

A VIRTUDE PODE SER ENSINADA? UMA APROXIMAÇÃO A PARTIR DOS DIÁLOGOS PLATÔNICOS DE MÊNON, PROTÁGORAS E EUTIDEMO

CAN VIRTUE BE TAUGHT? AN APPROXIMATION TO AN ANSWER TAKEN FROM THE PLATONIC DIALOGUES MENO, PROTAGORAS, AND EUTHYDEMUS

JOÃO CARDOSO DE CASTRO*
RODRIGO SIQUEIRA-BATISTA**

Resumo: A questão da *aretê* – termo traduzido usualmente como virtude – é uma das temáticas mais discutidas na filosofia de Platão. Desenvolvida por exercício ou constitutiva da natureza humana, a *aretê* grega ainda carece de uma definição precisa. No presente artigo vamos nos debruçar sobre o conceito de virtude em Platão, tendo como objetivo uma aproximação da questão: “a virtude pode ser ensinada?”.

Palavras-chave: virtude, *aretê*, Platão, educação.

Abstract: The question of *aretê* - usually translated as *virtue* - is one of the main themes discussed in Platonic philosophy. Whether virtue is developed by training or is inherent in human nature, the Greek term for it, *aretê*, still needs precise definition. In this article we investigate the concept of virtue in Plato, aiming to shed some light on the question: “can virtue be taught?”.

Keywords: virtue, *aretê*, Plato, education.

1. INTRODUÇÃO

A pergunta “a virtude pode ser ensinada?” é, de fato, uma questão “digna de ser pensada”¹? Supomos que sim. Entender quais são os possíveis conceitos para virtude e se a mesma pode ser mote de uma relação ensino/aprendizagem, sem dúvida, são domínios que contribuem para os debates

* Prof. da UNIFESO. Investigador da FIOCRUZ/UFRJ/UERJ/UFF. Email: joaocardosodecastro@gmail.com.

** Prof. Universidade Federal de Viçosa (UFV). Email: rsiqueirabatista@yahoo.com.br.

¹ Esta é uma expressão de Heidegger (2003, p. 83) reiterada em em seus escritos para designar um questionamento que se impõe.

tanto sobre os limites da educação como da formação ética do ‘ser’ humano². Na filosofia grega clássica, esta questão não se coloca nos termos que ora entendemos, como se virtude (*aretê*) fosse uma perfeição de agir ou de fazer, ou seja, algo imanente aos atos e aos fatos de que participamos, por nossa ‘virtuosidade’, como uma habilidade que detivéssemos. Assim, como veremos adiante, seus termos atuais não têm o mesmo significado que tinham para o pensamento grego antigo, especialmente ao se considerar que a cultura helênica foi metabolizada pelo Ocidente – civilização romana e Europa medieval cristã –, chegando assim “latinizada” e “batizada” ao pensamento moderno. Segundo Jolivet (1975, p. 229), podemos entender *aretê* como “uma qualidade que aperfeiçoa intrinsecamente uma faculdade e lhe condiciona o correto exercício”. De fato, não temos, na língua portuguesa, um equivalente exato para o termo, e como veremos mais tarde, existe algo de divino nesta concepção. Uma acepção não atenuada pelo uso puramente “moral”, e como uma forma “superior” do agir humano, o agir segundo a virtude, talvez pudesse exprimir o sentido da palavra grega. Basta isso para concluirmos onde devemos procurar suas origens. Na sua forma mais pura, é no conceito de *aretê* que se concentra o ideal de educação – *paideia* – dessa época (Jaeger, 1986, p. 18).

Se “o que é a virtude?” é um tema preferido por Sócrates e por Platão, a indagação “como adquirir a virtude?” surge nos diálogos platônicos como pergunta que advém da crítica à prática e pensamento sofista. Isso é facilmente compreensível, posto que os sofistas se ofereciam como “mestres” da virtude e de sua transmissão, anunciando-se, portanto, como professores capazes de ensiná-la. Entretanto, se reconhecemos que algo se perdeu neste processo linguístico e histórico, é imperativo resgatar esta virtude no pensamento clássico grego. Pretendemos – de modo muito sintético – neste artigo, inscrever nossa investigação em Platão, procurando nos aproximar de nossa questão, não mais em seus termos modernos, os quais por ora não nos dariam qualquer resposta satisfatória, podendo se tornar outrossim em um verdadeiro impasse intelectual. Deste modo, nossa reflexão navega por diferentes formulações – tais como “o que é a virtude?”, “o que é ensinar?”

² Utilizamos destaque em ‘ser’ quando denotando o que Heidegger (2006) indica por sua “questão do ser do ente”, e ‘ser’ humano como o que Heidegger denomina ser-aí (*Dasein*): “ser-aí – o ‘ser’ que distingue o homem em sua possibilidade; portanto, não se precisa mais de modo algum do adendo ‘humano’. Em que possibilidade? Em sua possibilidade extrema, a saber, na possibilidade de ser ele mesmo o fundador e o guardião da verdade” (HEIDEGGER, 2014, p. 293).

e “o que é ensinar a virtude?” – para, finalmente, aproximar o pensamento da questão central “a virtude pode ser ensinada?”.

É o pensamento de Sócrates que marca o nascimento da filosofia grega clássica, a qual se torna plenamente desenvolvida por Platão e Aristóteles (Franca, 1955, p.45). Neste momento, a filosofia migra suas atenções, deixando de lado questões como a origem do cosmo e as causas das transformações da *physis*, agora se ocupando com questões humanas como a ética, a política e a técnica (Cornford, 2001, p.75). A interpretação do conteúdo destas reflexões, no caso de Sócrates, enfrenta uma dificuldade ainda maior do que aquela dos pré-socráticos e sofistas, visto que Sócrates nada escreveu, pois, considerava a supremacia do debate e do ensinamento oral sobre o escrito³. É nos diálogos de seu discípulo Platão – também chamados de diálogos socráticos – que vamos encontrar o reflexo do pensamento de Sócrates e seu entendimento do que é filosofar.

Talvez a característica mais marcante da filosofia socrática, sob olhar platônico, seja o método de análise conceitual, o qual pode ser ilustrado pela célebre questão: “o que é...?”. O entendimento sobre o que significa esta “metodologia” – e seus procedimentos – é de suma importância para a reflexão desenvolvida no presente artigo. No fundo da pergunta “o que é...?”, jaz a necessidade de se discutir mais detidamente algum conceito, a partir de sua definição. Ou seja, subjacente à questão “ti estin ...?” clama a “questão do ser do ente” examinado, não de sua essência como tal, mas do “sendo”, ao mesmo tempo substantivo e verbo aí se dando. De um modo geral e – conforme poderemos observar ao longo desta investigação – as definições iniciais dos interlocutores costumam refletir visões do senso-comum (*doxa*), consideradas insatisfatórias para Sócrates, que nada tem a lhes ensinar, pois “quer apenas colocá-los em face de si mesmos, num estado de desnudez completa” (Sauvage, 1959, p.92)

Infectado pelo “germe da dúvida” (Siqueira-Batista, 2014, p.123), mas com a razão afiada o suficiente para sustentar este esforço, Sócrates impressiona sobretudo pela originalidade de seu método que, ao percorrer as ruas e lugares públicos, examina os outros a fim de examinar-se a si próprio (Truc, 1968, p.42). A “arte” de Sócrates, como bem sugeriu Jaeger (1986, p.364), consiste exatamente na capacidade de colocar as pessoas em uma situação

³ “Por si mesmo, nunca plasmou por escrito esta palavra oral, o que denota o quanto era importante e fundamental para ele a relação da palavra com o ser vivo a quem, naquele dado momento, se dirigia.” (JAEGER, 1986, p. 348)

de perplexidade, o “espanto” que faz nascer a filosofia – quiçá como queria Aristóteles –, emergindo hesitação onde, antes, havia certeza. Diante da necessidade de explicitar aquilo que pensa, o interlocutor “derrapa” em suas definições, expondo o ignorância sobre o que acreditava saber. Neste sentido, o “método de análise conceitual” (*ibid.* p.389) revela a fragilidade da *doxa* (opinião) e aponta para a necessidade da *epistêmê* (conhecimento) – ou seja, do exercício da razão que permite o aperfeiçoamento dos conceitos sobre os quais penso, alçando-os para algo mais completo, pleno e perfeito, ainda enquanto conceitos. É no diálogo *Teeteto*, que Platão denomina o método de Sócrates – filho de uma parteira – como maiêutica, em analogia à profissão de sua mãe. Ao comparar seus ensinamentos ao processo de “dar à luz”, o filósofo deixa claro sua pretensão de conduzir o indivíduo à própria construção de seus conceitos, pois como sugere Sócrates, no referido diálogo: “eu tenho ao menos este atributo, que é próprio às parteiras, [...] questiono os outros, mas eu mesmo nada respondo sobre nada porque não há em mim nada de sábio”⁴ (*Teeteto*, 150c).

Vale lembrar, como bem ressaltou Marcondes (2008, p.47), que essa “caminhada” deve ser empreendida pela própria mulher / pelo próprio homem, visto que não há substituto para este processo de reflexão individual. A fim de aperfeiçoar – partindo da experiência intelectual –, aquilo que se pensa, Sócrates não responde o que pergunta, mas procura orientar o seu interlocutor, como um dedo que aponta na direção certa, mas ciente de que somente o interlocutor pode atravessar aquela porta⁵.

Outro conceito importante para uma justa apropriação da filosofia socrática – sempre na perspectiva platônica – é a ideia de *aporia*. Segundo Abbagnano (2003, p.75), o termo deve ser entendido no sentido de uma dúvida racional e não como uma condição emocional de hesitação e embaraço. Nas palavras do autor “é, portanto, uma dúvida objetiva, a dificuldade efetiva de um raciocínio ou da conclusão a que leva um raciocínio” (*ibid.*). Neste sentido, alguns dos diálogos de Platão são considerados aporéticos (levam a um impasse).

⁴ As citações de Platão são traduzidas da versão francesa de Luc Brisson das obras completas (2011), a não ser quando outra tradução seja indicada.

⁵ Gonzague Truc (1968, p. 43), ao afirmar que Sócrates retomou a máxima de Apolo de Delfos, “conhece-te a ti mesmo”, afirma que o pensador aprofundou-a em todos os sentidos: “o homem era solicitado a entrar, a reentrar em si mesmo, a descobrir-se, a explorar-se completamente, a captar o próprio princípio das manifestações do seu ser para tratar de surpreender o segredo deste ser e, por aí, atingir o ser último”.

Colocadas estas noções que nos aproximam minimamente da obra de Platão, o objetivo do presente manuscrito é lançar uma luz sobre o debate a respeito da virtude (*aretê*), bem como sobre a possibilidade de ensiná-la, no pensamento clássico. Para uma justa apropriação destes conceitos, vamos nos debruçar, primordialmente, sobre os diálogos de Platão, sendo a pesquisa dividida da seguinte forma: (1) uma breve introdução histórica sobre os estes diálogos, a influência socrática no pensamento de Platão e a identificação da discussão sobre o conceito de virtude (*aretê*) nestes diálogos, serão encontrados na seção “Os diálogos e a virtude”; (2) a problematização do conceito de virtude (*aretê*) e a sua tradução para o latim *virtus* tomarão forma no subtítulo “Virtude: *virtus* ou *aretê*”; (3) na seção “Mênon, Protágoras e Eutidemo”, investigaremos, efetivamente, se “a virtude pode ser ensinada?”, a partir dos diálogos selecionados; e, por último, (4) as conclusões desta empreitada, as quais serão apresentadas nas “Considerações Finais”.

Nunca é demais lembrar que a filosofia socrática será acessada a partir das formulações platônicas. Conforme já comentado, Sócrates, tendo vivido por volta de 470-399 a.C., nada deixou escrito⁶, tendo suas doutrinas sido expostas oralmente nas praças e nos mercados, às mais variadas audiências. O que dele sabemos, foi-nos transmitido pelos seus discípulos, principalmente Xenofonte e Platão, ainda que com diferentes aproximações. Se Xenofonte, sem brilho e nem profundidade, legou-nos o lado prático e moral da doutrina socrática, foi Platão, “sublime e cintilante” (Franca, 1955, p. 46), quem nos apresentou o pensamento de Sócrates com toda a sua profundidade⁷, embora nem sempre seja fácil discernir o fundo socrático das considerações acrescentadas pelo genial discípulo⁸.

⁶ Segundo Vlastos (1998, p. 123): “Sabemo-lo muito bem: nenhuma única frase de Sócrates, tal qual ela foi pronunciada por ele, sobreviveu”.

⁷ Franca baseia suas afirmações, que aqui resumimos, na obra clássica de André Fouillée (1874, p. X): “Sócrates é atenuado e vulgarizado em Xenofonte; por outro lado, Platão idealiza tudo o que toca: o verdadeiro Sócrates era intermediário, mais perto de Platão que de Xenofonte.” A crítica contemporânea ainda considera deste modo, como Vlastos (1998, p. 125): “O zelo apologético de Xenofonte é excessivo [...], enquanto Platão parece ter desfrutado de uma relação mais íntima e mais profunda que um discípulo tenha jamais tido com um mestre bem-amado. Enfim devemos ter em conta o fato que Platão compreende os problemas filosóficos que o concernem com a justeza do filósofo, ao passo que Xenofonte não nos oferece senão o que se pode esperar de um homem de letras talentoso”.

⁸ Para Vlastos (1998, p. 126): “Quem busca Sócrates nos diálogos de Platão encontra de fato dois Sócrates. [...] O indivíduo permanece o mesmo [...]. Filósofa sem descanso. Mas, assim fazendo, propõe nestes dois grupos de diálogos duas filosofias tão diferentes que elas não

Conforme proposto na introdução deste artigo, para melhor situarmos a reflexão sobre a virtude (*aretê*) em Platão, convém elencar a cronologia dos seus diálogos. Para Kraut (2015), de fato, é matéria de disputa se a divisão dos diálogos platônicos em três períodos (socrático, maturidade, velhice) realmente indicaria a ordem de composição destes textos ou se, na verdade, serviria como uma ferramenta para compreender o seu pensamento. Teoricamente, seria muito improvável supor que o pensamento platônico fosse capaz, ainda neófito no campo das investigações filosóficas, de elaborar textos com a complexidade das *Leis*, *Parmênides* ou *A República*, por exemplo. É mais do aceitável a ideia de que o desenvolvimento do pensamento platônico tenha produzido, em seus primeiros ensaios, obras como *Laques* ou *Críton*, por exemplo. Segundo Freire:

Conservam-se cerca de 36 diálogos platônicos, cuja autenticidade é questionável e alguns extremistas chegaram a reduzir o número dos diálogos autênticos a nove.

[...] A cronologia dos Diálogos de Platão tem sido objeto de porfiados estudos e acalorados debates. O problema preocupou já os Antigos. Diógenes Laércio transmitiu-nos um catálogo feito por Trasilo nos tempos de Tibério, em que os diálogos considerados autênticos são apresentados na forma de tetatologias. Até ao século XIX, só se sabia ao certo que as *Leis* haviam sido a última obra de Platão, pelo testemunho de Aristóteles e de Laércio, o qual nos diz ter Filipe de Oponte transcrito as *Leis* de umas tábuas de cera, em que Platão as havia exarado. (Freire, 1983, p. 197)

Segundo Trabattoni (2010, p.13), desses 36 escritos, 34 são diálogos, um é um monólogo (*Apologia de Sócrates*) e outro é uma coletânea de *Cartas*, no entanto, nem todo esse material pode ser considerado autêntico. Para o autor: “das 13 cartas, de fato, talvez somente uma ou duas tenham sido escritas realmente por Platão (particularmente a VII, que é, sem dúvida, a mais interessante)” (*ibid.*).

Analisando os textos, especificamente, podemos perceber que alguns diálogos fazem referência a virtudes específicas, tais como a “coragem” (*Laques*), a “piedade” (*Eutífron*) e a “moderação” (*Cármides*), enquanto outros, como o *Mênon* e o *Protágoras*, lançam luz sobre o significado da virtude (*aretê*),

teriam como coabitar muito tempo no mesmo cérebro, a menos que isto fosse no cérebro de um esquizofrênico.”

bem como sobre a possibilidade da mesma ser ensinada ou não. Antes de nos enveredarmos pela reflexão, propriamente dita, vale ressaltar alguns detalhamentos sobre o acesso à obra de Platão, para o que se buscou apoio em Jean Brun (1985, p. 15-16):

Com Platão, Aristóteles e Plotino [...] não temos poucos textos, mas sim, e por vezes, textos de mais: quando se estuda Platão ou Aristóteles deve fazer-se a separação, dentro das obras que tradições por vezes em desacordo atribuem a esses filósofos, entre as obras suspeitas e as obras apócrifas. Dispomos, para a autenticação da obra de Platão, de critérios externos: uma obra é autenticada se Aristóteles ou Cícero a atribuírem a Platão ou se se encontrar uma citação da obra no interior de outra – e de critérios internos: uma obra é atribuída a Platão se for «conforme» a sua filosofia, mas são visíveis os perigos deste procedimento que consiste em definir primeiro Platão para depois poder ajuizar das suas obras; outros críticos utilizaram o processo estilométrico, que consiste em medir a frequência de certas palavras gregas usuais de modo a definir um «estilo» de Platão que permita autenticar uma obra segundo o modo como foi escrita, mas deve dizer-se também que o estilo não é um dado imutável num homem que viveu perto de 80 anos.

O formato dos escritos platônicos é, na verdade, uma transição do modelo puramente oral de Sócrates para o método didático de Aristóteles. Neste sentido, a formulações socrático/platônicas não são retílineas, faltando-lhe ainda o rigor, a precisão e a sistemática aristotélica. Muitas vezes, Platão torna a pôr em questão posições anteriores, o que dificulta a análise dos conceitos. Neste sentido, embora seja certo que o pensamento do autor evolua e não seja o mesmo nos diálogos da juventude e nos da maturidade, os pesquisadores jamais chegaram a um consenso quando se trata de uma cronologia rigorosa. Tendo em mente que esta classificação segue uma ordem cronológica provável, é costume distinguir períodos na composição dos diálogos de Platão (Brisson, 2011, p. xvi): 1) período de juventude (399-390); 2) período de transição (390-385); 3) período de maturidade (385-370); 4) últimos anos (370-348). Brisson alerta, no entanto, que esta periodização é contestável, sendo esta classificação cronológica heurística, não servindo de base em uma argumentação (*ibid.*, p. xvii).

Dentre esses diálogos, podemos identificar a tematização do conceito de virtude, ainda que em diferentes sentidos e seguindo uma ordem cronológica “provável”, em quatro deles: no *Protágoras* (349b): justiça, sabedoria, santidade e coragem são quatro aspectos de uma virtude única, às quais se

soma, adiante, a temperança (361b); no *Mênon* e no *Eutidemo*, discute-se a possibilidade de a virtude ser ensinada; no *Fédon*, aparecem dois trios: coragem, sabedoria e justiça (67b) e temperança, justiça e coragem (68b-e). (Gobry, 2007 p.27)

No *Fédon*, embora parte da discussão se desenrolar nas diversas respostas que são apresentadas para a pergunta “que é tal virtude?”, os temas-chave do referido diálogo são a imortalidade da alma e a teoria do conhecimento, a partir de algumas formulações de sua distinção do mundo sensível e do mundo inteligível. Assim como o *Fédon*, reconhecemos a importância de outros diálogos para uma vasta apropriação do tema “virtude”, entretanto, acreditamos que uma aproximação suficiente pode ser encontrada na investigação e interlocução dos seguintes diálogos: *Protágoras*, *Mênon* e *Eutidemo*.

Se no *Mênon* e no *Protágoras* vemos uma ênfase ainda maior nas considerações sobre o conceito de virtude e na possibilidade de sua “aquisição” – onde Protágoras reivindica sua capacidade para ensiná-la e Mênon deseja possuí-la – no *Eutidemo*, os irmãos sofistas Eutidemo e Dionisodoro sugerem possuir uma “super-habilidade” para ensinar virtude. Vale ressaltar que a distinção entre a natureza da virtude e o seu ensinamento nem sempre se tornam claros e, segundo Cormack (2006, p.17-36), isso se dá por conta da constante utilização do conceito de “ofício” (*craft analogy*) nos diálogos de Platão onde se tenta compreender a virtude ou uma virtude qualquer. Se virtude pode ser compreendida por meio de uma analogia a um ofício, e os ofícios podem ser ensinados, deduz-se que a virtude⁹ segue o mesmo princípio.

No entanto, uma leitura minuciosa traz a tona uma definição interessante: o fato de que Platão, em três diálogos diferentes e com três interlocutores diferentes, refere-se à virtude como uma gestão dos problemas públicos e/ou privados, nos indica que esta pode ser considerada uma formulação propalada pelos sofistas e popularmente aceita na Grécia Antiga (CORMACK, 2006, p.18-19). Na próxima seção, analisaremos mais cuidadosamente cada um dos diálogos escolhidos para melhor nos aproximarmos de nossa questão.

⁹ Exemplos podem ser encontrados nos diálogos *Eutifron* (6d-e; 13d-14a), *Laques* (194e-195c) e *Cármides*. Neste último, onde se investiga a virtude da moderação, Sócrates sugere entre as tentativas de defini-la: “fazer seu próprio ofício” (161b), “fazer boas coisas” (163e).

Conforme já mencionado anteriormente, um problema que se faz presente para um justo entendimento e reflexão da questão-motor do presente ensaio – é possível ensinar a virtude? –, diz respeito à tradução do termo virtude. O conceito utilizado por Platão, em suas obras é *aretê*, cuja tradução para o latim é a palavra *virtus*, “força viril”, de *vir*, homem. Onians (1991, p. 178) ressalta que o termo *vir* e seus cognatos “referem-se à seiva que é semente e força, características mais importantes do macho”. Com os estóicos, a latinização da *aretê*, ganha conotações morais, que debilitam seu sentido original de “vigor”, verticalidade que se afirma no plano da existência.

Mas todos esses filósofos [estóicos] coincidem ao supor que a virtude é uma disposição da parte retora da alma e uma faculdade engendrada pela razão, e melhor ainda que ela mesma é uma razão concordante, segura e inamovível. E pensam que a parte passional e irracional da alma não está discriminada da parte racional, senão que esta mesma parte da alma que chamam inteligência e reitora se transforma e muda inteiramente nas paixões e, nas mudanças, conforme seu hábito ou disposição, se faz vício e virtude, e que não tem nada irracional em si mesma, senão que é chamada irracional quando por seu excesso dos impulsos, que faz forte e poderoso, se vê levada a algo anormal contra a eleição da razão. (Plutarco, *Moralia* 3441c-d, trad. Aguilar, 1995)

Segundo Lima Vaz (2000, p.148-149), *aretê* designa uma qualidade física de excelência enquanto a *virtus* uma qualidade física de força. Assim, para o grego temos nesta representação uma ideia de Bem realizado, diríamos a exemplo da irradiação de uma vertical ortogonal a um plano de existência. Irradiação que se dá a partir do ponto de incidência da vertical sobre o plano, como ondas concêntricas que se formam quando uma pedra cai sobre a superfície de um lago.

Para os romanos, a *virtus* manifesta a força de realização do Bem, diríamos “o vigor do *vir*”. Embora sob olhares distintos, tanto para gregos quanto para romanos percebe-se o entendimento de que se trata de uma forma “superior” do agir humano, o agir segundo a virtude. A forte conotação moral do termo, segundo Reshotko (2006, p.2), sobretudo no latim, deve ser analisada com cuidado, visto que Platão não utilizava o termo *aretê* em um sentido moral (ao menos não na concepção contemporânea do termo): “É evidente que o termo *aretê* sempre manteve um sentido diferente do que se entende por moral, mesmo nos textos de Platão. Existe um debate até mesmo se Platão

e Aristóteles teriam alguma vez utilizado este termo em seu sentido moral.” (*ibid.*, p. 3) Mas, como uma caracterização da excelência humana:

Devo concluir que Sócrates não estava limitando o uso da *aretê*, ou a tratando como uma mercadoria. Sócrates utilizava *aretê* como uma característica da excelência humana, assim como a utilizava para a excelência de um cavalo ou uma faca. Ele falava constantemente sobre como aperfeiçoar uma faca ou um cavalo. Um cavalo ou uma faca são aperfeiçoados quando eles se tornam ainda mais capazes de fazer aquilo que fazem de melhor. Quando se trata da excelência humana, os seres-humanos se tornam “excelentes” quando são capazes de se engajar em uma atividade cujo propósito assegure algum nível de bem humano. (*ibid.*)

O próprio Platão navega por diferentes conceitos de *aretê* ao longo de sua filosofia. No *Mênon* (97b-100b), por exemplo, parece se referir a uma virtude de tipo socrática, que se pratica no mundo sensível e, portanto, por meio da ação. Explica nesta citação com o caso dos políticos, que dispendo de virtude, inspirada pelos deuses, são capazes de, pela palavra, realizar “com sucesso muitas e importantes coisas, sem nada saber das coisas que dizem” (*Mênon* 99d).

Segundo Gobry (2007, p. 27), a virtude seria “praticada no mundo sensível, por meio da ação, inspirada por um favor divino e definida como opinião verdadeira”. Na *República* (IV 429e-441c), já considerado um diálogo da maturidade reflexiva de Platão, podemos distinguir três espécies de potências da alma¹⁰, segundo Gobry (2007, p. 26):

[...] a concupiscência (*epithymia*), que tem sede no ventre e preside a vida vegetativa; o coração (*thymos*), que tem sede no peito e preside a vida afetiva (poder-se-ia chamar essa tendência de “impulso espontâneo para os valores”); por fim, a razão (*logos*), que tem sede na cabeça e preside a vida intelectual.

A harmonia tanto – da alma (individual) quanto da *polis* (coletivo) – precisa de três virtudes, ao mesmo tempo específicas e hierarquizadas, que devem reger estas potências da alma e são elas: a temperança (*sophrôsynê*),

¹⁰ Para Richard Sorabji (2005, p. 352), embora a razão (*logos*) em sua afinidade com o intelecto (*noûs*), por conseguinte, em alinhamento com a vertical do divino ao ‘ser’ humano, seja a potência ou aspecto da alma que o qualifica como humano, Platão reconhece outros aspectos da alma que são não-rationais (*República* IX, 588b-589b). “As três partes da alma, razão, o impulso por dominação, e o apetite por prazer, são comparados com um homem interno, um leão, e uma besta de muitas cabeças”.

que regra a concupiscência e é demandada à gente do povo, a todos; a coragem (*andreia*), que regra o coração e é demandada aos guerreiros; e a sabedoria (*sophia*), que regra a razão e é demandada aos governantes. À esta estrutura tripartite, soma-se a justiça, uma quarta virtude que é necessária à alma inteira e às três classes da *polis*, pois é ela que garante a harmonia no indivíduo e, também, na *polis*. Este conjunto de virtudes platônicas costuma ser denominado “virtudes cardeais” e encontram-se vários esboços delas antes mesmo da *República*. É porque a cidade e o indivíduo têm o Bem em conta (427a-e) que as virtudes são realizadas.

Platão forja uma lista de quatro virtudes ditas “cardeais”, que definem a excelência respectiva das quatro principais disposições humanas, às quais os diálogos se manterão em seguida. Trata-se então da temperança (*sophrosymê*), que é ao mesmo tempo uma capacidade de bem julgar, um bom senso, e um domínio de si que toma a forma em geral de um domínio dos prazeres; em seguida da coragem (ou virilidade, *andreia*), que é uma capacidade de julgar dos perigos incontornáveis; e da sabedoria (*sophia*) que é a excelência do conhecimento. Enfim, a justiça pode ser definida como esta quarta virtude que acompanha o exercício exclusivo, por cada um, de sua função própria: ela é a virtude que significa o perfeito ordenamento das partes em um todo: na alma humana, das três funções psíquicas (conhecimento, ardor, desejo) e, na cidade, dos três grupos funcionais (os dirigentes, os guardiões e os produtores). Vê-se que é a reunião das quatro virtudes, ou melhor destas quatro partes da virtude, que torna o homem e a cidade propriamente virtuosa. (Brisson & Pradeau, 1998, p.56)

4. PROTÁGORAS, MÊNON E EUTIDEMO

O *Protágoras* é classificado como um diálogo “socrático”, na medida em que se situa, cronologicamente, ainda sob forte influência do pensamento do filósofo da maiêutica¹¹. A conversa, que se concentra entre as figuras de Protágoras e Sócrates, ocorre na casa de Cálidas e na presença de outras personagens. Protágoras, um famoso sofista, natural de Abdera, ocupa o centro do diálogo e parece se orgulhar de sua reputação como professor da virtude.

¹¹ Como bem afirma Léon Robin (1950, p. XIII), em sua monumental edição das obras completas de Platão, pela reconhecida coleção *Bibliothèque de la Pléiade*: “um primeiro grupo compreende os diálogos que se denominam frequentemente ‘socráticos’, consagrados com efeito, uns a defender a memória do Mestre (*Apologia*, *Crítion*), outros a pôr em obra, na investigação de uma definição, o método de análise crítica.”

A fama de Protágoras como professor itinerante era tanta que os discípulos se dispunham a pagar elevadas quantias para o ouvirem por onde quer que ele passasse e quando questionado, por Sócrates, sobre o conteúdo de seu ensinamento, o sofista orgulhosamente responde:

Jovem, o que aproveitarás de minhas lições desde o primeiro dia que tiveres passado comigo, é de retornar para tua casa melhor do que tu eras, e assim também para o dia seguinte; e cada dia sem exceção, progredir para o melhor. [...] O meu ensinamento trata sobre a maneira de bem deliberar nos afazeres privados, saber como administrar melhor sua própria casa, assim como, nos afazeres da cidade, saber como se tornar melhor em tratá-los, em atos como em palavras. (*Protágoras*, 318a-e, nossa tradução da versão francesa de Brisson, 2011, p. 1444-1445)

Embora Protágoras não identifique a virtude como uma atividade estritamente política – ou seja, que se dê somente no âmbito público –, é no aspecto relativo à “arte de gerir a cidade” que Sócrates se atém, face à confirmação de Protágoras de seu engajamento, confirmando estas palavras de Sócrates: “Pareces falar de arte política e de te engajar a fazer dos homens bons cidadãos” (*ibid.* 319a). Esta ideia de virtude e de seu ensino é combatida por Sócrates: “não creio que haja aí matéria a ensinar” (*ibid.* 319a). Sócrates insiste que todos são igualmente dotados da capacidade de discutir sobre a gestão da cidade, pois “os atenienses são precavidos” (*ibid.* 319b). Quando se faz necessário um “conselho” sobre uma atividade específica, um ofício particular, convoca-se aquele que o pratica, o especialista. Ou seja, assim como na construção naval, “armadores” são convocados a se pronunciarem, também na construção civil faz-se necessária a participação de “arquitetos”; “em todos os casos onde se trate de, conforme pensem, de coisas que podem se aprender e se ensinar” (*ibid.* 319c). Para Sócrates, no entanto,

quando for preciso resolver algo na área da administração da cidade, vê-se levantar indiferentemente para dar um conselho, carpinteiro, ferreiro, sapateiro, mercador, armador, rico e pobre, nobre e plebeu, e, no entanto, ninguém lhe cobra, como no caso precedente [técnico, que requeria um especialista], de se informar para dar conselhos, sem nada ter aprendido de nenhuma fonte e sem ter tido qualquer mestre; logo é evidente que consideram que não há aí matéria a ensinar. E não se deve crer que assim seja apenas para os afazeres públicos da cidade: no privado, igualmente, os mais sábios e os melhores dentre nossos concidadãos se revelam incapazes de transmitir aos outros a virtude que possuem. [...] De acordo com estes

exemplos, Protágoras, não penso de minha parte que a virtude possa se ensinar. (*ibid.* 319d-320c)

Chama atenção, ao fim do diálogo, a inversão total dos pontos de vista dos interlocutores. Se ao iniciar sua conversação, Platão não acreditava ser a virtude suscetível de ser ensinada, agora se esforça para provar, de toda maneira, que a virtude, assim denominada por Protágoras, é, sob todas as formas, uma ciência. Protágoras – que, de início, considerava a virtude apta para o ensino –, por sua vez, empreende, contrariamente, grande esforço para demonstrar que ela é tudo menos uma ciência, com o que se torna obviamente discutível a possibilidade de ensiná-la. O que Sócrates entende por virtude e o que Protágoras entende por virtude, onde “competência” é o que se evidencia na sucessivas enumerações que fornece, não é o mesmo. De fato, a virtude é a “pedra angular” da constituição humana, não há como ensinar o “humano” a “ser” humano, como veremos na conclusão. Segundo Jaeger:

[...] o drama finda com o espanto mostrado por Sócrates em face deste resultado aparentemente contraditório; mas o espanto, neste como em todos os casos, é evidentemente a fonte de toda a filosofia, para Platão, e o leitor fica com a certeza de que a tese socrática que reduz a virtude ao conhecimento dos verdadeiros valores deve constituir a pedra angular de toda a educação. (Jaeger, 1986, p. 443)

Na verdade, Sócrates inicia seu diálogo defendendo a tese da impossibilidade de ensino da virtude, pois possuía a profunda convicção da impossibilidade de ensinar e aprender a “ser si mesmo”, “ser o que se é”. Sorabji (2005, p. 350) lembra que Platão, já no *Primeiro Alcibiades* (133b-c):

conectava o si-mesmo verdadeiro (*true self*) com o intelecto e o divino. Mas Platão aí não dá aos comentadores oportunidade para considerações sobre a distinção do si-mesmo verdadeiro. Em uma interpretação, ele de fato contrasta o si-mesmo verdadeiro (auto to auto) com o si-mesmo individual (auto hekaston), no *Primeiro Alcibiades* 130d3-5. (SORABJI 2005, p. 350)

Isto nos leva a reforçar a imagem de uma vertical, o verdadeiro si-mesmo, ortogonal a um plano de existência, sendo no ponto de encontro desta vertical com o plano, o que Heidegger (2006, §12) denomina “ser-aí”, abertura do “ser” que se constitui estruturalmente como “ser-em-o-mundo”, “clareira do ser”, no plano da existência. Se o *Protágoras* (361a-d) parece colocar um ponto final neste debate do ensino da virtude, assegurando ser a virtude uma *epistêmê*, portanto passível de ensino, é porque o interlocutor de

Sócrates, justamente limitou a virtude a uma *technê*, cuja competência pode ser ensinada e aprendida, e que se faz necessária em um afazer que requeira um especialista aconselhando, como vimos acima. Esta é a “virtude” que Protágoras pratica e ensina, e com toda excelência que dispõe, promove, e que se denomina sofística¹². Esquece-se que, como argumenta Sócrates desde o início do diálogo, sob o “manto da sofística” ensinada e aprendida como esta virtude que aufere saber, competência, técnica, por mais excelente que seja, há um ser humano a “ser”, em sua virtude mais própria, em seu “ser-aí” que Heidegger (2006, p. 86) caracterizaria como “autêntico”, ou seja, “chamado a apropriar-se de si mesmo”.

Este é um corolário de um lugar comum sobre *techné*: que a *techné* implica especialização. Eis porque Platão representa cavalheiros de lazer como tendo nenhum interesse na aquisição de *technai*, e contrasta educação (*paideia*) com treinamento técnico (Protágoras 312b). Protágoras sustenta uma visão similar (317c); e embora trate a virtude política na analogia com *techné* (porque é ensinável) enfatiza esta diferença: a virtude política não é a província dos especialistas mas de todos os humanos normais civilizados (322d, 327d). (Woodruff, 1990, p.71)

No *Mênon* – classificado por Brisson (2011, p. xvi) como um diálogo do “período de transição” – discute-se também sobre se a virtude pode ser ou não ensinada. Aparecem aí os primeiros elementos pitagóricos: a preexistência das almas e a chamada Teoria da Reminiscência. A imortalidade da alma, de que Platão duvidou nos primeiros diálogos (Bréhier, 1977, p.100), vai se tornar agora condição necessária do seu discurso.

Em relação à questão de se saber se a virtude pode ser ensinada, proposta por Mênon segundo três alternativas interrogativas (ensina-se?; não se ensina mas adquire-se por exercício?; não se ensina, não se adquire, mas advém por natureza?) , Sócrates responde que além de ignorar o seu significado¹³, nunca encontrou ninguém que soubesse dizer o que é a virtude, devolvendo a pergunta à Mênon:

¹² C.C.W. Taylor (2002, p. 75), comentando sua própria tradução do *Protágoras*, deixa registrada a tentativa de Sócrates de esclarecer a que virtude Protágoras se refere, pois “nenhuma distinção é traçada entre ser um bom cidadão neste sentido e ser um bom homem; logo encontramos Protágoras usando a expressão ‘excelência de um cidadão’ (324a1) e ‘excelência de um homem’ (325a2) como intercambiáveis.”

¹³ O sem significado da virtude, provoca Sócrates, está na ignorância que dela se tem: “me censuro a mim mesmo por não saber absolutamente nada sobre a virtude” (71b) (Iglésias, 2001).

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? 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?

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 pra casa?

SO. Não somente isso, amigo, mas também que ainda não encontrei outra pessoa que o soubesse, segundo me parece.

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

SO. Sim, encontrei-me.

MEN. Assim então, pareceu-te 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. Mas talvez ele, Górgias, saiba, e tu <saibas> o que ele dizia. Recorda-me então as coisas que ele dizia. Ou, se queres, fala por ti mesmo. Pois sem dúvida tens as mesmas opiniões que ele. (*Mênon*, 71b-d, trad. Iglésias, 2001)

Em sua primeira tentativa Mênon especifica a virtude segundo o sexo, a qualidade, a idade e a atividade:

MEN. Mas não é difícil dizer, Sócrates. Em primeiro lugar, se queres <que eu diga qual é> a virtude do homem, é fácil <dizer> que é esta a virtude do homem: ser capaz de gerir as coisas da cidade, e, no exercício dessa gestão, fazer bem aos amigos e mal aos inimigos, e guardar-se ele próprio de sofrer coisa parecida.

Se queres <que diga qual é> a virtude da mulher, não é difícil explicar que é preciso a ela bem administrar a casa, cuidando da manutenção de seu interior e sendo obediente ao marido. E diferente é a virtude da criança, tanto a de uma menina quanto a de um menino, e a do ancião, seja a de um homem livre, seja a de um escravo. E há muitíssimas outras virtudes, de modo que não é uma dificuldade dizer, sobre a virtude, o que ela é. Pois a virtude é, para cada um de nós, com relação a cada trabalho, conforme cada ação e cada idade; e da mesma forma, creio, Sócrates, também o vício. (*ibid.* 71d-72a)

Sócrates recusa estas respostas, que não apresentam a forma distintiva de cada virtude. Em sua segunda definição, por Mênon, a virtude torna-se a

capacidade de comandar os homens, ao que Sócrates contrapõe com a necessária justiça no comando. Justiça sendo uma virtude, não pode definir a virtude:

Mas, então, Mênon, é a mesma virtude, a da criança e a do escravo: serem, ambos, capazes de comandar seu senhor? E te parece que ainda seria escravo aquele que comanda?

MEN. Não me parece absolutamente, Sócrates.

SO. Não é provável, com efeito, caríssimo. Pois examina ainda o seguinte: afirmas que a virtude é ser capaz de comandar. Não deveremos acrescentar aí “com justiça, e não injustamente”?

MEN. Creio, de minha parte, que sim. Pois a justiça é virtude, Sócrates.

SO. A virtude, Mênon, ou uma virtude?

MEN. Que queres dizer?

SO. Como em outro caso qualquer. Por exemplo, se queres, a respeito da redondez, eu diria que È uma figura, não simplesmente que é figura. E diria assim, pela razão de que há ainda outras figuras.

MEN. E corretamente <estarias> falando, pois também eu digo que há não somente a justiça, mas também outras virtudes.

SO. Quais <dizes serem> elas? Nomeia<-as>, assim como eu, por exemplo, também te nomearia outras figuras, se me pedisses; tu também, então, nomeia-me outras virtudes.

MEN. Pois bem: a coragem me parece ser uma virtude, e também a prudência, a sabedoria, a grandeza d’alma e numerosas outras.

SO. De novo, Mênon, acontece-nos o mesmo. Outra vez, ao procurar uma única, eis que encontramos, de maneira diferente de há pouco, uma pluralidade de virtudes. Mas a única <virtude>, a que perpassa todas elas, não conseguimos achar.

MEN. Com efeito, Sócrates, ainda não consigo apreender, como procuras, uma virtude <que é> única em todas elas, como era nos outros <casos>. (*ibid.* 73d-74b)

Sócrates critica as duas definições da virtude que Mênon lhe propõe. Segundo Jaeger (1986, p. 482): “Platão instila aqui na consciência do leitor, com clareza maior que em nenhuma das outras obras, o que há no fundo desta pergunta: o que é a *aretê* em si?”. Considerando que este diálogo não passa de um “exercício para poder responder à pergunta sobre a essência da *aretê*” (75a), Platão avança em direção à questão crucial, “como procurar saber o que nada se sabe?”, cuja resposta, pela “reminiscência”, abre o caminho para “conhecer-se a si mesmo”, e o possível exercício da única virtude, a excelência de ser o que se é.

Assim é que Monique Canto-Sperber (p. 105-106) reconhece um dos sentidos maiores da equivalência socrática entre “ensinar” e “aprender”, este último significando “fazer lembrar”. Só é possível conceder, com Sócrates, que a virtude pode ser ensinada, justamente porque todo ser humano pode aprendê-la, no profundo significado de lembrá-la na abertura de seu ser-aí. Assim referidas à primeira questão do Mênon (a virtude advém por natureza, por exercício ou de outro modo?), Canto-Sperber (*ibid.*, p. 106) afirma que:

as conclusões do Mênon parecem ter optado pela última possibilidade (“de outro modo”). Mas se a virtude dos homens políticos lhes advém por ‘favor divino’, pode ser interessante se perguntar à qual das três possibilidades sugeridas por Mênon poderia corresponder a reminiscência. O ensinamento, certamente, mas esta resposta não é sem dúvida exclusiva das outras. Pois o conhecimento latente da virtude está presente na alma, por conta da natureza desta, e ele se adquire também pelo exercício no qual pode consistir o processo da reminiscência.

A contribuição do *Eutidemo* – neste espinhoso campo de investigação – é a reflexão sobre o que é a *erística* ou o gênero refutativo de um discurso ou argumentação. Neste sentido, a questão do ensino da virtude vem à tona, pois os personagens principais do diálogo são Eutidemo e Dionisodoro, dois sofistas que ensinam não somente a luta e o manejo das armas, mas também a arte de se defender no tribunal e de reduzir ao silêncio, não importa que interlocutor. Para Brisson (2011, p. 351), em se tratando de sofistas, o diálogo ainda hoje permanece enigmático, pois não encerra com uma crítica e uma condenação dos sofistas, como é comum nos diálogos platônicos. Ao contrário, Sócrates termina por pronunciar um elogio aos dois sofistas e as suas competências (ironia socrática?). Os dois homens se promovem como tendo abandonado todo e qualquer outro ensinamento que não seja o da virtude, da qual assim pretendem estar à altura de exortar todo homem ao amor do saber e ao engajamento na prática da virtude.

Não, Sócrates, já não é disso que cuidamos; servimo-nos, antes, dessas coisas como acessórias. A nova habilidade dos irmãos lutadores: o ensino da virtude. E eu, espantando-me, disse: deve ser uma bela coisa essa vossa ocupação, penso, se acontece coisas dessa magnitude serem acessórias para vós. Pelos deuses!, dizei-me o que é essa bela coisa.

A virtude, Sócrates, disse ele, é o que acreditamos ser capazes de transmitir melhor e mais rapidamente que qualquer outro homem. Zeus! que coisa dizeis!, disse eu. Onde fizestes esse achado? Pois, sobre vós, eu ainda pensava, como dizia há pouco, como sendo hábeis sobretudo nisto, luta com armas, e isso é o que dizia a vosso respeito. Pois, quando aqui viestes uma

vez anterior, lembro-me de ser isso o que vós dois declaráveis. Se agora, pois, verdadeiramente, tendes essa ciência, sede-me propícios – pois eu, de minha parte, é simplesmente como a dois deuses que me dirijo a vós, pedindo que me concedais perdão pelo que foi dito antes por mim. Vede lá, entretanto, Eutidemo e Dionisodoro, se falais a verdade, pois, diante da grandeza da declaração, não é nada de admirar que não se acredite. Mas fica bem sabendo, Sócrates, que é assim mesmo. Cumprimento-vos então, de minha parte, por essa aquisição, bem mais que ao grande rei pelo seu poder. Dizei-me, porém, se tendes a intenção de fazer uma demonstração desse vosso saber, ou de que maneira foi deliberado por vós.

E para isso mesmo justamente que aqui estamos, Sócrates - para fazer uma demonstração e para ensinar, se alguém estiver disposto a aprender. [...] Logo, vós sois, Dionisodoro, disse eu, dos homens de agora, os que mais bem poderiam exortar à filosofia e ao cultivo da virtude? Acreditamos certamente que sim, Sócrates. (*Eutidemo*, 273d-275a, nossa trad. da versão de Brisson, 2011)

Ainda segundo Brisson (*ibid.*, p.351-352), o diálogo prossegue com a demanda de Sócrates de uma demonstração dos sofistas de como são capazes de persuadir um jovem presente, que ele deve amar o saber e praticar a virtude, que se desdobra até o fim do diálogo, com eventuais considerações associadas ao tema da virtude. Deste modo, o diálogo assim se caracteriza por esta apologia à erística como arte de persuasão e, por conseguinte, de convencimento e vitória na argumentação. À erística, por conseguinte, é concedido o mérito de arte capaz de persuadir e convencer da significação da virtude.

Como esclarece Thomas Chance (1992, p. 23-24), encoberta nesta apologia à erística (tema maior do *Eutidemo*), encontra-se uma investigação crucial para a questão da virtude, e ainda mais para a questão de ser ensinável ou não: como dispor alguém sem qualquer inclinação a tal questionamento e tal aprendizado. Sócrates ao evocar dos sofistas o debate sobre a erística visava esclarecer mais do que a arte da argumentação, sua importante função em persuadir alguém à relevância da virtude, de seu aprendizado, enquanto ‘ser o que se é’.

No mínimo Sócrates está aqui questionando se o poder de conceder virtude envolve mais do que uma simples transferência ou passagem de bondade a alguém que queira aprender. A fim de outorgar excelência, Sócrates está sugerindo, o mestre protrético bem sucedido deve também ter o poder de descobrir as prévias convicções de um estudante e, em alguns casos, persuadir o cético a alterar suas visões. Em resumo, Sócrates está forçando os irmãos a reconhecer que a persuasão deve desempenhar um papel crucial nos estágios preliminares do ensinamento da virtude.

Nos diálogos investigados a resposta socrática – e platônica – à questão “a virtude pode ser ensinada?” se afigura segundo um entendimento da virtude como harmonia e equilíbrio de ser e saber (Steinhart, 1998). Melhor dizendo, um “ser si mesmo” que é, ao mesmo tempo, “conhecimento de si mesmo”, como ele mesmo propõe através da famosa expressão “conhece-te a ti mesmo”. A virtude é o fiel da balança ser e saber, é a retidão de si mesmo, isto é, o que nos faz reconhecer e compartilhar este eixo, *virtus*, do divino ao humano¹⁴. Enquanto si mesmo nesta ortogonal, é ser-aí no cruzamento com o meio que forma nosso plano de existência, é abertura de ser humano, pela estrutura fundamental de ser-no-mundo. Em sua autenticidade conhece a si mesmo, ou melhor, re-conhece a si mesmo, as “potências da alma” e as virtudes correspondentes para si e para a *polis*, conforme elaboradas no livro IV da *República* (427e): “Creio que a nossa cidade, se de facto foi bem fundada, é totalmente boa. [...] É, portanto, evidente que é sábia, corajosa, temperante e justa”.

Assim, deste cruzamento, ser-aí, irradia, virtuosamente, autenticamente, seja como agente ativo ou passivo na *praxis* e na *poiêsis*, em atos e fatos de *ser* humano, participando, afirmando presença humana, humanidade. A excelência (*aretê*) na *praxis* se dá, somente, ante condições extremas que apelam para uma resolução das situações críticas e, muitas vezes, dilemáticas que muitas vezes nos encontramos (Caeiro, 2002, p.17-19). Destarte, a possibilidade da excelência (*aretê*) é dada pela convocação da “retidão de si mesmo”, desta “verticalidade” que temos referenciado, levada a cabo em situações limítrofes e aparentemente incontornáveis que nos permitem, e exigem, manifestar uma virtude que já estava lá, desde o início, embora deficiente. Só nesta perspectiva pode caber à *paideia*, entendida em seu sentido original (Montet, 1990, p. 187-210) servir como um guia para plenitude e “altar” para o “sacrifício” do que impede “ser o que se é”, ou seja, o “sacro ofício” necessário a cada ser humano para manifestação das diferentes excelências humanas

Desse modo, a excelência (*aretê*) não é nenhum conteúdo de aprendizagem (*mathêma*) visto que é no horizonte radical das situações humanas (*praxis*), no próprio ‘ser’ humano, onde se pode encontrar e realizar a sua

¹⁴ O famoso quadro de Rafael, *A Escola de Atenas*, indica esta combinação da vertical com o plano horizontal, no posicionamento dos braços de Platão e Aristóteles, no centro da figura, no lugar central que pertence ao “ser humano”.

possibilidade. A pergunta pela excelência (*aretê*), portanto, não deve ser feita da mesma forma que perguntamos sobre um outro conteúdo qualquer de saber. A pergunta pela excelência deve ser levantada a partir da experiência urgente da necessidade de saber o que há a fazer quando, aparentemente, todas as possibilidades estão perdidas. A excelência, ou virtude, é esta possibilidade única diante das situações extremas que vivenciamos, que demandam a plenitude de “ser” humano, e de seus atos virtuosos. Constatamos com Caeiro (*ibid.*, p. 19) que, como afirma o *Górgias* (505e1), é fundamental a “interpretação e compreensão da excelência (*aretê*) como organização estrutural (*taxis*) e ordenação constitutiva (*kosmos*)

Mas, afinal, a virtude pode ser ensinada? A virtude como “saber”, não pode ser ensinada, mas pode ser lembrada – rememorada –, como pura reminiscência (*anamnesis*), sendo desta forma exemplificada no *Mênon* como o único modo de se ensinar e aprender, ou seja, o que faz lembrar de si mesmo é a verdadeira *paideia* (Cormack, 2006, p. 70). É possível, através da erística, apresentada no *Eutidemo*, exaltar este amor ao saber e, portanto, à *praxis* da virtude. Habilidades, comportamentos, saberes são aspectos marginais desta retidão de ser, cujo ensino e o aprendizado se dão no reconhecimento de onde estamos, no eixo vertical o perdido no plano da existência, e do que essencialmente somos, nas ações e fatos que participamos.

Embora *Mênon* não pareça perceber, Sócrates sugere – ainda que indiretamente – que o modelo e método de ensino é que devem ser colocados em xeque, consistindo, portanto, em uma crítica velada à prática de ensino sofista. No *Protágoras*, Sócrates ainda não fala diretamente da teoria da reminiscência e da imortalidade da alma, conceitos-chaves para se compreender toda reflexão sobre a possibilidade de ensino da virtude. Porém, neste diálogo, que antecederia o *Mênon* com sua apresentação da reminiscência, Sócrates exige repetidamente um “retorno ao princípio”, ao originário, através do questionado, como se visando a *anamnesis* de onde pudesse vir a resposta e o encaminhamento desejado à investigação da virtude e de sua possibilidade de ensino. Fica evidente, por exemplo em *Protágoras* 333d, 349a, 361c, esta aproximação do eixo, esta lembrança de si mesmo, a partir de onde pensar a virtude é possível, onde “pensar e ser são o mesmo” como afirma Parmênides (Fragmento III, confirmado em VIII, 34).

Se, para os sofistas, o conhecimento é relativo à nossa experiência cotidiana do real – sendo a verdade o resultado de opiniões e consenso geral –, para Sócrates, neste processo de conhecimento de si mesmo, progressivo e gradual, caberia à experiência somente a função de despertar na alma a

necessária recordação de si mesmo, ou seja, trata-se de relembração de si mesmo, daquilo que já foi contemplado pela alma – *psyché*. Ao conduzir, com êxito, o escravo de Mênon – o qual nunca havia estudado geometria – a demonstrar entendimento do teorema de Pitágoras, Sócrates ilustra sua teoria da reminiscência, segundo a qual a alma, antes de encarnar, já havia contemplado, em seu lugar originário, às Formas; daí que o fundamento do conhecimento – e, portanto, da *paideia* – começa por lembrar aquilo que já se é e que tudo é, pois está contido na alma.

A partir da leitura e reflexão dos diálogos platônicos *Protágoras*, *Mênon* e *Eutidemo* nos foi possível encaminhar esta investigação para a seguinte conclusão provisória: a virtude não pode ser ensinada ao ser humano. A virtude enquanto “excelência” e “vigor”, no grego e no latim, é inata ao ser humano, vige na vertical ortogonal ao plano horizontal da existência, na abertura do ser, no ser-aí, neste ponto de encontro, na clareira do ser, enquanto constituição estrutural do ser-em-o-mundo, no “aí” do plano horizontal. Esta excelência e vigor pertence intimamente à constituição da *psyché*, alma imortal – e divina –, que nos torna humanos.

Sorabji (2005), cita uma passagem do *Primeiro Alcibiades* (133c4-6), onde falando do lugar na alma onde sua excelência, sabedoria (*sophia*) vem a ser, e ao redor da qual há conhecer (*eidēnai*) e compreensão (*phronēin*), Platão nos confirma o que até então mencionamos: “Portanto esta [parte] da alma assemelha-se a deus, e quem quer olhe para isto e reconheça tudo que é divino, reconheceria deus e compreensão (*phronēsis*) e assim também si mesmo (*beauton*) principalmente”.

Os seres-humanos, concretos, que existem no espaço e no tempo, representam a condição de confluência desta alma incorpórea e indestrutível, como interseção, cujo eixo vertical desde o divino, encontra nosso plano de existência, para assim formar nossa individualidade. A virtude não pode ser ensinada, portanto, porque não há como ensinar ao humano a “ser” humano, mas tão somente (re)lembrá-los de sua própria condição e virtudes, únicas e individuais, restando à reminiscência o acesso e manifestação desta excelência. Este, talvez, o maior desafio da educação, para gregos e contemporâneos.

Recebido em janeiro de 2016; Aceito em janeiro de 2017

Traduções de Textos Antigos

- Plutarco *Moralia*, vol. VII. Tr. AGUILAR, Rosa María. Madrid: Gredos, 1995.
- BRISSON, Luc. (ed.) Platon. *Oeuvres complètes*. Flammarion, Paris, 2011.
- Platon. *Mênon*. Tr. CANTO-SPERBER, Monique. Paris: GF-Flammarion, 1993.
- Plato's Euthydemus*. Tr. CHANCE, Thomas. Berkeley: University of California Press, 1992.
- Platão. *Mênon*. Texto grego estabelecido e anotado por John Burnet. Tr. IGLÉSIAS, Maura. Rio de Janeiro: Ed. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro / Edições, 2001.
- _____. Platão Eutidemo. Texto grego estabelecido e anotado por John Burnet. Rio de Janeiro: Ed. PUC-RJ / Edições, 2001.
- Platão. *Protágoras*. Tr. PINHEIRO, Ana da Piedade Elias. Lisboa: Ed. Relógio D'Água Editores, 1999.
- Platon. *Oeuvres complètes*. Tr. ROBIN, Léon. Paris: Bibliothèque de la Pléiade, 1950.
- Platão *A República*. Tr. ROCHA PEREIRA, Maria Helena. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1987.
- Plato's Protagoras*. Tr. TAYLOR, C.C.W. Oxford: Clarendon Press, 2002.

Obras Exegéticas e Textos Complementares

- ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de Filosofia*. Trad. Alfredo Bosi. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- BRÉHIER, E. *História da Filosofia*: Tomo Primeiro. Editora Mestre Jou, 1977.
- BRISSON, Luc & PRADEAU, Jean-François. *Le vocabulaire de Platon*. Paris: Ellipses, 1998.
- BRUN, Jean. *Platão*. Trad. Filipe Jarro. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1985.
- CAEIRO, António. *A Aretê como possibilidade extrema do humano*. Lisboa, INCM, 2002.
- CORNFORN, F. M. *Principium Sapientiae: As origens do pensamento filosófico grego*. Tradução de Maria Manuela Rocheta dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989.
- _____. *Antes e Depois de Sócrates*. Tradução de Valter Lellis Siqueira. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- CORMACK, Michael. *Plato's Stepping Stones: Degrees of Moral Virtue*. London, 2006.
- DINUCCI, Aldo Lopes. Princípios epistemológicos do elenchus socrático. *Revista Trilbas Filosóficas*, Ano II, número 2 jul.-dez. 2009.
- FRANCA, LEONEL. *Noções de História da Filosofia*. Rio de Janeiro: Agir Editora, 1955.
- FREIRE, Antonio. *Teísmo belênico e ateísmo atual*. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia de Braga, 1983.
- FOUILLÉE, A. *La philosophie de Socrate* T. I, Paris: Librairie Philosophique de Ladrance, 1874.
- GOBRY, Ivan. *Vocabulário grego da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- HEIDEGGER, Martin. *A caminbo da linguagem*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2003.
- _____. *Ser e Tempo*. Trad. Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2006.
- _____. *Contribuições à Filosofia*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro, Via Vêrita, 2014.
- JAEGER, W. paideia: *A Formação do Homem Grego*. Trad. de Artur M. Parreira. 1ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1986.
- JOLIVET, Régis. *Vocabulário de Filosofia*. Rio de Janeiro: Editora Agir, 1975.

- KRAUT, Richard. "Plato*", The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/plato/>.
- LIMA VAZ, Henrique. *Escritos de Filosofia IV: introdução à ética filosófica*. São Paulo: Ed. Loyola, 2006.
- MARCONDES FILHO, Danilo. *Iniciação à história da filosofia: dos pré-socráticos a Wittgenstein*. 4. ed. Rio de Janeiro: J. Zahar, 2000.
- MONTET, Danielle. *Les traits de l'être. Essai sur l'ontologie platonicienne*. Paris: Jérôme Millon, 1990.
- ONIAN, R.B.. *The Origins of European Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- ROSHOTKO, Naomi. *Socratic Virtue: Making the Best of the Neither Good nor Bad*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- SAUVAGE, Micheline. *Sócrates e a consciência do homem*. Rio de Janeiro: Editora Agir, 1959.
- SIQUEIRA-BATISTA, Rodrigo. Alétheia. *Revista de Estudos sobre Antiguidade e Medievo* – Volume 9, n. 1, 2014.
- SORABJI, Richard. *The Philosophy of the Commentators 200-600 AD*, Vol. 3. Ithaca: Cornell University Press, 2005.
- STEINHART, Eric. *The Platonic Levels of Being and Knowing*. Disponível em: <http://www.ericsteinhart.com/progress/HEGEL/HEGEL1.HTM>
- TRABATTONI, Franco. *Platão*. São Paulo: Ed. Annablume, 2010.
- TRUC, Gonzague. *História da Filosofia: O drama do pensamento através dos Séculos*. Editora Globo, 1968.
- VLASTOS, Gregory. *Philosophie grecque*. Paris: PUF, 1998.
- WOODRUFF, Paul. Plato's Early Theory of Knowledge. In: Stephen Everson (ed.). *Epistemology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.