apresentada diferencia-se exatamente da sofística por este interesse em transpor os limites do cognoscível e ao aproximar de Mênon pode encaminhá-lo. A *mathésis* adquire o sentido de mera compreensão afim de que Mênon possa ser levado a observar o que se deseja, a saber, o uso da noção de *schêma* conhecida por ambos servirá como elemento comparativo para se dizer do que realmente é importante na mostraçã da *anámnesis*, ou ainda, a possibilidade de Mênon visualizar a saída da sua condição de sabedor.

Esse processo pode ser visualizado como inicial na dialética socrática, há uma preparação, que habilitaria os dialogadores a caminharem em direção do que de fato é interessante na discussão, para que posteriormente ao abandono das concepções anteriormente recebidas possam chegar ao que se buscou, sendo o único meio possível de efetivação dessa *mathésis* pois é pondo-se entre(dia) *lógos* que tal processo se dá. Estabelecendo assim no começo do *Mênon* uma relação entre compreensão, entendimento e aprendizado.

O aprender como uma ação individual que se busca através do *diálogo*, não está precisado no início, mas ao longo da discussão vai ganhando o sentido que corroboraria a nossa perspectiva de análise, situada nessa relação entre o simples entender e a *mathésis* buscada por Sócrates e que se ligaria à *anámnesis*. Há uma paulatina alteração nesta acepção, o que está colocado no início seria mesmo um sentido de compreensão do que está sendo dito, contudo posteriormente vai se abandonando tal uso em detrimento de um uso mais próximo da *anámnesis*, portanto mais filosófico, o uso inicial identifica-se à necessidade de estabelecer um elo entre o discurso filosófico e o discurso de Mênon à medida que se encaminham para outros patamares, que no *diálogo* estaria presentificado posteriormente ligado à assunção do estado de *aporía* e a possibilidade de mostraçã da *anámnesis*.

Em *81c* e *81d* (PLATÃO, 2001 ,p.51-53) a ocorrência da *mathésis* se dá no sentido por nós anteriormente assinalado de processo dialogado. A hipótese a ser aceita pode ser entendida da seguinte maneira: As almas por terem participado de uma série de morte e renascimentos, e por não se aniquilar, a *psyché* teria no *Hades* aprendido todas as coisas. Se seguirmos tais indicações compreenderíamos que a *anámnesis* seria então essa capacidade que a *psyché* teria de despertar aquilo que outrora já teria conhecido (*epistathei*).

A capacidade de rememoração só se dá por que está atrelada ao conhecimento (*episteme*) e a possibilidade de aprendizado dialógico. A hipótese da imortalidade aponta para uma dupla sustentação, da *anámnese* e da *mathésis*, a mesma é decorrente dessa hipótese poderia ter a seguinte formulação: Os indivíduos fazem parte de um ciclo de nascimentos e renascimentos. Esta teoria teria sido herdada dos pitagóricos e figura entre estas a crenças na imortalidade da alma, a *metempsicose*. Por partilhar dessas ideias é que as almas vindas do Hades tem em si essas informações guardadas em seu intelecto mas não de forma aparente. O acesso a tais informações não se daria puramente por vontade do indivíduo, mas necessitaria de um processo de encaminhamento do *lógos*. E esse processo seria capaz de trazer à tona essas informações que poderiam aparentar ser desconhecidas pela *psyché* que rememorando busca a *episteme*, mas que na verdade já foram por ela apreendida.

O que corrobora a hipótese exposta acima, seria o fato de já na busca os interlocutores identificarem de forma insipiente o não-ser, como se no processo da *zétesis* filosófica o abandono das falsas teses fossem se dando por um reconhecimento prévio do que é (*eidos*). Ressaltamos que não há por Platão a assunção dos caracteres mítico-religiosos expressados.

Se há uma correlação entre ambas atividades da *psyché* (*anámnese* e *mathésis*) seria necessário, que o indivíduo já trouxesse de uma existência pretérita algo que servisse como elemento de reconhecimento, ou seja, a saída para o dilema sofisticado proposto por Mênon começa a ser respondido com a efetiva ligação entre ambas, visto que *anámnese* é *mathésis*.

MEN. E de que modo procuras, Sócrates, aquilo que não sabes absolutamente o que é? Pois procurarás propondo-te <procurar> que tipo de coisa, entre as coisas que não conheces? Ou, ainda, que no melhor dos casos a encontres, como saberás que isso <que encontrastes> é aquilo que não conhecias? <sup>94</sup> (PLATÃO, 2001, p.49)

Essa pré-existência do conhecimento, evocado por Sócrates, não se trata da doxa, é a *episteme* que está sendo posta como elemento da *mathésis* serviria como garantia à dialética. A *anámnese* teria essa função de retirar da alma o que outrora fora contemplado, o uso do mito é de fundamentar a procura<sup>95</sup>. O método filosófico

<sup>94</sup> "MEN. Kai tina tropon zêtêseis, ô Sôkrates, touto ho mê oistha to parapan hoti estin; poion gar hôn ouk oistha prothemenos zêtêseis; ê ei kai hoti malista entuchois autôi, pôs eisêi hoti touto estin ho su ouk êidêstha;" (Ibid, p.48)

<sup>95</sup> O que parece surgir como um problema decorrente dessa hipótese é a possibilidade dessa *episteme* não depender de uma existência pretérita, e assim sendo, a *anámnese* ser capaz de

não tem o interesse de *sustentação* da tese da imortalidade no mito, mas mostrar como se dá essa possibilidade da *psyché* atualizar aquilo que aparentemente ele não veria como resposta ou solução aos problemas que lhe são impostas, e nesse sentido. O fato de não compreender a forma de buscar a solução ou ainda de solucionar mesmo o problema está muito mais centrado no fato da não aceitação de um método eficaz para essa busca.

É na *psyché* que se encontra o problema do conhecimento. Pode-se observar claramente tais afirmações nas negativas expostas por Mênon em prosseguir com a busca nos moldes propostos por Sócrates. Há um *ethos* que lhe foi ensinado por Górgias que o tornou acostumado a responder as perguntas de forma erística e não dialógica, a *mathésis* filosófica exige do indivíduo um processo de *diáresis* que não tem como finalidade a vitória pelo discurso, mas o afastamento daquilo que turva a visão na busca do *eidos*. Visto que os olhos da alma de Mênon ainda não estão preparados sem a *philia* própria da filosofia.

A aceitação do processo dialético por Mênon exige uma postura diferenciada também de Sócrates, visto que a *mathésis* em contrariedade ao *didakton* não acontece como uma transmissão de um mestre ativo e um discípulo passivo ao conhecimento, como um receptáculo em que seriam depositados a *sophía* sofística e que habilitaria os jovens e destemidos como Mênon, a enfrentar qualquer debate.

Há uma exigência do método filosófico no que diz respeito à *mathésis* que é essencial para a busca que é a coragem. Este ímpeto de não desistir e prosseguir avaliando, parece ser o convite que Platão no *Ménon* faz. Este elemento que é proposto tem na *dýnamis* esse esteio, o indivíduo que deseja refletir não pode ser passivo, deve sempre se dispor a colocar o seu *lógos* em atividade quando desejar descobrir o que se quer, a abrangência dessa proposição é por demais ampla. Não há muitos limites para a *mathésis*, se para a mostraçãõ da *anámneseis* Sócrates exige que o escravo fale a mesma língua que ele. Esta condição parece ser suficiente para fazer ver (*opsis*) solução do problema geométrico, o mesmo pode ser exigido na *mathésis*, pois a *zétesis* exige essa coragem do indivíduo.

Podemos, refazendo o percurso do *Ménon*, entender a indisposição em um embate franco sobre o que é a *areté*, entre Górgias e Sócrates. Não haveria por fundamentar um conhecimento que está no indivíduo por ser próprio de si.

parte do *didaskálos* o interesse por essa *zétesis* proposta por Sócrates. O que Platão faz é embater as ideias do sofista mesmo em sua ausência, como uma estratégia para demonstrar que o alcance dos dois métodos são distintos e sobretudo que as exigências também são antagônicas. Se Sócrates só recebera dos sofistas o ensinamento pelo qual pode pagar, como não pôde pagar muito, muito pouco recebera. Em contrapartida, a *mathésis* filosófica exige apenas aquilo que os sofista não exigiriam de seus ensinados, a coragem em prosseguir no caminho do *eidos*, a coragem exigida não é da mesma natureza que a que Mênon parece demonstrar ao responder sem temor àquilo que lhe é perguntado.

Assim, o aprender (...) é sempre reminiscência e aquele que tiver a coragem de buscar (...) verificará que *zetein* e *manthánein* são sempre *anámneseis*. É por isso que não devemos deixar-nos persuadir pelo *lógos eristikós*; ele nos faz preguiçosos, impossibilitando a *zétesis*; ao contrário, o *lógos* que fala da imortalidade da alma nos faz buscadores e obreiros (...). (AUGUSTO, 1997, p.9)

A *mathésis* só se efetiva se ambos buscarem com coragem o que se deseja. Apesar de se basear na exposição da imortalidade da alma, a *mathésis* não se dá como um processo mágico ou revelador, ou ainda se preferirmos seguindo o ensinamento (*didakton*) uma gravação no intelecto dessa *tékhne*, muito pelo contrário exige-se racionalidade dos que se põe nesta senda. Há um caráter de necessidade (*ananké*) e comprometimento com essa *zétesis* destes que se põe a investigar. O conhecimento exige um esforço contínuo, e assim sendo esta preguiça sofística que o questionamento de Mênon sugere poderia ser superada. “Não é preciso então convencer-se daquele argumento erístico; pois ele nos tornaria preguiçosos, e é aos homens que ele é agradável de ouvir, ao passo que este <outro argumento> faz-nos diligentes e inquisidores”<sup>96</sup>(PLATÃO, 2001, p.53).

A preguiça no que se refere à busca da *episteme* é o que se evitará com a *mathésis*, não se pode no exercício dialético existir a aceitação de um argumento sem antes avaliá-lo em suas minúcias. É esse rigor que parece servir como argumento contrário aos interesses da sofística e servir como esteio para a possibilidade da *psyché* rememorar, pois a *anámneseis*, a *mathésis* e a *zétesis* em suma são a mesma coisa em 81d<sup>97</sup>.

<sup>96</sup> “*Oukoun dei peithesthai toutôî tôi eristikôi logôi: houtos men gar an hêmas argous poiêseien kai estin tois malakois tôn anthrôpôn hêdus akousai, hode de ergatikous te kai zêtêtikous poiei.*” (Ibid, p.52)

<sup>97</sup> Ibid., p. 53

A ligação da *mathésis* com a *anámnesis* e *zétesis* encerraria a possibilidade de qualquer discurso que não se estabeleça através de uma busca detalhada e com esforço se arvorar a um patamar de verdade. Não há assim condições do discurso sofístico alcançar aquilo que as *coisas são*, e por isso Mênon não poderia dizer o que é a *areté*. O discurso só diz da *episteme* se ele é *dialogado*, se ele afasta as possibilidades do não-ser, e nesse afastamento vai inter relacionando os *lógoi* que se propuseram a buscar.

A *anámnesis* nos permite ao chegar a conclusão do problema ter a certeza de que há muito mais a percorrer do que já se caminhou. É estar quase convencido de que para conhecer o Ser é preciso ir na direção de outra coisa que não o sensível, pois sabemos da deficiência destes. Estas realidades que nós temos não nos oferecem a segurança necessária para afirmar a *alethéia*. A *anámnesis* é capacidade de perceber que desejamos o que não nos é oferecido. É esse sentimento de retorno lógico que move o processo da *anámnesis*, quando Sócrates e o escravo dialogam ambos se propõe a deixar de lado convicções, *pístis*, e investir racionalmente na *zétesis* filosófica, e ao enveredar por esta senda sabem daquilo que vão deixando pelo caminho, mesmo sem saber daquilo que vão encontrar, ou sequer se irão encontrar algo<sup>98</sup>.

O *eros* filosófico desperta naqueles que buscam a *mathésis*, um lançar-se no vazio mas amparado pelo método dialético. O salto qualitativo que a *anámnesis* propõe ao contrário do que é proposto pelos sofistas é amparado pelo *lógos* e visa o alto, salta-se para dentro, é um lançar-se paradoxalmente *para si*. E a *psyché* mesmo que se atordoe e esteja em alguns momentos entorpecida permite-se aprender, o caminho é acessível a todos, até a um escravo sem instrução anterior alguma.

#### **4.4 A MOSTRAÇÃO DA ANÁMNESIS NO MÊNON**

---

<sup>98</sup> Cf. PLATÃO, 2001, p. 49



A mostração da *anámnesis* se dá pelo fato do não convencimento de Mênon do argumento defendido por Sócrates de que *anámnesis*   *mathésis*, o que leva o discípulo de Górgias a tentar uma armadilha contra o argumento urdido. A fala de Mênon aparenta uma inocência que não é real, o interesse erístico do mesmo em nenhum momento o abandona, o que ele deseja com esta armadilha   desestruturar e inviabilizar o que havia sido dito por Sócrates. Retomemos o argumento exposto em 81c-e (PLATÃO, 2001, p. 53) , todas as almas possuem em si a *episteme*, este conhecimento pretérito ao nascimento permite que ao efetuar a *zétesis*, desde que seja feita de forma árdua e desejante, possa identificar o que se busca, concluindo-se assim que não há, como pregavam os sofistas, *didaskhein* e sim *anámnesis*.

O que se refuta na mostração  , além de toda a pretensão sofística de ensinamento, evita-se a preguiça que a assunção do relativismo moral e do “não-ser” na proposição de Górgias ocasionaria. Entretanto, a solicitação de Mênon   por demais sagaz, pois mesmo tendo ouvido e concordado com o argumento urdido, solicita que Sócrates o ensinem e dessa forma o levaria   contradição o que se equivaleria a proposta sofística de Górgias<sup>99</sup>.

MEN. Sim, Sócrates. Mas que queres dizer com isso, que não aprendemos, mas sim que aquilo que chamamos aprendizado   rememoração? Podes ensinar-me como isso é assim?

SO. Ainda há pouco te dizias, Mênon, que às traiçoeiro; eis agora que me perguntas se posso te ensinar – a mim, que digo que não há ensinamento mas sim rememoração – justamente para que imediatamente apareça eu proferindo uma contradição comigo mesmo.<sup>100</sup> (*Ibid.*, p.53)

A *anámnesis*   o despertar da *psyché* para a sua identidade com o *lógos*, e   esse o processo que Sócrates tenta com o escravo, e para que tal identificação se d  o elemento principal neste processo é a linguagem que deve ser o elo entre o filósofo e o seu interlocutor. Não se traz o conhecimento de “fora para dentro”, extrai-se, faz-se brotar àquilo que em si a *psyché* já traz em si. A geometria será o ponto de partida , é o problema do quadrado que permitirá que o escravo que nunca antes teria tido acesso   este tipo de conhecimento geométrico possa lembrar.

A dialética inicia-se pela a *diáresis* desta forma, separa-se aquilo que não

<sup>99</sup> Cf. GUTHRIE, 1995.

<sup>100</sup> “MEN. Nai,   S krates: alla p s legeis touto, hoti ou manthanomen, alla h n kaloumen mathêsin anamn sis estin; echeis me touto didaxai h s houtôs echei;

SO. Kai arti eipon,   Men n, hoti panourgos ei, kai nun er tais ei ech  se didaxai, hos ou ph mi didach n einai all' anamn sin, hina d  euthus phain mai autos emaut i tanantia leg n.” (PLATÃO, op. cit., p. 52)

pode ser tomado como conhecimento, daquilo que não se sabe. *Anámnese* é um processo para o indivíduo ao buscar (*zétese*), lembrar aquilo que acreditaria não ser do seu conhecimento, é uma tomada de consciência do limite que ele pode ultrapassar e do que ele não pode ultrapassar. Há algo que pode ser expresso no *lógos* que possa representar uma refutação ou ocultação, mas não haveria aí a intenção somente de discordar por discordar, o *elenkós* como num embate, mas sobretudo de ultrapassagem das condições em que se encontram os que dialogam. Há em nossa consciência na busca uma certeza prévia de que o caminho a ser percorrido já apontaria para a *diárese*.

Posteriormente à mostraçãõ da *anámnese* com o escravo, Sócrates aceita continuar com a discussãõ e seguindo o que Mênon está a propor, irá avaliar mesmo sem saber o que é a *areté* e se ela é ensinada ou não. Observado o método estabelecido pelos *geômetras*, a partir do qual prosseguiriam através de hipóteses<sup>101</sup>. A lógica de funcionamento do método dos *geômetras* é diferenciada, uma hipótese tem que ser colocada através de uma sustentação, como na mostraçãõ da *anámnese* com o escravo, avaliam-se hipóteses, até se chegar a conclusãõ do problema. A hipótese então seria, como partindo do quadrado inicial poder-se-ia chegar no quadrado desejado, e isto é visível (*opsis*), Sócrates na sua função de *psicagogo* faz tanto o escravo quanto Mênon ver de que modo suas hipóteses são expostas e como vai se dando a soluçãõ do problema antes aparentemente insolúvel.

O *psicagogo* formula o problema já com a intencionalidade de mostrar que desde o princípio Sócrates sabe quais são os passos que serão dados e faz ver ao encaminhado qual é o problema e o programa que eles seguirãõ. A mostraçãõ da poderia ser dividida em três etapas: a) A primeira etapa envolve tanto a introduçãõ do problema geométrico como o abandono das falsas crenças. b) A segunda etapa envolve o *elenkós* e a queda em *aporia*. c) A terceira etapa é a resoluçãõ do problema geométrico e a observaçãõ dos passos dados.

A introduçãõ da mostraçãõ é antecedida na cena dialógica por uma recorrência aos *Mistérios*. Sócrates faria ver a necessidade de algo anterior ao conhecimento que está se recuperando (*analabon*). Este artifício utilizado por Sócrates se deve a necessidade da compreensãõ prévia daquilo que será mostrado, como poderíamos rememorar algo se previamente não o tivéssemos contemplado.

---

<sup>101</sup> Cf. PLATÃO, 2001, p.69

De mesmo modo, era preciso fazer com que o seu interlocutor partilhasse das mesmas compreensões que ele, o diálogo só se efetivaria se ambos tivessem uma percepção mínima daquilo que se busca. É se valendo de crenças comuns que se inicia a *zétesis* filosófica, o uso estratégico de tais crenças habilitaria Mênon a abandonar suas *doxas* em função de uma ascese dialética.

Ao iniciar o processo da *anámnese* Sócrates solicita um escravo qualquer e questiona a Mênon se o mesmo é grego e se fala a mesma língua que ele. O que se pode perceber nesta solicitação é a condição de possibilidade de compreensão do que será buscado e desse modo o processo pode ser iniciado, pois mesmo havendo um inatismo no conhecimento solicita-se que o Escravo tenha a possibilidade de compreensão dos passos que o filósofo e seu método propõem. Se o questionamento iniciará por uma visualização do problema e a assunção de premissas, para que isto se dê, ou seja, para que o método se efetive urge o estabelecimento de uma ponte entre o questionador e o questionado, ponte esta que é o domínio mínimo dos requisitos linguísticos que possibilitem a troca de informações suficientes para a *zétesis filosófica*.

Observe-se que o domínio da linguagem solicitada por Sócrates não é o da linguagem geométrica, sendo assim inviabiliza-se a argumentação contrária a *anámnese* quando se supõe que esta seja uma reprodução no intelecto do que está sendo desenhado e se configure como um método experimental, ao ser exigido o conhecimento da língua pressupõe-se uma série de conhecimentos pretéritos. O que ressaltamos é que os questionamentos feitos nesta primeira parte da mostra da *anámnese* visam determinar o conhecimento pelo escravo dos elementos necessários à apreensão de um conhecimento geométrico, e também a destituição de possíveis crenças e certezas acerca do problema a ser resolvido.

O que Platão deixa transparecer na fala do escravo, é que o conhecimento inicial que este demonstra ter adviria da sensibilidade. O problema é desenhado no chão e suas respostas seguem no mesmo sentido daqueles que possuem um conhecimento prático da realidade mas não possuem um aprofundamento dessas questões o que no jovem escravo é perceptível, e é este elemento que o leva a confusão e a assunção posterior de seu estado aporético. A escolha mesmo sendo aleatória faz ver aos convivas que o que Sócrates está a demonstrar é essa inconsistência que o conhecimento sensível faz ao indivíduo.

Se antes era Mênon que se encontrara em *aporia* agora é o escravo que se

encaminha para este estado em 83a (PLATÃO, 2001, p. 57) e subsequentes. O problema não está neste servo de Mênon mas na busca, ou ainda no método filosófico que põe os interlocutores nesta condição de entorpecidos. Neste caminho seguem lado a lado, Sócrates e o escravo visando a ultrapassagem da linha que separa as prévias opiniões advindas do sensível .

O que o método socrático está a combater é a ignorância presente naqueles que não se dispõem a buscar o que é (*eidos*). Não há por parte de Sócrates uma descaracterização ou uma ironia na sua interlocução com o escravo como ocorrera com Mênon. O escravo parece estar muito mais apto a destituir-se daquilo que acredita ter conhecido e efetuar a *zétesis* como o método filosófico sugere. A habilidade dialógica não é mensurada, e obviamente não há nele (escravo) a sagacidade do discurso do aprendiz de sofista, por isto divergem a forma de questionar. O que se busca com o *elenkós* é refutar falsas opiniões, como uma limpeza de terreno epistemologicamente efetuada, prepara-se o que será o ápice da discussão a rememoração da solução do problema.

A mostraçãõ da *anámnesis* com o escravo serve para demonstrar a verdade contida na *anámnesis*, o que segundo Bedu-Addo (2007) seria compreendido como algo mais profundo, reconhecendo aquilo que sua *psyché* já traria consigo. O que é demonstrado é que a *anámnesis* partiria da exposiçãõ do diagrama e deste modo o escravo não saberia o que está sendo escrito no chão. A inscriçãõ no chão do desenho do quadrado inicial poderia suscitar diferentes análises<sup>102</sup>, a interpretação de Bedu-Addo (2007) apontaria para o não conhecimento por parte do Escravo do que era o quadrado e do que era a diagonal e nesse sentido não haveria nele conhecimento anterior algum, e a diagramaçãõ<sup>103</sup> do problema passaria a ter uma importância cabal, pois é ela que permitira que o escravo descubra o que lhe está sendo perguntado, deste modo a experiência sensorial seria a responsável por fazer a *anámnesis* .

O prosseguimento do processo se dá do seguinte modo, ao questionar se o quadrado tem a forma que é desenhada Sócrates estabelece o que nós compreendemos como a sua *psicagogia*. Lembramos que na *anámnesis* não há a inserção de conhecimentos no indivíduo, ou imposição de opiniões, por isso o filósofo segue a interrogar. Tenta-se obter do escravo a possibilidade de resposta

<sup>102</sup> Cf. PLATÃO ,op. cit., p. 55.

<sup>103</sup> Para maiores esclarecimentos sobre a relação entre o diagramata e a solução do problema. Cf. BEDU-ADDO ( 2007) e GULLEY (2007).

para o problema do quadrado que se deseja que aparentemente seria simples mas à medida que vai se buscando torna-se complexo para aquele que acreditava possuir a resposta, o Escravo.

SO. Dizes aí, menino: reconheces que uma superfície quadrada é desse tipo? ESC: Reconheço. SO: A superfície quadrada então é <uma superfície> que tem iguais todas estas linhas, que são quatro? ESC. Perfeitamente. SO. E também não é <superfície> que tem iguais estas <linhas> aqui, que atravessam pelo meio? ESC. Sim.<sup>104</sup> (PLATÃO, 2001, p. 55)

O que de certo modo é demonstrado é que para a realização da *anámnesis* é necessário que o escravo tenha algum conhecimento prévio. Percebemos que o desenho do quadrado só serviria como ponto de partida, ou seja, Sócrates se apropria da linguagem comum do escravo e em seu papel de *psicagogo* cabe a ele estabelecer os limites mínimos para o prosseguimento. Desta forma, não seria indispensável o desenho do quadrado no chão, contudo é necessário para que ambos possam dialogar, se o escravo fosse questionado e apenas afirmasse que sabia o que era o quadrado quando da proposição socrática sem a necessidade do desenho poderia ter se dado de mesmo modo a *anámnesis*.

O que percebemos é que Sócrates tem o cuidado metodológico de seguir passo a passo para que se dê o *elenkós*. A *aporia* e por fim a resolução do problema, o que corrobora a noção que o conhecimento prévio que a *anámnesis* faz a recuperação (*análabesis*) não está no *além-mundo* mas sim na *psyché* do indivíduo como caracteres que são comuns a todos. Distancia-se uma possibilidade da *anámnesis* ser confundida com uma atividade religiosa (mítica) ou um processo de encaminhamento que utilizasse exclusivamente dos conhecimentos empíricos.

Sócrates utiliza na mostraçã dados adquiridos anteriormente de forma empírica pelo escravo para mostrar a Mênon que o método é possível a qualquer indivíduo, desde que se resguardem as condições mínimas já citadas. Tais afirmações podem se basear no fato de que em outros momentos do *diálogo* Sócrates afirma ser impossível adquirir a *areté* apenas pela observação e, assim sendo, não seria também a *anámnesis* adquirida apenas pela visão dos desenhos realizados no chão.

A *zétesis* socrática, portanto, não coincide com a facilidade de percurso no caminho que Mênon acredita ter percorrido e, assim, ter superado a *aporia*,

<sup>104</sup> "SO. Eipe dé moi, ô pai, gignôskeis tetragônnon chônion hoti toiouton estin; PAI. Egôge. SO. Estin ou tetragônnon chônion isas echon tas grammas tautas pasas, tettaras ousas; PAI. Panu ge. SO. Ou kai tautasi tas dia mesou estin isas echon; PAI. Nai. SO. Oukoun eiê an toiouton chônion kai meizon kai elatton; PAI. Panu ge." (Ibid, p. 54)

mas na exigência de "acuidade de visão", para ver o *eidos* da *areté*, e, então, dizer o seu ser. (AUGUSTO, 1997, p.3)

Se Sócrates deseja tornar a visão mais aguda de Mênon e do escravo é preciso os colocar em *aporia*. O momento da *aporia* estabelece a possibilidade de prosseguimento, pois é o *lógos farmacêutico* que condiciona o segundo momento da *anámnese* e que não é possível prosseguir sem tenacidade da *psyché*. Neste sentido é que Sócrates demonstra mais uma vez a inferioridade do método sofístico nessa busca.

Antes do início da mostraçã, Sócrates é acusado de feiticeiro e de ter uma língua narcótica. Por sua vez demonstra a Mênon a utilidade do seu discurso e que não está em jogo a utilidade prática da persuasão sofística, nem a tentativa erística de vencer. Mas o que importa na *mostraçã* e no método socrático é um salto qualitativo que se dá em busca do *eidos*, que partindo da geometria pode se estender a qualquer investigação que se deseje. É o momento narcótico representado pela *aporia* que permite ao escravo reconhecer o que acreditava não saber, é a assunção de que não se sabe que trilha a senda do conhecimento percorre.

SO. Sendo assim, acreditas que ele trataria de procurar ou aprender aquilo que acreditava, saber, embora não sabendo, antes de ter caído em *aporia* – ao ter chegado ao julgamento de que não sabe – e de ter sentido um anseio por saber? MEN. Não me parece, Sócrates. SO. Logo, ele tirou proveito de ter-se entorpecido? MEN. Parece-me <que ele tirou>. SO. Examina pois a partir dessa *aporia* o que ele vai certamente descobrir, procurando comigo, que nada <estarei fazendo> senão perguntando, e não ensinando. Vigia pois para ver se por acaso me encontras ensinando e explicando para ele, e não interrogando suas opiniões.<sup>105</sup> (PLATÃO, 2001, p. 61)

As consequências da *aporia na psyché* se dão de forma a impulsionar a busca pela solução do problema. Abandonando as suas opiniões anteriores o escravo permite-se ao ser indagado recuperar aquilo que anteriormente não havia possibilidade de responder. Cabe a ressalva do papel de Sócrates no processo; o *psicagogo* não somente deverá oferecer as condições e suscitar no outro o interesse pelo diálogo, mas tem como função não abandonar no percurso quem busca a episteme

Se houvesse por parte de Sócrates um desinteresse pelo processo a

---

<sup>105</sup>“SO. Oiei oun an auton proteron epicheirêsai zêtein ê manthanein touto ho ôieto eidenai ouk eidôs, prin eis aporian katepesen hêgêsamenos mê eidenai, kai epothêsen to eidenai; MEN: Ou moi dokei, ô Sôkrates. SO. Ônêto ara narkêsas; MEN. Dokei moi. SO. Skepsai dê ek tautês tês aporias hoti kai aneurêsei zêtôn met' emou, ouden all' ê erôtontos emou kai ou didaskontos: phulatte de an pou heurêis me didaskonta kai diexionta autôi, alla mê tas toutou doxas anerôtonta.” (Ibid , p. 60)

*anámnesis* não se daria. Em nenhum momento do *diálogo*, Sócrates abandona o percurso mesmo com os interesses erísticos de Mênon, fazendo este perceber que é necessário cumprir todas as etapas desse programa do conhecimento. Se o mesmo já se percebeu num estado aporético e após a mostraçãõ visualizou que, de fato, é possível a *anámnesis*, e é preciso o prosseguimento das questões que anteriormente foram lançadas. Observe-se que para Mênon fica a evidência que se um escravo seu teria a possibilidade, de sem que ninguém lhe tenha ensinado geometria, responder ao questionamento e solucionar o problema, a qualquer um, que deseje obter qualquer tipo de conhecimentos se seguir o mesmo processo assim o conseguirá.<sup>106</sup>

O que se segue é o abandono por parte de Sócrates das crenças míticas de uma pré-existência da *psyché*, o argumento utilizado até então seria o que a tradição advinda dos órficos e pitagóricos apontaria. Mas na passagem 86c (PLATÃO, 2001, p. 67) tal argumento não é mais necessário. Compreendemos que para fazer Mênon entender que a *anámnesis* exige algum conhecimento anterior e que nisto não reside nenhum poder mágico.

Sócrates utiliza daquilo que seria da linguagem comum, e que portanto, seria conhecido por seu interlocutor. Mas após a mostraçãõ há o abandono deste recurso e evidencia-se o caráter lógico da *anámnesis*, pois pode-se partir de experiências pretéritas, ou ainda do conhecimento sensível mas visando a seçãõ inteligível do conhecimento. Desta forma, evidencia-se que não há necessidade de afirmações mitológicas, mas sim do uso metodológico destes recursos.

SO. Pois a mim também, Mênon <parece-me que eu tenho razão>. Alguns outros pontos desse argumento, claro, eu não afirmaria com grande convicção. Mas que, acreditando que é preciso procurar as coisas que não se sabem<sup>107</sup>, seríamos melhores, bem como mais corajosos e menos preguiçosos<sup>108</sup> do que se acreditássemos que, as coisas que não conhecemos, nem é possível encontrar nem é preciso procurar – sobre isso lutaria muito se fosse capa, tanto por palavras quanto por obras.<sup>109</sup>

<sup>106</sup> Cf. *Ibid.*, p. 65

<sup>107</sup> Sócrates estaria a responder a pergunta lançada em 80d ( PLATÃO, *op.cit.*, p. 40) e que da início a mostraçãõ da *anámnesis*, sobre o que se poderia conhecer ou se pudermos estabelecer a ponte entre a filosofia e a sofística.

<sup>108</sup> Pois se “*mathésis anámnesis estin*” (*Ibid*, p. 53) é preciso deixar de lado a preguiça que o método sofístico propunha e perceber na *anámnesis* o esforço que desperta desse dogmatismo sonolento, a coragem é um elemento indispensável conforme é observado no curriculum do filósofo no livro VI da *República* (PLATÃO, 1993) e por isso a *anámnesis* exige do mesmo uma *dýnamis* que eleva-o às seções do inteligível.

<sup>109</sup> “SO. *Kai gar egô emoi, ô Menôn. kai ta men ge alla ouk an panu huper tou diischurisaimên: hoti d' oiomenoi dein zêtein ha mê tis oiden beltious an eimen kai andrikôteroi kai hêtton argoi ê ei oiometha ha mê epistametha mêde dunaton einai heurein mêde dein zêtein, peri toutou panu an diamachomên, ei hoios te eiên, kai logôi kai ergôî.*” (*Idem*, 2001, p. 66)

(PLATÃO, 2001 p. 67)

O incentivo socrático a Mênon é bem enfático, é necessário o abandono do método sofístico quando se deseja a *zétesis filosófica* e sobretudo quando se pretende chegar à alguma conclusão no que se refere ao *eidos* da *areté*. O argumento por hipótese, conforme observa Bedu-Addo (2007), é um subterfúgio de Sócrates para fazer Mênon reconhecer de forma mais breve o que é a *areté* e será esta a tentativa que levará a necessidade da *anámnese* como uma construção lógica de “cálculos de causa”<sup>110</sup> (*logismos aitia*). É preciso deixar de lado tudo aquilo que foi ensinado e algumas das principais indagações feitas a Sócrates podem ser respondidas com a passagem anteriormente citada. Observa-se que é a *anámnese* o processo que deve ser adotado quando se deseja a episteme, pois ela faz o intelecto ver aquilo que já se possui, ou ainda faz aprender sem precisar do *didaskhein* ou de qualquer elemento mítico-religioso.

## CONCLUSÃO

A última referência que é feita à *anámnese* é na passagem 98a-b (PLATÃO, 2001, p. 103 ) quando Sócrates e Mênon tentam estabelecer uma diferença entre a *doxa alethé* e a episteme, e nessa distinção podemos observar o alcance da *anámnese*. A opinião verdadeira por si não pode servir de garantia ao conhecimento e necessariamente solicita da *psyché* um movimento, que esta se lance para a outra seção, a do inteligível<sup>111</sup>. O que se pretende compreender não é mais do nível da *doxa* e sim do inteligível, a *episteme* surge então para solucionar a problemática da *areté* e confirmar no *Mênon* o papel da *anámnese*.

A *anámnese* não é uma visão fulgurante das *Ideias* como se, ao chegar à solução do problema toda a geometria se desvelasse. Não há mágica no decurso da *anámnese*, muito menos na construção realizada por Sócrates . Há sim, um processo lógico de *zétesis* em que os indivíduos estão à caminho. Não há um

---

<sup>110</sup> Cf. *Ibid*, p. 103

<sup>111</sup> Cf. A linha dividida e as seções do conhecimento no livro VI da *República* (PLATÃO, 1993, p.)



domínio completo dessa geometria, mas há uma atualização do que se tem no intelecto. Quando se tenta verificar se a *areté* é ciência é que Sócrates diz claramente à Mênon o que ela seria, um encadeamento do *lógos*, uma operação reflexiva. A *psyché* se deixa encaminhar para que desta forma ela se encontre esvaziada de suas falsas opiniões (*elenkós* e *aporia*), e se ponha na direção daquilo que somente nesta busca poderia se encontrar, a episteme

O que a *anámneseis* no *Mênnon* nos propõe é a assunção da *zétesis* e não que se possa encontrar a resposta, ela promove a consciência de que não somos sabedores como expressavam as opiniões sofísticas, e que temos muito a aprender, e este aprendizado (*mathésis*) põe a *psyché* em movimento . O que se pode observar é que o *lógos* assume um espaço que vai das pretensões de discutir as questões éticas ao interesse puramente dialógico de busca do *eidos*, das pretensões míticas ao conhecimento geométrico, dinâmico e auto reflexivo. A *anámneseis* é a possibilidade de sairmos da *doxa*, e com coragem e esforço visarmos a episteme

As opiniões são fugazes , mesmo as corretas, e não se fixam na *psyché*, por isso o objeto da *anámneseis* é mais profundo e importante do que aquilo que o conhecimento sensível alcança. É necessário um processo que vise o inteligível e desperte o que a *psyché* já possuía desenvolvendo-a através de construtos lógicos.

SO. (...) Pois também as opiniões que são verdadeiras, por tanto tempo quanto permaneçam, são uma bela coisa e produzem todos os bens. Só que não se dispõe a ficar muito tempo, mas fogem da alma do homem, de modo que não são de muito valor, até que alguém as encadeie por um cálculo de causa. E isso, amigo Mênon, é a reminiscência, como foi acordado entre nós nas coisas ditas anteriormente. E quando são encadeadas, em primeiro lugar tornam-se ciência e em segundo lugar, estáveis. E é por isso que a ciência é de mais valor que a opinião correta, e é pelo encadeamento que a ciência se difere da opinião.<sup>112</sup> (PLATÃO, 2001, p. 103)

A formulação parece ser bastante simples e encerraria o questionamento no que tange à *anámneseis*. Podemos obter opiniões e estas por sua vez podem estar corretas, contudo nada nos garantiria a certeza buscada no conhecimento, então é necessário chegar a um outro estágio, um outro momento logicamente possível, a fim de superar o hiato que separa percepção sensível e episteme Conforme demonstra a passagem acima, só é possível transpor a barreira entre estas duas

<sup>112</sup> 'SO. (...) *kai gar hai doxai hai alêtheis, hoson men an chronon paramenôsin, kalon to chrêma kai pant' agatha ergazontai: polun de chronon ouk ethelousi paramenein, alla drapeteuousin ek tês psuchês tou anthrôpou, hôste ou pollou axiai eisin, heôs an tis autas désêi aítias logismôî. touto d' estin, ô Menôn hetaire, anamnêsis, hôs en tois prosthen hêmin hômologêtai. epeidan de dethôsin, prôton men epistêmai gignontai, epeita monimoi: kai dia tauta dê timiôteron epistêmê orthês doxês estin, kai diapherei desmôî epistêmê orthês doxês.*" (Ibid., p. 102)

formas de conhecer recorrendo a *anámnesis* e executando o encadeamento que esta exige.

Só há possibilidade de acesso a *episteme* se houver a *anámnesis* e, assim sendo, esvazia-se a pretensão sofisticada do relativismo epistemológico. Conclui-se que entre o que se experimenta e o que somente reside no intelecto há acessibilidade, é no *lógos* que reside tal possibilidade e quem a externa é a *psyché* que é incitada pelo *eros* filosófico da *zétesis*. Neste processo não se despreza as sensações, mas se evidencia o que há de igual entre a *episteme* e a *psyché*, e é a *anámnesis* que possibilita encadear nesta última os dados que lhe são ofertados pelo sensível de maneira a tornar inteligível o que é fugaz e fugídeo, fixando o que é necessário, a *episteme*

O que enfeitiçara Mênon não é a *anámnesis*, pois esta não é da mesma instância que o mito. O desejo de voltar, a introspecção, se configura como uma *reflexão* (movimento de retorno). Ao debruçar-se sobre si mesma a *psyché* lança-se num terreno que lhe é peculiar e similar, neste sentido, compreendemos que a *anámnesis* não abandona os que executam a *zetésis* filosófica à revelia, mas permite a identidade entre a *psyché* e as *Formas*, pois são da mesma natureza. Não há mais a estática e a desistência que caracterizam o pensamento sofisticado, mas uma proposta de prosseguimento. Há uma abertura de caminho, uma assunção de possibilidade dialógica, pois a negação da sua postura anterior possibilita a mudança do sentido previamente estabelecido deixando de lado a possibilidade de se ensinar a *areté* para a colocação de problemas com contornos mais platônicos, como os relativos ao estatuto do conhecimento.

O propósito platônico no Mênon é alcançado, segundo nossa análise, pois apesar de se estabelecer uma aporia sobre o conhecimento, assume-se que a *zetésis* filosófica é necessária. O movimento da *mathésis* se dá com o exercício lógico-reflexivo e faz ver aos olhos de quem busca o conhecimento o que sua visão sensível não permite. A *dialética* utilizada por Sócrates visa possibilitar não apenas uma transmissão de pensamentos dialogada, mas a verificação típica da maiêutica, a saber: quando o escravo rememora, abre as portas para a sustentação do argumento que o conhecimento não pode ser ensinado e sim retirado do indivíduo que se dispõe a tal empreitada. Observamos que esta busca necessita de hábeis mãos para o parto, que segundo o próprio Mênon 80a (*Ibid.*, p. 47), poderiam ser as de *um feiticeiro, um sofista, um pharmakéus*.

Sócrates permite-se no *Mênon* utilizar das vestes dos sofistas quando se propõe a pronunciar seu discurso à maneira de Górgias (*Ibid*, p. 35). Demonstrando assim sua habilidade, faz ver a inconsistência deste modo de articulação das ideias. É a carência do *lógos* sofístico que se visa confrontar. Mesmo que o mestre Sócrates assuma em alguns momentos elementos da tradição anterior, isto se dá como uma utilização metodológica para se evidenciar, o que é de fato importante. É em alguns momentos que o filósofo Sócrates cede espaço para o “sofista Sócrates” que visa ultrapassar os limites da linguagem comum em vistas do que é, o *eidós*. Podemos afirmar que o “sofista Sócrates” habilmente deseja o que a *anámnēsis* alcança, por isto pode lançar mão do recurso da reprodução de um discurso, a fim de possibilitar a construção do conhecimento. “SO. Queres que eu te responda à maneira de Górgias, por onde me possas seguir melhor? MEN. Quero, como não?” (*Ibid*, p.37).

O exercício dialético utilizado por Sócrates visa possibilitar não apenas uma transmissão de pensamentos por uma simples conversa, mas a verificação típica da *maieûtica*, a saber, quando o escravo rememora abriria as portas para a sustentação do argumento que o conhecimento não pode ser ensinado e sim retirado do indivíduo que se dispõe em tal empreitada. Observamos que esta *zetésis* necessita de hábeis mãos para o parto, não seriam estas as mãos de um feiticeiro, um mago? O que é demonstrado é que o poder mágico que é atribuído por Mênon a Sócrates, não é da mesma instância que os retratados pela tradição mítica. A mágica é substituída pela possibilidade de encadear racionalmente os discursos e desvelar de forma racional aquilo que não está distante em um mundo fantasioso, mas sim no intelecto. A assunção da *anámnēsis* é que permite-nos verificar que a possibilidade da *mathésis* faz do hábil encaminhador, um psicagogo que traz da *psyché* a *epistēmē* que lá já reside.

No momento que Mênon percebe-se diante da *aporía*, o *elenkós* socrático leva o hábil discípulo da sofística a encontrar-se com aquilo que o seu mestre Górgias propunha, a saber: o atordoamento dos interlocutores, a ponto de fazerem rir de suas próprias inconsistências. Este instante que Mênon chama de “mágico” liga o *lógos* a uma instância diferenciada, instância essa que não se assemelha ao estado comunal em que Mênon se encontrara.

É necessário mostrar que não há ensinamento, que o método que se propôs em 75 d-e. “Mas, se é o caso, como tu e eu nesse 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”<sup>113</sup> (PLATÃO, 2001, p. 19). O método suave servirá como o propiciador do aprendizado e não o ensinamento, o que está se buscando não é ensinar, é chegar a soluções compartilhadas, com base na *philia* e, nesse sentido, o jovem escravo poderá demonstrar que se pode chegar a reconhecer a solução do problema que é colocado e que o mesmo afirmaria não saber a solução e sequer teria tido lições de geometria.

O caminho que pareceria mais difícil é a opção do filósofo, pois como seria possível alguém que não passou pelo processo educativo responder a um questionamento que tem como solução um número irracional, a tarefa mais difícil é a que poderá aclarar que “... não há ensinamento e sim rememoração” (*Ibid.*, p.53.)<sup>114</sup>. O terreno que se trilha a *zétesis* filosófica é o da linguagem, que faz ver a *psyché* ver aquilo que lá já estava contido. É o discurso que vela e desvela o que se busca, e isto nos leva à compreensão que a *anámneseis* é que fixa na *psyché* a *episteme*, que por sua vez não se dá por outro caminho senão pela dialética.

O que percebemos com este trabalho é a compreensão da *anámneseis* como um processo sempre lógico que quando necessário utiliza dados das mais diversas fontes, mas que se dá no campo do *lógos*. Verificamos que diversas questões podem ainda ser analisadas, a partir desta tão profícua obra, a problemática não se esgota. Acreditamos que assim como no *diálogo* o que se tem certeza quando se chega ao final de uma investigação é que ainda há uma longa jornada a percorrer, mas o mais importante, é sempre estar a caminho. “Mas agora é hora para mim de ir para outra parte” (PLATÃO, 2001, p. 111).

---

<sup>113</sup> “SO: Taléthê egôge: kai ei men ge tôn sophôn tis eiê kai eristikôn te kai agônistikôn ho eromenos, eipoim' an autôi hoti “emoi men eirétai: ei de mê orthôs legô, son ergon lambanein logon kai elenchein.” ei de hôsper egô te kai su nuni philoi ontas boulointo allêlois dialegesthai, dei dé praioteron pôs kai dialektikôteron apokrinesthai.” (*Ibid.*, p.32-34.)

<sup>114</sup> “(...) hos ou phêmi didachên einai all' anamnésin.” (*Ibid.*, p. 52)

## REFERÊNCIAS

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 2.ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998.
- ACKRILL, J. L.: 'Anámnesis in the Phaedo: Remarks on 73c–75c'. In: *Essays on Plato and Aristotle*. Oxford: OUP, 1997. p. 13-22.
- ANDERSON, W. C. F. *Plato's Definition of Colour*. *The Classical Review*, Vol. 34, No. 5/6. (Aug. - Sep., 1920), p. 101. Disponível em: <<http://links.jstor.org/sici?sici=0009840X%28192008%2F09%291%3A34%3A5%2F6%3C101%3A%27DOC%28R%3E2.0.CO%3B2>>. Acesso em 13 nov. 2007.
- ANNAS, Julia E.. *Introduction à la République de Platon* [1981], trad. de l'anglais par Béatrice Han, Préface de Jacques Brunschwig, Paris (PUF) 1994, VI-473 pp. Plan général de la République, résumé analytique de la République. Index des notions, index des passages de Platon cités.
- APORIA, Disponível em:<<http://www.theoi.com/Daimon/Aporia.html>>. Acesso em 31 jul. 2007.
- AUGUSTO, Maria das Graças de Moraes. *A arte de narrar ou as relações perigosas entre a Philosophía e a Tékhne*. Disponível em: <<http://www.principios.cchla.ufrn.br/15-16P-07-28.pdf>> Acesso em 05 nov. 2007.
- \_\_\_\_\_. *O Filósofo e o Sofista no Mênon de Platão*. Kléos, v. 1 n. 1, julho de 1997.
- BAILLY, Anatole. *Abrégé du dictionnaire GREC FRANÇAIS* Disponível em:<<http://home.scarlet.be/tabularium/bailly/index.html>>. Acesso em 31 jul. 2007.
- BEDU-ADDO, J. T. *Recollection and the Argument 'From a Hypothesis' in Plato's Meno*. *The Journal of Hellenic Studies*, Vol. 104. (1984). Disponível em: <<http://links.jstor.org/sici?sici=00754269%281984%29104%3C1%3ARATA%27A%3E2.0.CO%3B2-R>>. Acesso em: 24 nov. 2007.

\_\_\_\_\_. *Sense-Experience and Recollection in Plato's Meno*. The American Journal of Philology, Vol. 104, No. 3. (Autumn, 1983). Disponível em: <<http://links.jstor.org/sici?>

sici=0002475%28198323%29104%3A3%3C228%3ASARIPM%3E2.0.CO%3B2-H>.

Acesso em. 24 nov. 2007.

BRANDÃO, Junito de Souza. *Mitologia grega*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1988. v.2.

BRISSON, Luc. *Platon, les mots et les mythes*. Comment et pourquoi Platon nomma le mythe?, Textes à l'appui. Série histoire classique, Paris: La découverte 1994.

\_\_\_\_\_. *Une nouvelle interprétation du Parménide de Platon*. Platon et l'objet de la science (recueil), 1996, 69-111.

CAMPOS, Haroldo de. *Iliada de Homero*. Tradução Haroldo de Campos. São Paulo: Mandarim, 2001.

CHATELET, Francois. *Platão*. Porto: Res, 1977.

COHEN, Maurice H. *The aporias in plato's early dialogues*. Disponível em: <<http://links.jstor.org/sici?sici=0022->

5037(196204%2F06)23%3A2%3C163%3ATAIPED%3E2.0.CO%3B2-%23 >. Acesso em: 02 dez. 2007.

CORNFORD, Francis Macdonald. *Antes e depois de Sócrates*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. *Estudos de Filosofia Antiga: Socrates, Platão e Aristóteles*. Coimbra: Atlantida, 1969.

DERRIDA, Jacques, *A farmácia de Platão*. São Paulo: Iluminuras, 1997

DIÈS, Auguste. *Platon*. Paris: Ernest Flammarion, 1930.

DIXSAUT, Monique. *Études sur "La République" de Platon*. Paris: Vrin, 2005.

DROZ, Geneviève. *Os mitos platônicos*. Tradução M. Auxiliadora Ribeiro Keneipp. Brasília: Ed. UnB, 1997.

EVA. Luiz A. A.. *Sobre as afinidades entre a filosofia de Francis Bacon e o ceticismo*. Disponível em: <[www.scielo.br/pdf/kr/v47n113/31142.pdf](http://www.scielo.br/pdf/kr/v47n113/31142.pdf) >. Acesso em 05 ago. 2007.

FOUILLÉE, Alfred. *La philosophie de Platon*. Paris : Hachette, 1889.

GASCHÉ, Rodolphe. *L'expérience aporétique aux origines de la pensée. Platon, Heidegger, Derrida*. Disponível em

<[www.erudit.org/revue/etudfr/2002/v38/n1/008394ar.pdf](http://www.erudit.org/revue/etudfr/2002/v38/n1/008394ar.pdf) - > Acesso em 02 ago. 2007.

GOLDSCHMIDT, Victor. *A religião de Platão*. São Paulo : DIFEL, 1963.

\_\_\_\_\_. *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*. Paris:

Universitaires de France, 1947.

\_\_\_\_\_. *Les dialogues de Platon: structure et méthode dialectique*. 3. éd. Paris: PUF, 1971.

\_\_\_\_\_. *Os diálogos de Platão*. São Paulo: Loyola, 2002.

GORGAS DE LEONTINI. *Elogio a Helena; defesa de Palamedes*. Disponível em: <<http://groups.msn.com/argumentacionjuridica>>. Acesso em 13 nov. 2007.

GOTTSCALK, Cristiane Maria Cornelia. *O Papel do Mestre: Mênon revisitado sob uma perspectiva wittgensteiniana*. Disponível em: <[www.hottopos.com/rih11/cristiane.pdf](http://www.hottopos.com/rih11/cristiane.pdf) >. Acesso em 13 nov. 2007.

GULLEY, Norman. *Plato's Theory of Recollection*. *The Classical Quarterly, New Series*, Vol. 4, No. 3/4. (Jul. - Oct., 1954). Disponível em: <<http://links.jstor.org/sici?sici=0009-8388%28195407%2F10%292%3A4%3A3%2F4%3C194%3A%3E2.0.CO%3B2-S>>. Acesso em: 02 dez. 2007.

\_\_\_\_\_. *Review: Plato's Meno: A Dramatic Commentary*. *The Classical Review, New Ser.*, Vol. 19, No. 2. (Jun., 1969). Disponível em: <<http://links.jstor.org/sici?sici=000940X%28196906%292%3A19%3A2%3C162%3A%3E2.0.CO%3B2-Z>>. Acesso em: 02 dez. 2007.

GUTHRIE, W.K. C. . *Os Sofistas*. São Paulo: Paulus. 1993

HESÍODO. *Teogonia* . 2. ed. Trad. do original grego e coment. Ana Lúcia Cerqueira e Maria Therezinha Arêas Lyra. Niterói: Eduff, 1986.

JAEGER, Werner Wilhelm. *Paidéia: a formação do homem grego*. (tradução Arthur M. Parreira; adaptação para a edição brasileira Monica Stahel; revisão do texto grego Gilson Cesar Cardoso de Souza). 3 ed. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

KAHN, Charles H. *Pourquoi la doctrine de la réminiscence est-elle absente de la République?*. In: DIXSAUT, Monique. *Études sur "La République" de Platon*. Paris: Vrin, 2005.

KERFERD, G.B.. *The Sophistes* In: TAYLOR. C.C.W.. *Routledge History of Philosophy: From the Beginning to Plato*. Disponível em: <<http://www.ebookstore.tandf.co.uk/html/index.asp>>. Acesso em 05 jun. 2008.

KLEIN, Peter. *Closure matters: academic skepticism and easy knowledge*. Disponível em: <[philosophy.rutgers.edu/FACSTAFF/BIOS/klein.html](http://philosophy.rutgers.edu/FACSTAFF/BIOS/klein.html) >. Acesso em 13 nov. 2007.

KOYRÉ, Alexandre. *Introducción a la lectura de Platon*. Madri: Gallimard, 1962.

MORAVCSIK, Julius. *Platão e platonismo: Aparência e realidade na ontologia na epistemologia e na ética*. Tradução Célia Camargo Bartalotti. São Paulo: Loyola, 2006.

NETZ, R.. *Plato's mathematical construction*. Disponível em: <[journals.cambridge.org/production/action/cjoGetFulltext?fulltextid=419065](http://journals.cambridge.org/production/action/cjoGetFulltext?fulltextid=419065)>. Acesso em: 24 nov. 2007.

NIVAKOSKI, M. *Les noms mythologiques du Banquet de Platon en traduction*. Disponível em <[ethesis.helsinki.fi/julkaisut/hum/romaa/pg/nivakoski/lesnomsm.pdf](http://ethesis.helsinki.fi/julkaisut/hum/romaa/pg/nivakoski/lesnomsm.pdf) >. Acesso em: 02 dez. 2006.

PLACES, E. des. *La tradition indirecte des Lois de Platon (Livres I-VI)*. Disponível em: <[http://links.jstor.org/sici?sici=00426032\(197609\)30%3A3%3C201%3ATNOI%3E2.0.CO%3B2-F](http://links.jstor.org/sici?sici=00426032(197609)30%3A3%3C201%3ATNOI%3E2.0.CO%3B2-F) - >. Acesso em: 02 dez. 2007.

PLATÃO. *A República*. Tradução Maria Helena da Rocha Pereira. 7. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993.

\_\_\_\_\_. *Fédão*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Universidade Federal do Pará, 1973.

\_\_\_\_\_. *Górgias*. Tradução: Carlos Alberto Nunes Disponível em: <<http://br.egroups.com/group/acropolis/> >. Acesso em: 26 ago. 2007.

\_\_\_\_\_. *Íon*. Tradução: Trad. Carlos A. Nunes. Belém: UFPA, 1980.

\_\_\_\_\_. *Ménon*. Tradução e notas: Maura Iglésias. São Paulo: Edições Loyola,, 2001.

\_\_\_\_\_. *Diálogos*. Trad. José Cavalcante de Souza. 4ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

PLATO. *Laws*. Disponível em: <<http://www.perseus.tufts.edu/cgi-bin/ptext?doc=Perseus:text:1999.01.0166:book=5:section=732b>> Acesso em 21 mar. 2008.

PLATON. *Oeuvres complètes* I. Paris: Gallimard, 1984.

\_\_\_\_\_. *Oeuvres complètes*. Paris: Belles Lettres, 1981.

\_\_\_\_\_. *Oeuvres complètes*. Paris: Belles Lettres, 1982.

\_\_\_\_\_. *Oeuvres complètes* - Le Sophiste. , 5ed, Paris: Belles Lettres,1969.

PLATÓN . *Fedro, o de la Belleza*. In Obras Completas. Madrid: Aguilar, 1993.

REALE, G. *Para uma nova interpretação de Platão. Releitura da metafísica dos grandes diálogos à luz das "Doutrinas não escritas"*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1997.

ROBIN, Leon. *Sur la doctrine de la reminiscence*. Disponível em:



<[http://links.jstor.org/sici?sici=00318108\(193701\)46%3A1%3C1%3APIF1%3E2.0.CO%3B2-3](http://links.jstor.org/sici?sici=00318108(193701)46%3A1%3C1%3APIF1%3E2.0.CO%3B2-3) - > Acesso em: 02 dez. 2007.

ROUANET, Sergio Paulo. *A razão cativa as ilusões da consciência : de Platão a Freud*. São Paulo : Brasiliense, 1987.

SANSONE, David. Socrates' "Tragic" Definition of Color (*Pl. Meno 76D-E*). *Classical Philology*, Vol. 91, No. 4. (Oct., 1996). Disponível em: <<http://links.jstor.org/sici?sici=0009837X%28199610%2991%3A4%3C339%3AS%22DOC%28%3E2.0.CO%3B2-Q> >. Acesso em: 02 dez. 2007.

SANTOS, Bento Silva. *A imortalidade da alma no Fédon de Platão*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

SANTOS, José Trindade. *Sujeito epistêmico e sujeito psíquico na filosofia platônica*. Disponível em: <<http://www.principios.cchla.ufrn.br/15-16P-65-82.pdf> > Acesso em 05 nov. 2007.

SCOTT, Dominic. *Platonic Anamnesis Revisited*. *The Classical Quarterly, New Series*, Vol. 37, No. 2. (1987). Disponível em: <<http://links.jstor.org/sici?sici=00098388%281987%292%3A37%3A2%3C346%3APAR%3E2.0.CO%3B2-V> >. Acesso em: 02 dez. 2007.

SILVA, Markus Figueira da . *Sedução e persuasão os "deliciosos" perigos da sofística*. Disponível em <<http://www.cedes.unicamp.br>> . Acesso em: mar. 2007.

SIQUEIRA-BATISTA, R. e SCHRAMM, F. R. *Platão e a medicina*. In: *História, Ciências Saúde-Manguinhos*, vol. 11(3): 619-34, set.-dez. 2004.

URBINA, José M. Pabón S. de. *Diccionario manual griego-español*. 17 ed. Barcelona: Bibliograf, 1990.

VAILATI, G.. A.. *Study of Platonic Terminology*. Disponível em: <[http://links.jstor.org/sici?sici=00264423\(190610\)2%3A15%3A60%3C473%3AASOPT%3E2.0.CO%3B2-E](http://links.jstor.org/sici?sici=00264423(190610)2%3A15%3A60%3C473%3AASOPT%3E2.0.CO%3B2-E) - >. Acesso em 05 nov. 2007.

VERNANT, Jean-Pierre. *Mito e pensamento entre os gregos: estudos de psicologia histórica*. Tradução Hainaguchi Sarian. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1990.

VLASTOS, Gregory. *Universo de Platão*. Brasília: UnB, 1997.

WILLIAMS, Bernard. *Platão : a invenção da filosofia*. São Paulo : Ed. UNESP, 2000.