

DA VIRTUDE E MÊNON: UM ESTUDO INTERTEXTUAL

Pedro da Silva Barbosa

Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Letras Clássicas.

Orientador: Professor Doutor Auto Lyra Teixeira.

Universidade Federal do Rio de Janeiro
Setembro de 2010

DA VIRTUDE E MÊNON: UM ESTUDO INTERTEXTUAL

Pedro da Silva Barbosa
Orientador: Auto Lyra Teixeira

Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Letras Clássicas.

Examinado por:

Presidente, Prof. Doutor Auto Lyra Teixeira, PPGLC - UFRJ

Profa. Doutora Sílvia Costa Damasceno - UFF

Profa. Doutora Tania Martins Santos PPGLC- UFRJ

Prof. Doutor Mário Eduardo Toscano Martelotta PPGL- UFRJ, Suplente

Profa. Doutora Shirley Fátima Gomes de Almeida Peçanha PPGLC- UFRJ, Suplente

Rio de Janeiro
Setembro de 2010

Barbosa, Pedro da Silva.

Da virtude e Mênon: um estudo intertextual / Pedro da Silva Barbosa. – Rio de Janeiro: UFRJ/ Faculdade de Letras, 2010.

ix, 91 f.; 31 cm.

Orientador: Auto Lyra Teixeira

Dissertação (Mestrado) – UFRJ/ Faculdade de Letras/ Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas, 2010.

Referências Bibliográficas: f. 87-91.

1. Diálogos platônicos. 2. *Corpus Platonicum* e Pseudepigrafia. 3. Intertextualidade e Pseudepigrafia. I. Teixeira, Auto Lyra. II. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Faculdade de Letras, Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas. III. *Da virtude e Mênon*: um estudo intertextual.

DA VIRTUDE E MÊNON: UM ESTUDO INTERTEXTUAL

Pedro da Silva Barbosa

Orientador: Prof. Doutor Auto Lyra Teixeira

Resumo da Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas (Culturas da Antiguidade Clássica) da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Letras Clássicas.

A possibilidade de se ensinar a virtude era uma questão corrente na Atenas do século V e IV a.C. Uma das obras dedicadas por Platão a essa questão é o *Mênon*, onde se destaca a necessidade de primeiramente sabermos o que é a virtude, para depois então vermos se ela pode ser ensinada. Por sua vez, o autor do *Da virtude*, diálogo reconhecidamente espúrio, também aborda esse assunto, não formulando, no entanto, a questão central do *Mênon*, ou seja, a definição de virtude. Esta dissertação propõe uma abordagem do *Mênon* e do *Da virtude*, buscando destacar elementos que caracterizem o segundo diálogo como uma obra pseudoplatônica. Tendo em vista esse objetivo, aborda-se a questão do *Corpus Platonicum*, destacando-se evidências externas da pseudepigrafia, as quais, somadas a evidências internas encontradas no estudo intertextual desses diálogos, evidenciam o caráter espúrio do *Da virtude*; também nos apresenta Sócrates, e a sua caracterização, interagindo com outras personagens, e conversando sobre a virtude, no *Mênon* e no *Da virtude*; e o estudo comparativo dos excertos em comum desses dois diálogos, que apresentam características de serem, respectivamente, o modelo e a cópia.

ON VIRTUE AND MENO: AN INTERTEXTUAL STUDY

Pedro da Silva Barbosa

Orientador: Prof. Doutor Auto Lyra Teixeira

Abstract da Dissertação de Mestrado submetida ao Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas (Culturas da Antiguidade Clássica) da Universidade Federal do Rio de Janeiro, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Letras Clássicas.

The possibility of teaching the virtue was a current question, in Athens, during the V and the IV B.C. centuries. One of the works dedicated by Plato to this question is *Meno*, where is highlighted the necessity of knowing, first what is the virtue, and afterwards, decide if it may be taught. Otherwise, the author of *On virtue*, dialogue admittedly spurious, also treats this matter, although does not formulate the central question of *Meno*, that is, the definition of virtue. This dissertation proposes an approach of *Meno* and *On virtue*, trying to detach elements that characterize the second dialogue as a pseudo platonic work. Looking this objective, the question of the *Corpus Platonicum* is viewed, detaching external evidences of the pseudo-epigraph, that, associated to internal evidences, found in the study of the intertextuality of these dialogues, shows the spurious character of *On virtue*; it also presents Socrates and his characterization, interacting with other characters, and talking about the virtue, so in *Meno* as in *On virtue*, the translation of *On virtue* and the comparative study of the excerpts related of the two dialogues that present characteristics of being, respectively, the model and the copy.

SINOPSE

Estudo da transmissão do *Corpus Platonicum*. Tradução do diálogo pseudoplatônico *Da virtude*. Sócrates e a *areté* no *Mênon* e no *Da virtude*. Análise do caráter espúrio do diálogo *Da virtude* através de um estudo intertextual com o *Mênon*.

Ao professor Auto Lyra Teixeira, pela dedicada
orientação;

À professora Shirley Fátima Gomes de Almeida Peçanha,
por me incentivar a ingressar na Pós-Graduação;

Aos amigos Alexandre Rosa, Ricardo Nogueira e Brian
Kibuuka, pelo companheirismo;

Aos professores do Departamento de Letras Clássicas da
UFRJ, pela dedicação ao ensino de Línguas e Literaturas
Clássicas;

Aos membros da banca examinadora, por aceitarem
prontamente o convite;

A Pedro Barbosa, meu pai, e Maria de Fátima, minha mãe,
por estarem sempre ao meu lado;

A Isaiás Luís Araújo Júnior, por ser fundamental nesta
caminhada;

A Joice, pelo apoio incondicional, e, sobretudo, a Deus,

Agradeço.

Nec vero habere virtutem satis est
quasi artem aliquam, nisi utare;
etsi ars quidem, cum ea non utare,
scientia tamen ipsa teneri potest,
virtus in usu sui tota posita est;
(Cícero, *República* I.2.2)

SUMÁRIO

1- INTRODUÇÃO.....	10
2- O <i>CORPUS PLATONICUM</i>: TRANSMISSÃO TEXTUAL E PSEUDEPIGRAFIA.....	15
3- SÓCRATES E A <i>ARETÉ</i>: <i>MÊNON</i> E <i>DA VIRTUDE</i>.....	25
3.1 Sócrates.....	25
3.1.1 Sócrates e a <i>areté</i> no <i>Mênon</i>	28
3.1.2 Sócrates e a <i>areté</i> no <i>Da Virtude</i>	37
4- TRADUÇÃO DO <i>DA VIRTUDE</i>.....	42
5- O <i>MÊNON</i> E O <i>DA VIRTUDE</i>: INTERTEXTUALIDADE E PSEUDEPIGRAFIA.....	49
6- CONCLUSÃO.....	77
7- ANEXO.....	79
8- BIBLIOGRAFIA.....	87

1. INTRODUÇÃO

O filósofo Platão produziu uma série de influentes escritos que, a partir da Academia, e posteriormente nos círculos platônicos, foram conservados e motivaram a redação de novos textos. Entre os escritos incluídos no *corpus platonicum*,¹ além dos diálogos considerados autênticos pela maioria dos estudiosos, os chamados diálogos pseudoplatônicos apresentam peculiaridades estilísticas, temáticas e redacionais que se inserem numa tradição pseudepígrafa, a qual associava o nome de Platão à discussão de novos ou antigos temas filosóficos.

Platão optou pelo diálogo como forma própria para a investigação filosófica. Nesse sentido, o diálogo como gênero literário pode ser considerado uma obra dramática, onde o leitor-ouvinte desempenharia uma importante função. O teatro platônico põe em cena personagens discutindo sobre algum problema moral (o que é a coragem, o que é a piedade, o que é o belo etc.), subordinado à questão do bem. Nessa interação entre as personagens, procede-se, mediante a elêntica, a uma revisão crítica das noções tradicionais, chegando-se a um impasse ou aporia, cuja superação viria pela dialética. Nos primeiros diálogos, chamados socráticos, a personagem Sócrates ocupa um lugar central, mostrando a importância do uso e do valor das definições precisas e a necessidade de se reverem as noções tradicionais aceitas sem questionamento. O reconhecimento de que não se sabe o que se pensava saber é condição fundamental para a reflexão filosófica, podendo os interlocutores de Sócrates estarem empenhados com ele numa discussão dialética com vista a superar a aporia em questão. O aparente tom inconclusivo do diálogo socrático estimularia assim o leitor-ouvinte experiente a refletir sobre o problema e buscar uma solução. Já os diálogos do chamado período médio estabeleceriam a teoria das formas, modelos imperecíveis das quais participariam as coisas terrenas. A teoria do conhecimento está centrada na ascensão dialética, buscando

¹Quanto ao problema da autenticidade dos diálogos incluídos no *corpus platonicum*, são vinte e oito os escritos que, segundo importantes helenistas, poderiam ser considerados autênticos: *Hípias Menor*, *Alcibiades*, *Apologia de Sócrates*, *Eutífron*, *Críton*, *Hípias Maior*, *Lísis*, *Cármides*, *Laques*, *Protágoras*, *Górgias*, *Ménon*, *Fédon*, *Banquete*, *Fedro*, *Íon*, *Menexeno*, *Eutidemo*, *Crátilo*, *República*, *Parmênides*, *Teeteto*, *Sofista*, *Político*, *Filebo*, *Timeu*, *Crítias* e *Leis*. Um desses diálogos, porém, o *Hípias Maior*, não é considerado autêntico por alguns estudiosos. Já o *Epínomis* é uma obra cuja autoria é contestada, sendo considerada como um complemento *das Leis*, atribuído por muitos a Filipo de Opunte. Seis diálogos são considerados suspeitos: *Segundo Alcibiades*, *Hiparco*, *Minos*, *Os Rivais*, *Teages* e *Clitofonte*. Os diálogos restantes são, geralmente, considerados apócrifos; são os seguintes: *Da Justiça*, *Da Virtude*, *Demódoco*, *Sísifo*, *Eríxias* e *Axíochos*. As treze *Cartas*, por sua vez, mesmo se forem apócrifas, estão bastante próximas dos anos de Platão, para poderem ser utilizadas como testemunho de sua época.

o filósofo a harmonia entre o indivíduo, a *pólis* e o cosmos. Nos diálogos do período final, predominaria a abordagem das questões metafísicas, e a teoria das idéias passaria por uma revisão crítica.

Os chamados diálogos pseudoplatônicos tomam como modelo os diálogos socráticos de Platão, apresentando também Sócrates como interlocutor principal, interagindo em conversações sobre temas recorrentes: a virtude, a justiça, o governo da *pólis* etc. A semelhança entre os diálogos possibilita a identificação de estratégias utilizadas na criação das obras consideradas apócrifas.

Nesse sentido, são notórias, por exemplo, as relações de intertextualidade entre o *Mênon* e o *Peri Aretês (Da Virtude)*. Com efeito, ambas as obras tratam da questão de se a virtude (ἀρετή)² pode ser ensinada, não chegando aparentemente a uma conclusão. No *Mênon*, porém, Sócrates não apenas se considera incapaz de dizer se a virtude pode ou não ser ensinada, mas também ignora o que ela é. Quando não se conhece a natureza da virtude não é possível dizer se ela pode ou não ser ensinada, mas somente citar exemplos de virtudes: a do homem, a da mulher, a da criança, a do ancião, a do homem livre, a do escravo etc. Para Sócrates, no entanto, todas essas virtudes têm de possuir uma essência comum (οὐσία), para que seja possível afirmar se os exemplos arrolados como “virtudes” participam da virtude. Mênon então propõe outra definição: a virtude é o poder de comandar. Porém, Sócrates chama a atenção para o fato de que o poder de comandar não designa uma virtude, a não ser que se precise que é o poder de comandar justamente. Portanto, mais uma vez, Mênon nomeou uma virtude entre outras. Sócrates recorre ao exemplo da matemática: se o círculo é uma figura, isso não nos autoriza a dizer que qualquer figura é um círculo e que é preciso definir a figura de outra maneira, sem introduzir a noção de círculo na definição. A virtude, Mênon acrescenta então, não é mais que o desejo das coisas boas, juntamente com o poder de adquiri-las. Para Sócrates, no entanto, é claro que as coisas boas são desejadas; ademais, não basta ter o poder de conseguir as coisas boas, mas ainda de consegui-las com justiça. Mênon reconhece então que não sabe o que pensava saber; e diante de mais uma aporia, o

² Optou-se por traduzir ἀρετή por virtude, seguindo as considerações de Maura Iglésias: (2001): “... Para o grego, ἀρετή não é basicamente valor “moral”, ligado à noção de dever. A ἀρετή, se não é a própria εὐδαιμονία, é, no mínimo, a condição indispensável da vida eudaimônica, que poderíamos, talvez entender, mais do que como a “vida feliz” (com nossas próprias conotações de “felicidade”), como a “vida plenamente realizada”. A ἀρετή, é, assim, sempre sumamente desejável, algo que seria impensável para um grego afirmar que não deseja ou que não está buscando, embora as qualidades associadas a essa condição da vida plena e realizada variem conforme a época, e que não seja absolutamente claro, conforme vai mostrar Sócrates, “o que é isso afinal”.

interlocutor de Sócrates alega que não é possível procurar o que se conhece nem o que não se conhece: se uma coisa já é conhecida, não há necessidade de se empreender uma pesquisa a respeito do que ela é; se não é, por onde começar, posto que não se sabe nem mesmo o que se irá procurar? Sócrates então pede para interrogar um escravo de Mênon que nunca aprendera matemática, a respeito de um problema de geometria, com vistas a mostrar que existe conhecimento de coisas que não são ensinadas. De início confiante, o jovem se engana duas vezes, mas no final acaba respondendo de modo satisfatório. Chega-se assim à conclusão de que o conhecimento é recordação (ἀνάμνησις). Mênon se impacienta e volta à questão de se a virtude pode ser ensinada ou se é um dom da natureza. Os interlocutores passam então a abordar o tema *ex hypothesi*, limitando-se a discussão a determinar as condições necessárias para que a virtude possa ser ensinada. Para que isso aconteça, é preciso que a virtude seja ciência (ἐπιστήμη). Mas não há mestres de virtude. É o que pensam os atenienses, de modo geral, inclusive Ânito, o qual, convidado a opinar, dá a entender que o que Mênon procura é a virtude política (πολιτικὴ ἀρετή), ou seja, a virtude necessária para o bom governo da casa e da cidade, o respeito aos pais, a boa acolhida a concidadãos e estrangeiros. Os pretensos mestres de virtudes, os sofistas, desviam os jovens da boa tradição, introduzindo novidades nocivas à moralidade. É possível, no entanto, ser um homem bom sem conhecer o que significa ser um homem bom. Na prática, pode-se levar uma vida exemplar apoiando-se na “reta opinião” (ὀρθὴ δόξα) ou “crença verdadeira” (ἀληθὴς δόξα), a qual leva o homem a realizar ações justas e a dar excelentes exemplos para os outros. Os bons atenienses, famosos por terem sido cidadãos excelentes, no entanto, embora não tenham medido esforços para dar uma boa educação aos filhos, não conseguiram transmitir a eles a virtude. Sócrates ressalta que há uma diferença entre conhecimento e reta opinião: o conhecimento de uma coisa está associado à capacidade de explicar o que se conhece, levando a algo permanente; a reta opinião, por sua vez, é instável. É possível levar uma vida excelente agindo de acordo com as melhores opiniões, e, no entanto, ao entrar em contato com novas ideias, como as dos sofistas, por exemplo, deixar-se corromper, causando a ruína da *pólis*. Enfim, se a virtude não pode ser ensinada, ela não é ciência, sendo possivelmente um dom divino. Essa contribuição platônica faz com que muitos helenistas classifiquem o *Mênon* como um diálogo intermediário entre os chamados diálogos socráticos e os diálogos da maturidade.

Diante de mais um impasse a respeito da questão de se existem mestres de virtude, acena-se para a conclusão de que a virtude é um dom divino.

No *Da virtude*, por sua vez, não se põe em questão a natureza da virtude, tratando os interlocutores da possibilidade de ensiná-la ou não. Como no *Mênon*, também se sugere, no final do diálogo, ser a virtude um “dom divino” (θεία μῶιρα). Embora o autor do *Da virtude* tenha seguido o modelo de composição do *Mênon*, não se propõe em momento algum fazer o que era de praxe nos diálogos de Platão, ou seja, investigar a natureza ou a essência das coisas. Ele começa e termina a sua investigação objetivando saber apenas se a virtude pode ou não ser ensinada.

Importantes helenistas se baseiam nessas características em comum e em determinados excertos claramente inspirados no *Mênon*, para não apenas incluir o *Da virtude* entre os diálogos pseudoplatônicos, mas também para reafirmar a sua superficialidade em relação ao seu modelo.

Feitas essas considerações, pretende-se, após um estudo introdutório da transmissão dos textos de Platão, desde a sua morte até o período alexandrino, com vistas a detectar o momento em que os helenistas estabeleceram a existência dos chamados diálogos apócrifos ou pseudoplatônicos, situar o *Da virtude* como um diálogo pseudoplatônico e realizar um estudo intertextual entre essa obra e o *Mênon*, buscando evidências internas da pseudepigrafia. Embasando a pesquisa, apresenta-se: (1) a tradução do texto grego do *Da virtude*, estabelecido por Joseph Souilhé (1930, v. 13, p. 27-37) e (2) a tradução dos excertos do *Mênon* associados ao *Da virtude*, com base no texto estabelecido e anotado por John Burnet (1922).

Para tanto, o assunto dessa dissertação é desenvolvido em seis capítulos: no capítulo 1, a Introdução, são apresentados os objetivos do trabalho; no capítulo 2 aborda-se a questão do estabelecimento do *Corpus Platonicum*, particularmente a transmissão textual e a pseudepigrafia, buscando-se apontar as evidências externas que sugerem o uso do *Mênon* pelo autor do *Da virtude*; no capítulo 3, partindo-se da imagem de Sócrates como aparece nas fontes, e privilegiando-se o Sócrates de Platão, faz-se uma comparação entre a caracterização de Sócrates no *Mênon* e a caracterização de Sócrates no *Da virtude*, associando-a à discussão sobre a *areté*; no capítulo 4, apresenta-se a tradução do *Da virtude*; no capítulo 5, realiza-se um estudo intertextual entre as duas obras, buscando-se identificar as evidências internas da apropriação pelo autor do *Da virtude* de importantes passagens do *Mênon*; levando-se em consideração a

escritura do diálogo, são utilizados alguns conceitos da análise da conversação; no capítulo 6, tem-se a conclusão com os resultados da presente pesquisa.³

³ Para entender os conceitos de evidência interna e externa conferir o capítulo 2 pg. 21.

2. O *CORPUS PLATONICUM*: TRANSMISSÃO TEXTUAL E PSEUDEPIGRAFIA

Um dos maiores problemas que um pesquisador encontra ao estudar o *Corpus Platonicum* é o da autenticidade. Muitos helenistas, filólogos, filósofos ou outros estudiosos já se dedicaram à difícil missão de tentar determinar quais obras são realmente de Platão e quais são de outros autores, sejam eles discípulos do filósofo, ou até mesmo pessoas que não pertenciam ao círculo da Academia. Para entender a história da preservação e da transmissão dos textos de Platão, é preciso remontar à trajetória de sua obra desde a formação do seu primeiro círculo de discípulos.

Platão, excetuando as três viagens que teria feito a Siracusa, teria residido durante toda a sua vida em Atenas. Fundou a Academia onde, além de ler e escrever, ele ministrava aulas, fazendo do seu lar um pólo de formação de pensadores. Após a sua morte, a Academia continuou sendo um centro de estudos filosóficos, de leitura, de conversação e de encontros de intelectuais. O sucessor imediato de Platão na Academia foi seu primo Espeusipo, que ministrou aulas durante oito anos. Em seguida, após a morte de Espeusipo, Xenócrates dirigiu a escola por vinte e cinco anos, sendo sucedido por Pólemon, Crantor, Crates, e Arcesilau, além de outros que deram continuidade ao projeto do filósofo. A criação da Academia foi uma inovação na Antiguidade, servindo de modelo para as escolas filosóficas de Aristóteles, Zenão e Epicuro.

No entanto, os privilégios que a Academia proporcionou não estavam limitados apenas aos seus frequentadores, pois essa instituição possibilitou a Platão desfrutar do que nenhum outro autor havia experimentado antes: a segurança das suas obras. Ela favoreceu à preservação dos manuscritos e de suas composições, pois é possível que todos os seus textos originais estivessem lá. Além disso, Espeusipo, Xenócrates, Aristóteles, Filipo de Opunte e outros discípulos de Platão certamente conheciam as obras do mestre, tanto aquelas que ele havia terminado quanto as inacabadas, assim como as que ele havia apenas esboçado e também as que ele havia revisado. Nos dois últimos casos supracitados, a suposição é válida, se for reconhecido que Filipo de Opunte concluiu e publicou, após a morte de Platão, *As leis*, obra que o filósofo deixou por terminar em tábuas de cera, e, se for conveniente, dar crédito ao testemunho de Diógenes Laércio, que afirma que Platão revisou e voltou a escrever várias vezes o começo da *República*, e ainda efetuou leituras públicas do *Fédon*, tendo em vista a

possibilidade de aperfeiçoamento do texto⁴. Embora a veracidade dessas últimas informações seja bastante questionada, é certo que algumas obras que não foram publicadas durante a vida de Platão estão presentes no seu *Corpus*, pois em algum momento elas foram incluídas. Seja como for, não há dúvidas de que os discípulos eram guardiões dos ensinamentos e das obras que o mestre deixou; por conseguinte, mesmo após a morte daqueles que tiveram contato direto com o criador da Academia, o legado de Platão continuou durante algum tempo sendo preservado, pois seus sucessores foram instruídos para fazê-lo. Eles estavam habilitados a distinguir as verdadeiras composições das possíveis fraudes ou até mesmo de plágios. Dessa forma, se alguém afirmasse que possuía determinada obra, atribuindo-a a Platão, qualquer um poderia ir até a Academia, situada perto da cidade, e confirmar a veracidade ou não da afirmação. Quanto àqueles que haviam em algum momento comprado uma ou mais cópias das obras do filósofo, faziam delas uma fonte de renda, cobrando para que outros pudessem ter acesso a elas. Com isso, eles restringiam a recepção dessas obras, além de proteger os trabalhos do filósofo.

Os manuscritos presentes na Academia serviram para que se produzissem cópias fiéis das obras do filósofo, e muitos estudantes frequentavam essa instituição tendo acesso a esses manuscritos ou às respectivas cópias. Quanto a isso, é relevante a contribuição de Grote (1867, p.135), ao chamar a atenção para o testemunho de Cícero,⁵ que afirma que o romano Marco Licínio Crasso,⁶ quando morou em Atenas, estudou o *Górgias* de Platão, auxiliado pelo sábio Carnadas.

Embora a Academia possa ter assegurado a preservação das obras de Platão, oportunidade que não tiveram outros autores da época, como Demóstenes, Eurípides e Aristófanes, por exemplo, não se pode afirmar com certeza por quanto tempo a escola garantiu a segurança e a autenticidade das obras de seu idealizador. Havia na Academia uma biblioteca que foi sendo gradativamente ampliada com trabalhos produzidos e esboçados pelos discípulos de Platão e por seus respectivos sucessores. Deve-se

⁴Pode-se perceber, a partir do testemunho de Diógenes Laércio, que o ato de compor os diálogos e de publicá-los não se dava necessariamente na mesma linha cronológica. Por isso, a conveniência de considerar que alguns trabalhos foram publicados após a morte de Platão. Cf. Diógenes Laércio III, 37.

⁵Cícero, *De Oratore*, i, II, 45-47.

⁶Marco Licínio Crasso (115 a.C. – 53 a.C) foi o general romano que, em 73 a.C, foi nomeado procônsul, com a difícil missão de conter a rebelião de escravos liderada por Spartacus. Ele também foi responsável pelo sucesso de Caio Julio Cesar, pois lhe deu apoio político e financeiro. Crasso integrou, ainda, com Cesar e Pompeu, o Primeiro Triunvirato Romano. Morreu numa expedição inglória, ao investir contra os partas, no Oriente.

considerar também a possibilidade de os mestres da Academia terem adquirido, com os mercadores, outros volumes de obras filosóficas produzidas por intelectuais que não faziam parte do círculo platônico. Assim sendo, pode ter acontecido de esboços do próprio Platão ou obras inacabadas de algum simpatizante do seu estilo terem circulado com o nome do mestre.

Antes de considerar essa última possibilidade, no entanto, convém continuar trilhando, enquanto possível, o percurso das obras de Platão na Antiguidade. Com o passar do tempo, no fim do século IV a.C., os manuscritos já não estariam mais na Academia, mas talvez a escola ainda conservasse cópias fiéis dos textos de Platão.

Ainda que sejam poucos, há relatos e evidências do acesso ao *Corpus Platonicum* por homens ilustres da Antiguidade. Dentre esses estudiosos, sabe-se que Cícero traduziu para o latim o *Timeu*, além de ter copiado parcialmente *A República* e *As Leis*⁷, e há provas de que membros do círculo platônico e estoico estavam familiarizados com o *Corpus Platonicum*. A principal questão que os especialistas discutem é a forma como esses estudiosos tiveram acesso às obras de Platão. A solução pode ser encontrada se for aceita a sugestão da argumentação desenvolvida até aqui, ou seja, a posição assumida por Irwin (2003): houve uma edição do *Corpus Platonicum* feita pela Academia, a qual teria servido de base à edição elaborada na biblioteca de Alexandria. O acervo dessa biblioteca foi reunido no reinado dos dois primeiros Ptolomeus, Ptolomeu Sóter⁸ e Ptolomeu Filadelfo,⁹ e organizado por Demétrio de Falero,¹⁰ discípulo de Teofrasto,¹¹ tomando por modelo a biblioteca da escola de Aristóteles. Se havia realmente uma edição do *Corpus platonicum* na biblioteca de Alexandria desde a sua fundação, essa edição provavelmente foi elaborada a partir da edição da Academia. É certo, porém, que durante a gestão de Aristófanes de Bizâncio,¹² um dos diretores da biblioteca, as obras de Platão estavam em Alexandria. Segundo

⁷Cícero (106 – 43 a.C.), eficiente escritor, destaca-se, dentre outras importantes contribuições, por ter se dedicado à filosofia. Duas de suas principais obras foram certamente inspiradas na *República* e nas *Leis* de Platão. São elas: *De re publica* e *De legibus*.

⁸Ptolomeu I Sóter (367 - 283 a.C.)

⁹Ptolomeu II Filadelfo (309 – 246 a.C.)

¹⁰Demétrio de Falero (350 – 285 a.C.) foi aluno de Aristóteles e discípulo de Teofrasto. Governou Atenas em 317 a.C. e foi banido em 307 a.C., ocasião em que foi para Alexandria e conquistou a confiança do Ptolomeu I Sóter. Este Ptolomeu engajou Demétrio de Falero em seu ideal de criar a maior biblioteca pública já vista antes.

¹¹Teofrasto (372 – 287 a.C.), filósofo e cientista, sucedeu Aristóteles na sua escola. Sua produção foi imponente, mas pouco restou dela. Seu grande prestígio advém, sobretudo, dos seus tratados de botânica.

¹²Aristófanes de Bizâncio (C. 257-184 a.C), renomado gramático da Antiguidade, sucedeu Eratóstenes na direção da Biblioteca de Alexandria.

Diógenes Laércio, o gramático Aristófanos foi um dos que tentou organizar o *Corpus Platonicum* em trilogias:¹³ na primeira trilogia, ele incluiu a *República*, o *Timeu* e o *Crítias*; na segunda, o *Sofista*, o *Político* e o *Crátilo*; na terceira, as *Leis*, o *Minos* e o *Epínomis*; na quarta, o *Teeteto*, o *Eutífron* e *Apologia*; na quinta, o *Críton*, o *Fédon* e as *Cartas*; e os demais diálogos teriam sido reunidos um a um. Não se pode afirmar com certeza que Aristófanos foi o primeiro a organizar o *Corpus* em trilogias, pois essa organização segue o modelo da *Didascália dramática* de Calímaco.¹⁴ Por outro lado, se alguém afirmar que Calímaco foi o primeiro a realizar tal divisão, deparar-se-á imediatamente com a difícil tarefa de provar que o *Corpus* estava em Alexandria na época de Calímaco, pois embora a informação disponível sugira que essa afirmação seja plausível, ela ainda não pode ser provada.

A evidente necessidade de uma organização do *Corpus* em Alexandria leva os pesquisadores de Platão, de uma forma geral, a acreditar que, ou a edição usada como base para a Biblioteca de Alexandria não seguia uma ordem, seja cronológica ou numérica, ou os escritos foram fornecidos separadamente para que se efetuassem as respectivas cópias. Essa hipótese poderia ser confirmada, uma vez que o *Corpus* continuou sendo reorganizado com o passar do tempo, e a classificação de Aristófanos em trilogias não se sustentou. A classificação que sucedeu à de Aristófanos foi a tetralógica. Um astrônomo da corte de Tibério, Trasilo, dividiu o *Corpus* em tetralogias. No entanto, algumas evidências internas no *Corpus Platonicum* indicam a possibilidade de alguns diálogos terem sido escritos seguindo uma ordem tetralógica, assim como ocorria com as tetralogias trágicas, compostas de três tragédias e um drama satírico. Assim sendo, Trasilo teria apenas seguido um caminho já iniciado por Platão, como sugere a organização da tetralogia VIII, que inclui *Clitofonte*, a *República*, o *Timeu* e o *Crítias*. Embora não haja evidências de que Platão efetivamente tenha escrito essas obras para fazerem parte do mesmo grupo, há uma continuidade entre elas. Algo semelhante é encontrado na tetralogia I, na qual o *Eutífron*, a *Apologia de Sócrates*, o *Críton* e o *Fédon* se relacionam diretamente com o processo, o julgamento, a defesa, a prisão e a morte de Sócrates, levando o leitor a deduzir que Platão pode ter escrito esses

¹³ Diógenes Laércio, *Vida dos filósofos ilustres* III 61-62.

¹⁴ Calímaco (c. 310 – c. 240 a. C.) foi um professor de gramática e poeta que nasceu em Cirene e que foi o pioneiro no tipo de composição epigramática. Seus poemas curtos contrastavam com o modelo de composição deixado como herança pelas epopeias homéricas. Embora tenha nascido em Cirene, problemas financeiros obrigaram-no a se mudar e ele foi parar em Alexandria, onde desempenhou um papel decisivo na organização da Biblioteca.

diálogos com a intenção de agrupá-los, e, portanto, não seria uma coincidência a organização feita por Trasilo. Eis o *Corpus* tetralógico organizado por Trasilo:¹⁵

Tetralogia I	Divisão Dramática	Divisão Filosófica
1. Eutífron	Da piedade	Peirástico
2. Apologia de Sócrates	-	-
3. Críton	Do dever	Ético
4. Fédon	Da alma	Ético
Tetralogia II		
1. Crátilo	Da exatidão das palavras	-
2. Teeteto	Da ciência	Peirástico ou Probatório
3. Sofista	Do ser	Lógico
4. Político	-	-
Tetralogia III		
1. Parmênides	-	-
2. Filebo	Do prazer	Ético
3. Banquete	Do amor	Ético
4. Fedro	Da beleza	Ético
Tetralogia IV		
1. Alcibíades I	Da natureza do homem	Maiêutico
2. Alcibíades II	Da prece	Maiêutico
3. Hiparco	Da ambição	Ético
4. Rivaís	Da filosofia	Ético
Tetralogia V		
1. Theages	Da sabedoria	Maiêutico
2. Cármides	Da prudência	Peirástico
3. Laques	Da coragem	Maiêutico
4. Lísis	Da amizade	Maiêutico
Tetralogia VI		

¹⁵ O quadro inclui as duas divisões propostas por Trasilo: a dramática e a filosófica. Esses dados nos chegaram através de Diógenes Laércio e foram provavelmente baseados no texto de Trasilo ou em alguma edição do *Corpus Platonicum* elaborada por ele.

1. Eutidemo	Da erística	Anatrético ou Refutativo
2. Protágoras	Os sofistas	Endético ou Polêmico
3. Górgias	Da retórica	Anatrético ou Refutativo
4. Mênon	Da virtude	Peirástico
Tetralogia VII		
1. Hípias Maior	Do belo	Anatrético ou Refutativo
2. Hípias Menor	Do falso	Anatrético ou Refutativo
3. Íon	Da Ilíada	Peirástico
4. Menexeno	Epitáfio	Ético
Tetralogia VIII		
1. Clítofon	Da exortação	Ético
2. A República	Da justiça	Político
3. Timeu	-	-
4. Crítias	Da Atlântida	-
Tetralogia IX		
1. Minos	Da lei	Político
2. Leis	Da legislação	-
3. Epínomis	-	-
4. Cartas	-	-

Além das nove tetralogias listadas por Trasilo, Diógenes Laércio¹⁶ informa que as seguintes obras são consideradas espúrias pelo “senso comum”: *Mídon* ou *Hipótrofo*, *Eríxias* ou *Erasítrato*, *Alquíon*, *Acéfalos*, *Sísifo*, *Axioco*, *Faíaque*, *Demódoco*, *Quelidon*, *Hebdôme* e *Epimênides*.

O quadro acima mostra que a organização das tetralogias por Trasilo não inclui o *Da virtude*, objeto do nosso estudo, assim como os demais diálogos considerados espúrios. Embora não se saiba em que momento os diálogos pseudoplatônicos foram incluídos no *Corpus*, é evidente que Trasilo não os considerava autênticos, pois não os incluiu em sua divisão tetralógica, seguindo uma tendência que é atribuída ao “senso comum”. Sabendo-se que para chegar à conclusão de que uma determinada obra não

¹⁶ Diógenes Laércio III, 62.

pertence a um autor é preciso primeiramente conhecer previamente as obras do mesmo, assim como o seu estilo e a sua linguagem, sugere-se aqui que se entenda o “senso comum” como uma alusão à minoria de homens letrados que eram dedicados ao estudo da filosofia e às demais áreas afins.

Dois métodos de avaliação têm perdurado durante algumas décadas no estudo dos diálogos de Platão e, particularmente, no que concerne à investigação da autenticidade dos diálogos. O primeiro é marcado pela busca de evidências internas no texto que possam ser associadas de alguma maneira com outros diálogos já indicados como sendo de Platão; o segundo é associado às evidências externas que estão presentes em outras fontes, ou seja, quando algum outro autor cita determinada obra e dá referências sobre ela.

No que concerne aos escritos chamados espúrios, e, em especial, ao *Da virtude*, há duas fontes externas muito importantes que citam essas obras: *Suda*,¹⁷ no verbete *Ésquines*; e Diógenes Laércio III, 62. A *Suda* dá uma lista de diálogos, dentre os quais está o *Da virtude*, e os atribui a um autor chamado Ésquines, ao passo que a outra fonte, Diógenes Laércio, lista apenas um grupo de diálogos, chamados espúrios, sem lhes atribuir uma autoria. O testemunho da *Suda* é o seguinte:

Αἰσχίνης, Χαρίνου, ἄλλαντοποιού, φιλόσοφος σοκρατικός. τινὲς δὲ Λισανίου παῖδά φασιν, Ἰθηναῖον, Σφέττιον. διάλογοι δὲ αὐτοῦ Μιλτιάδης, Καλλίας, Ρίνων, Ἀσπασία, Ἀξίοχος, Τηλαύγης, Ἀλκιβιάδης καὶ οἱ καλούμενος Ἀκέφαλοι, Φαίδων, Πολύαινος, Δράκων, Ἐρυξίας, Περὶ Ἀρετῆς, Ἐρασίστρατοι, Σκυθικοί. (SUDA, alphaiota, 346).

Ésquines, filho de Carino, o salsicheiro, filósofo socrático. Dizem alguns que ele era filho de Lisânias, ateniense, do *dêmos* de Esfeto. Os seus diálogos são os seguintes: *Milcíades*, *Cálias*, *Rínon*, *Aspásia*, *Axíoco*, *Telauges*, *Alcibiades* e os chamados *Acéfalos*, *Fédon*, *Políainos*, *Drácon*, *Erixias*, *Da virtude*, *Erasístrato* e *Esquiticós*.

A atribuição do *Da virtude* e do *Acéfalos* a esse personagem, no entanto, parece ser equivocada. Antes de esclarecer o motivo pelo qual a presente pesquisa considera o

¹⁷ O testemunho da *Suda*, fonte bizantina, pode ser importante, em alguns aspectos, pelo fato de o *Corpus Platonicum* ter sido preservado em ambiente Bizantino. “(...) ao passo que a preservação do conjunto dos diálogos que hoje podemos ler foi levada a cabo em ambiente Bizantino”: (ROSSETTI, 2006, p. 158).

testemunho da *Suda* equivocado, é necessário dizer que também se constatou uma tendência dos poucos estudiosos do assunto a não esclarecer o que de fato vem a ser o *Acéfalos* citado por Diógenes Laércio, o qual também é atribuído pela *Suda* a Ésquines. Encontra-se o seguinte testemunho em Diógenes Laércio:

νοθεύονται δὲ τῶν διαλόγων ὁμολογουμένως Μίδων ἢ Ἴπποτρόφος, Ἐρυξίας ἢ Ἐρασίστρατος, Ἀλκυών, Ἀκέφαλοι, Σίσυφος, Ἀξίοχος, Φαίακες, Δημόδοκος, Χελιδών, Ἐβδόμη, Ἐπιμενίδης (LAÉRCIO, III, 62).

De acordo com o senso comum, chamam inautênticos os diálogos: *Mídon* ou *Hipótrofo*, *Eríxias* ou *Erasístrato*, *Alción*, **Acéfalos**, *Sísifo*, *Axíoco*, *Feácios*, *Demódoco*, *Quélidon*, *Hebdome* e *Epimênides*.

No entanto, algo chama a atenção quando se analisa as edições dos textos de Platão que compreendem os diálogos espúrios: dois diálogos, *Do justo* e *Da virtude*, sempre estão presentes nessas edições. Porém, esses diálogos não são citados por Diógenes Laércio, quando ele fala dos espúrios, como foi possível observar na citação acima. Há dois problemas: o primeiro é a referência feita por Diógenes Laércio a uma obra chamada *Acéfalos* e que não aparece nas edições dos textos de Platão; o segundo é a presença de duas obras, *Do justo* e *Da virtude*, nas edições dos textos de Platão, e que não são citadas por Diógenes Laércio. Lívio Rossetti assim define o termo *acéfalo*:

“Sem κεφαλή [kephalé]”, “sem cabeça”, unidade textual desprovida de palavras iniciais (sem título ou cabeçalho, sem a *inscriptio*), ou que apresenta em seu início uma lacuna substancial. Por sua vez, o documento que não traz o nome do autor nem no início nem no fim é chamado de *anepígrafo* (ROSSETTI, 2007, p. 341).

Partindo da definição de Lívio Rossetti (2007), é oportuno destacar duas informações importantes sobre os diálogos *Do justo* e *Da virtude*: a primeira é que há uma variação nos manuscritos, para estabelecer os interlocutores que estão dialogando com Sócrates. No *Da virtude*, por exemplo, uma parte dos manuscritos apresenta Sócrates e um Amigo; dois manuscritos apresentam Sócrates e Mênon; e um manuscrito apresenta Sócrates dialogando com uma personagem chamada Hipótrofo. Essa variação na definição do interlocutor de Sócrates sugere que o diálogo circulou na Antiguidade

sem a indicação da personagem que conversa com Sócrates. Fato semelhante teria acontecido com o *Do Justo*. A segunda informação é a ausência de um título ou cabeçalho inicial, comumente utilizado nos diálogos platônicos. Diante dessa exposição, pode-se aventar, sem leviandade, a possibilidade de os dois referidos diálogos *Da virtude* e *Do justo*, serem os diálogos *Acéfalos* indicados por Diógenes Laércio na sua relação dos diálogos espúrios. Considerando-se suficientes essas observações, é preciso voltar ao ponto em que a atribuição da autoria do *Da virtude* e dos *Acéfalos* a Ésquines, na *Suda*, foi tida como equivocada. Quanto a essa questão é pertinente a afirmação de Joseph Souilhé:

A atribuição, por parte da *Suda*, a Ésquines não pode ser levada a sério. Demais, a *Suda* separa, na sua nomenclatura, os dois nomes, *Eríxias* e *Erasítrato*, como se fossem textos distintos. Dois diálogos de Ésquines, *Telauges* e *Cálias*, contêm considerações sobre as riquezas, e algumas passagens do *Eríxias* apresentam alguma analogia com o *Cálias*. Essa pode ter sido a origem da confusão na atribuição da autoria do *Eríxias* e do *Erasítrato*. (SOUILHÉ, 1930, p. 87).¹⁸

Souilhé aponta o equívoco da *Suda*, que distinguiu dois diálogos, *Eríxias* e *Erasítrato*, os quais, de fato, são um só. Algo semelhante teria ocorrido com o *Da virtude* e o *Acéfalos*, considerados como dois diálogos, levando-se em conta essa hipótese de que eles não podem ser dissociados, porque o *Acéfalos* incluiria o *Da virtude* e o *Do justo*.

As passagens em comum dos dois diálogos, *Mênnon* e *Da virtude*, suscitam ainda a questão do momento em que o *Da virtude* teria sido escrito.¹⁹ Tanto a evidência interna quanto a evidência externa, comentadas acima, não seriam suficientes para datar com precisão o *Da virtude*. Três posições parecem plausíveis: (1): o *Da virtude* seria um resumo ou o sumário pedagógico do *Mênnon*, escrito posteriormente na Academia, quando Xenócrates e Aristóteles estariam tratando de questões como a virtude. Assim sendo, esse texto pode ter sido escrito nas três últimas décadas do quarto século a.C.; (2): o *Da virtude* teria sido escrito no período helenístico, quando Arcesilau dirigia a Academia e utilizava o *Corpus Platonicum* para ministrar conferências céticas e anti-

¹⁸ A tradução é do autor desta dissertação.

¹⁹ Cf. REUTER, 2001, pp. 85-86.

estoicas; nesse caso, o *Da virtude* pode ter sido escrito no começo ou em meados do século III, antes de 266 a.C.; essa posição parece plausível, se interpretarmos a conclusão do *Da virtude* e do *Mênon* como a expressão de uma atitude cética; (3): o *Da virtude* seria um escrito anterior ao *Mênon*.

3. SÓCRATES E A *ARETÉ*: O *MÊNON* E O *DA VIRTUDE*

3.1 Sócrates

A figura de Sócrates (470-399 a.C.) marca indelevelmente a história de Atenas. O filho de Sofronisco e Fenareta, nascido no demo de Alopeque, viveu com intensidade as vicissitudes de um contexto político agitado, desde a grandeza e o ápice do regime democrático até a trágica derrota diante da liga militar capitaneada por Esparta, cuja influência favoreceu a Tirania dos Trinta, ocasionando, posteriormente, o conturbado restabelecimento do regime democrático.

Ao saber da consulta do amigo Querefonte, e da resposta da Pítia, no oráculo de Delfos, afirmando que “Sócrates é o mais sábio dos homens”, o hábil dialético percorre Atenas, interagindo com os concidadãos, para saber o significado do enigma, pois o deus não mente. Depois de conversar com os mais diversos notáveis em sua área de atuação, Sócrates confirma que eles não sabem explicar as noções centrais de sua especialidade: o general não sabe dizer o que é a coragem; o poeta, o que é o belo; o sacerdote, o que é a devoção; os artesãos e os técnicos, por sua vez, conhecem muito bem as regras de sua arte (τέχνη),²⁰ mas quando se prestam a falar sobre questões essenciais da vida política, também fracassam na empreitada, assim como os demais. Diante disso, Sócrates chega à conclusão de que ele, pelo menos, sabia que não sabia, e nessa constatação, ele não deixa de ser superior aos concidadãos, os quais pensavam saber o que não sabiam.

As grandes transformações da *pólis* suscitam o questionamento de valores básicos da sociedade, dedicando-se os atenienses a refletir sobre as consequências da *areté política*, centrada na capacidade oratória. O ensinamento dos sofistas vem propor, mediante o falar bem (εὖ λέγειν), a qualquer momento, em qualquer lugar, e sobre qualquer assunto, fazer o ponto de vista menos popular na assembleia impor-se às ideias predominantes no contexto, ou seja, “tornar mais forte o discurso (λόγος) mais fraco”. O orador tem de distinguir o momento adequado de intervir (καίρως), ao perceber a soberania do *lógos* na agitação da *ágora*.

²⁰ O termo τέχνη é empregado por Platão com o sentido de uma habilidade no fazer, e, mais especificamente, uma espécie de competência profissional oposta à capacidade instintiva (φύσις) ou ao mero acaso (τύχη). Cf. Peters, F. E., *Termos filosóficos gregos*.

O homem comum de Atenas, no entanto, não vê com simpatia a atuação desses professores, desses polímatas, que ensinam as novidades e cobram por seus ensinamentos: esses homens do presente, segundo a opinião tradicional, não passam de uns charlatães, que se aproveitam da boa-fé dos jovens e corrompem as suas almas.

Sócrates, valendo-se de uma técnica também utilizada pelos sofistas, o *élenkhos*, deles se distinguiria ao solicitar de seu interlocutor o *lógos*, a definição de determinados valores. Não se satisfazendo com exemplos desse ou daquele valor, Sócrates, a partir do acordo com o interlocutor, põe-se a conduzir a interrogação, levando o outro a admitir afirmações incompatíveis com a definição inicial, se levarmos em conta o princípio da não contradição; chega-se, então, a uma aporia, uma situação embaraçosa, onde a perplexidade, ao reconhecermo-nos ignorantes, parece nos deixar num “beco sem saída”. Referindo-se ao *élenkhos* como um exame sob a forma de uma “refutação”, Dorion observa:

Trata-se de um procedimento argumentativo que se desenrola no quadro de uma discussão dialética entre um questionador e um respondente. Para chegar a seu fim, que é refutar o respondente, isto é, demonstrar-lhe que ele defende propósitos contraditórios sobre o mesmo tema, o questionador (Sócrates) lhe submete, sob forma de perguntas, diversas proposições que se tornarão outras tantas premissas de seu raciocínio, se elas forem aceitas pelo respondente. Sócrates não pode refutar seu interlocutor, senão a partir das proposições que este lhe concedeu. Se decorre dessas proposições uma conclusão que está em contradição com a proposição inicial defendida pelo respondente, este é refutado e não tem outra escolha senão admitir a derrota, visto que concordou com cada uma das etapas que conduziram à sua refutação. (DORION, 2006, p. 46)

Ao reproduzir em sua escritura o “tom de conversa” característico de uma interação verbal entre Sócrates e um ou mais interlocutores, esses primeiros diálogos de Platão podem ainda ser considerados elênticos, como mostra KERFERD:

Nos primeiros diálogos, especialmente, subjacente à dialética e a ela conduzindo, há uma proeminente técnica de argumentação conhecida como *élenkhos*, que constitui talvez o mais notável aspecto do comportamento de Sócrates. Ela consiste basicamente em solicitar uma resposta a uma questão, tal como “O que é a coragem”, e, então, assegurar o assentimento a enunciados ulteriores, que são visivelmente inconsistentes com a resposta dada à primeira questão. Em raras ocasiões, isso leva a uma modificação aceitável da primeira

resposta. Porém, com muito mais frequência, o Diálogo se encerra como os participantes num estado de aporia, incapazes de vislumbrar algum caminho adiante ou alguma saída das concepções contraditórias em que estão mergulhados. (KERFERD, 1982, 65-66).²¹

Considerado como um sofista, provavelmente o maior deles, por boa parte da opinião pública de Atenas, Sócrates é acusado de introduzir novos deuses, não considerar os da *pólis* e corromper a juventude. Processado por impiedade, Sócrates é condenado à morte. Nasceria, a partir daí, o mito de Sócrates, com muitos daqueles que com ele conviveram, passando a escrever diálogos, com a intenção aparente de representar as conversações do mestre com os mais diversos e notáveis interlocutores. Os supostos diálogos socráticos aproximar-se-iam assim do modelo em vida, só que apresentando a prática do filósofo de acordo com o que cada um desses escritores via como o Sócrates de Atenas.

Daí as várias faces de Sócrates encontradas nas quatro principais fontes que tratam do pensador: Aristófanes, Platão, Xenofonte e Aristóteles. O comediógrafo pinta um Sócrates sofista; Platão, o Sócrates do *élenkhos*, preocupado com a busca do conhecimento que garantiria o bom proceder na *pólis*; Xenofonte, o Sócrates do domínio de si mesmo; e Aristóteles, o Sócrates como o primeiro homem a buscar, pelas definições, os universais, garantindo a ciência.

Ao afirmar que a famosa questão socrática deve ser deixada de lado, abandonando os pesquisadores tanto a tentativa de privilegiar uma única fonte a respeito de Sócrates, em detrimento das demais, quanto a de comprovar o “ecletismo” e tecer uma “colcha de retalhos” da figura de Sócrates, a partir das várias fontes, DORION (2006) opta por apresentar, em vez de um inapreensível Sócrates histórico, os diferentes retratos de Sócrates apresentados pelas principais fontes: Aristófanes, Platão, Xenofonte e Aristóteles. O mesmo autor justifica ainda o privilégio que ele dá ao Sócrates de Platão, chamando a atenção para a sua influência na história do pensamento:

A cada um o que lhe é devido: o retrato de Sócrates no qual vamos deter-nos mais longamente é o que nos foi legado por Platão, não só porque os diálogos platônicos constituem os testemunhos mais abundantes sobre Sócrates, mas também e sobretudo porque o Sócrates que exerceu a maior influência,

²¹ A tradução é do autor desta dissertação.

tanto sobre a filosofia grega ulterior como sobre a tradição filosófica ocidental, é o Sócrates de Platão. Portanto, é inteiramente justificado conceder-lhe um tratamento privilegiado. (DORION, 2006, p.33)

Por sua vez, HADOT (1999), após chamar a atenção do leitor para a constatação de que os diálogos socráticos, como uma encenação onde quase sempre Sócrates desempenha o papel de interrogador, não são criação de Platão, acrescenta, logo em seguida:

O sucesso dessa forma literária (o diálogo socrático), permite vislumbrar a impressão extraordinária que a figura de Sócrates produziu sobre seus contemporâneos, e, sobretudo, sobre seus discípulos, e a maneira pela qual conduzia suas conversas com seus concidadãos.

No caso dos diálogos socráticos redigidos por Platão, a originalidade dessa forma literária consiste menos na utilização de um discurso dividido em questões e respostas (visto que o discurso dialético existia bem antes de Sócrates) do que no papel de personagem central assinalado a Sócrates. Disso resulta uma relação muito particular entre o autor e sua obra, de um lado, e entre o autor e Sócrates, de outro. O autor simula não intervir em sua obra, visto que se contenta aparentemente em reproduzir um debate que opôs duas teses adversas: pode-se, quando muito, supor que ele prefere a tese que faz Sócrates defender. Ele toma, de alguma maneira, a máscara de Sócrates. (HADOT, 1999, pp. 49-50)

3.1.1 Sócrates e a *areté* no *Mênon*

Vejamos agora a personagem Sócrates, como aparece no diálogo *Mênon*, associada à discussão da *areté*.

No novo contexto ateniense, a *areté* política equivaleria à adequada conduta na *pólis* democrática, isto é, saber como cuidar do particular e do público. Até então, o homem grego aspirara, sobretudo, a ser um bom soldado, defensor aguerrido de sua comunidade. Desde o mundo homérico, quando a *pólis* vai emergindo à luz da história, a palavra (λόγος) já estava no poder: os heróis da epopéia defendem com habilidade os seus pontos de vista, em momentos decisivos do debate agonístico. A *areté* homérica inclui basicamente os belos discursos e os grandes feitos.

Durante o espriar-se dos gregos pelo mundo mediterrâneo, ao longo dos VII e VI séculos a.C., e o disseminar-se das mais variadas formas de *póleis*, pequenas comunidades ciosas de sua autonomia, a *areté* vai sendo cada vez mais apropriada pelos integrantes do *dêmos*; num espaço marcado pela concentração cada vez maior da propriedade fundiária, do desenvolvimento do artesanato e do comércio, com a revolução hoplítica e novas táticas de combate possibilitadas pela tecnologia do ferro, e pelo debate a céu aberto em praça pública; grupos em ascensão passam a reivindicar direitos de cidadania, ensejando grandes transformações sociais e o advento das tiranias, em momentos de levantamento político (*stásis*).

Na democracia ateniense do V século a.C., testemunhamos o clímax da *areté* como um valor explicitamente político, demandando novas destrezas discursivas. Os gregos se conscientizam da necessidade de ensinar a retórica. O orador deve ter um bom conhecimento dos assuntos sobre os quais vai discorrer, e discernir o momento certo de argumentar, de acordo com a audiência à qual se dirige. O homem passa a ser a medida de todas as coisas, no âmbito da *pólis*; o *lógos* perde as atribuições do sagrado; é um produto dos homens, visando à supremacia política pura e simples. E as vicissitudes políticas mostram a instabilidade das coisas; uma decisão aparentemente acertada vem a mostrar-se equivocada, não raro trazendo consequências trágicas e pesarasas, e demandando, da parte da mesma assembleia, que a votou com entusiasmo, a coragem de tomar a decisão contrária no encontro seguinte. O *lógos*, nessa realidade fundamentalmente política, se assemelha a um φάρμακον, uma droga, um feitiço a se apoderar da assembleia, pelos lábios de hábeis oradores, desejosos de agradar, mesmo ao preço de levar a *pólis* à derrocada. A democrática Atenas, assolada pela guerra e pela peste, incorre em muitos equívocos, sob a égide de políticos inexperientes e pretensiosos, ou mesmo de indivíduos ambiciosos e inescrupulosos. Aí Sócrates intervém com o seu questionamento, propondo-se a missão de instruir os homens, com vistas a salvar a *pólis*. É condenado e executado. A cidade, porém, continua em crise. Afinal de contas, como proceder em relação à *areté*? Será que é possível ensiná-la, como apregoam os sofistas? Ou será essa *areté* um dom natural? É adquirida pelo exercício? Ou será ainda possível obtê-la de alguma outra maneira?

Em meio a tantas dúvidas, Platão (427 – 348 a.C.), embora privilegie a oralidade dialética, recorre à escritura do diálogo, e põe em cena um Sócrates questionador, interagindo com os mais variados interlocutores, em conversações onde se destacam as

teses centrais da vida política. Se o mestre da Academia se interessou por problemas basicamente filosóficos, pois, afinal de contas, estava se propondo uma tarefa até então inédita, foi inegavelmente a questão moral que o motivou em toda a sua jornada em busca de um saber que assegurasse a formação e a educação do bom ateniense em bases mais sólidas que a mera conjectura. Como todos os “socráticos” que seguiram os passos do mestre (Antístenes, Aristipo e Euclides), em Platão, que soube conferir aos seus diálogos um valor literário imperecível, a ideia de filosofia é concebida, como ressalta ainda HADOT²² “como um discurso vinculado a um modo de vida e como um modo de vida vinculado a um discurso”. Por isso, começar a ler a obra de Platão pelo *Mênon* pode mostrar-se um ponto de partida mais adequado para compreender o filósofo.

Feitas essas considerações, constata-se, ao se empreender a leitura do *Mênon*, logo no início do diálogo, a questão corrente na Atenas do início do IV século a.C. Com efeito, Mênon pergunta a Sócrates se a virtude pode ou não ser ensinada, se é adquirida pelo exercício, ou ainda, se não é adquirida nem pelo ensino nem pelo exercício, se ela é um dom natural dos homens.

Como em muitos outros diálogos, preocupa-se Platão com a questão moral, ao constatar que, em algumas ocasiões, os homens são bem-sucedidos, mas, em outras, igualmente decisivas, fracassam miseravelmente. Havia cidadãos atenienses, como Péricles, por exemplo, que não mediam esforços para proporcionar o melhor para os filhos, contratando mestres para lhes ensinarem as artes consideradas indispensáveis para o bom exercício da cidadania, como a equitação, a luta, a música, e outras mais; nisso, sem dúvida, eles obtinham êxito. No entanto, tornar os filhos homens bons era uma questão bastante diferente. Os homens mais notáveis e respeitados de Atenas não conseguiam fazer com que os filhos adquirissem e desenvolvessem as boas qualidades paternas, e uma maneira de lograr tal objetivo parecia além de qualquer horizonte pedagógico. Diante dessa aporia, conseguiriam os homens de Atenas, zelosos de sua *pólis*, vislumbrar uma saída?

Platão busca, desse modo, diagnosticar o mal que minava a sociedade ateniense, para encontrar um meio de curar essa enfermidade, buscando nortear a conduta dos concidadãos com o conhecimento da virtude. Só assim salvar-se-ia a nau do estado. Por conseguinte, em vez de procurar a maneira mais adequada de se alcançar a *areté*, é

²² HADOT, P. *O que é a filosofia antiga?* Edições Loyola, São Paulo: Brasil, 1999, 49.

preciso saber, antes de tudo, do que se trata o assunto sobre o qual se está discorrendo. O *Mênon* chama a atenção para isso, quando, pouco depois, Sócrates responde ao seu interlocutor que ele também nada sabe a respeito da virtude, e sofre com seus concidadãos da mesma carência em relação à *areté*, e quando não se sabe o que uma coisa é, não se pode saber que tipo de coisa ela é; e pergunta a Mênon se ele considera possível que alguém que não conheça absolutamente a ele, Mênon, pode dizer se ele é belo ou rico, ou mesmo qualquer outra qualidade a ele relativa (71b4-8).

Para JEANNIÈRE (1995), o “mais sábio dos homens” é sábio porque reconhece a sua ignorância, ao admitir a incerteza a respeito dos temas sobre os quais conversa com os interlocutores:

O discurso de Sócrates consistia em exibir a sua ignorância. Passar do conflito de opiniões para o diálogo exigia que a incerteza se insinuasse, obrigatoriamente, nos discursos em que apenas se opunham certezas. Sócrates não sabia como se devia responder à pergunta feita, e confessava-o francamente; seus interlocutores também não sabiam o que deviam responder, mas acreditavam sabê-lo. Estavam demasiado envolvidos em sua certeza para perceber a fragilidade de suas referências subjetivas. Não havia outra abertura para o diálogo senão a aceitação de uma parte de incerteza. (JEANNIÈRE, 1995, p. 45)

Aqui faz Platão uma distinção fundamental. É possível ser um homem bom, sem saber o que significa ser um homem bom. Para objetivos práticos, um homem pode levar uma vida exemplar, norteador seu comportamento pelo que Platão chama de “reta opinião”, ou “crença verdadeira”. Isso o levará a fazer coisas boas, em todas as ocasiões, e a dar excelentes conselhos aos outros homens. Porém, essa condição de vida justa, não justificada pela razão, é instável. Alguém poderia viver muito tempo praticando boas ações e dando bons exemplos para os concidadãos, mas, a qualquer momento, influenciado por líderes mal-intencionados e com grande poder de persuasão, deixar para trás a retidão, e enveredar por caminhos desastrosos, e mesmo trágicos, tanto para a família quanto para a cidade. Além disso, é possível se comportar de acordo com os costumes e as expectativas sociais, assumindo atitudes irrefletidas; nesse caso, uma simples mudança de opinião não é suficiente, se não for percebido que as falsas crenças resultam de equívocos, e que as crenças corretas demandam uma verdadeira

conversação. Assim sendo, só quando se sabe o que é a virtude e porque certas ações são boas é que se é realmente bom.

Sócrates pergunta então a Mênon o que a virtude é (71d4-9).²³ E como outros interlocutores de Sócrates em outros diálogos de Platão, Mênon responde, com desenvoltura, que essa não é uma questão difícil: a virtude do homem é ser capaz de gerir as coisas da cidade, e, ao fazê-lo, fazer bem aos amigos e mal aos inimigos, e guardar-se, ele próprio, de sofrer algum mal; a virtude da mulher é bem administrar a casa, cuidando da manutenção de seu interior e sendo obediente ao marido; e diferentes são a virtude da criança, seja menino ou menina, a virtude do ancião, a de um homem livre e a de um escravo. E acrescenta que há numerosas outras virtudes, sendo a virtude de cada um de nós de acordo com o trabalho, a ação, a função, a idade ou qualquer outra característica importante das nossas vidas. (71e1-72a5).

Da mesma forma, como nos primeiros diálogos de Platão, Sócrates recusa ironicamente os exemplos arrolados por Mênon nessa definição. Ele estava procurando uma só virtude, e encontrou um enxame. Se ele, Sócrates, tivesse perguntado o que é uma abelha, e Mênon tivesse respondido que as abelhas são muitas e assumem variadas formas, teria de reconhecer que elas podem ser diferentes umas das outras, no que se refere à beleza ou ao tamanho, mas não seriam diferentes em relação ao serem abelhas (72a6-b8).

Sócrates chama a atenção de Mênon para a necessidade de se apreender a unidade na multiplicidade. Assim como as abelhas, apesar de toda a sua diversidade, não diferem quanto ao fato de que são abelhas, o mesmo tem de ocorrer quando se trata da virtude. Sabemos que os atenienses tomaram Sócrates como modelo de sofista, considerando-o, talvez, o maior dos sofistas, e o condenaram à morte. Sócrates, ao não aceitar os exemplos dados por seus interlocutores, poderia dar a impressão de que realmente corrompia os jovens, instigando-lhes a dúvida em relação aos próprios atos, ou mesmo quanto aos fundamentais valores abordados em suas conversações. Como sugere HARE:

Apontar exemplos é uma maneira perfeitamente legítima de começar, e Sócrates se equivoca ao excluí-lo. Quando a palavra

²³ Constatou-se, nessa fala de Sócrates, o τί ἐστὶ característico dos diálogos socráticos, e que distinguiria Sócrates dos sofistas. No excerto acima, temos a expressão destacada (τι φησ εἶναι τὴν ἀρετήν – “o que dizes ser a virtude”), a qual equivaleria a τί ἐστὶ ἡ ἀρετή – “o que é a virtude?”).

pela qual se pergunta é uma palavra moral, a ação de Sócrates pode ser muito prejudicial. Por exemplo, todos nós sabemos como escolher exemplos de coragem, porém muitos de nós encontramos dificuldade para definir a palavra. Se Sócrates nos pergunta o que é o valor, e não podemos oferecer uma resposta que satisfaça seus mais rigorosos cânones, poderíamos chegar a pensar que não sabemos o que é, ou a duvidar de se os atos que pensávamos que tinham valor o tinham na realidade, ou mesmo se existe tal coisa; e isso poderia ser mau para nossas atitudes morais. Sócrates, portanto, corrompe realmente a juventude. (HARE, 1991, p. 66).²⁴

Ao interagir com os interlocutores nas ruas de Atenas, Sócrates pedia a eles que dessem o *lógos*, ou seja, a definição de certos valores morais, como a coragem, por exemplo. Ao fazê-lo, ele quer saber a forma (εἶδος) desses valores. Assim como um matemático, define uma figura geométrica dizendo qual é a sua forma (εἶδος), Sócrates, ao tratar das questões morais, quer se aproximar da mesma certeza de que desfruta o matemático, em relação aos números e às figuras da geometria. Daí a recorrência dos exemplos matemáticos nos diálogos de Platão, inclusive no *Mênon*, como será visto mais adiante. Por isso, o filósofo diz que, assim como acontece com as abelhas, as virtudes também são muitas e assumem variadas formas, mas todas elas têm uma única forma (εἶδος), e é graças a essa forma (εἶδος) que todas elas são virtudes. Quando se quer saber o que é a virtude, é preciso, portanto, dirigir o olhar para essa forma, para que seja possível defini-la (72c6-d2).²⁵

Mênon então propõe outra definição: a virtude é o poder de governar os homens (73,c9-d1). Mas Sócrates chama a atenção para o fato de que o poder de comandar os homens não designa propriamente uma virtude, a não ser que esclareçamos que a virtude é o poder de comandar os homens com justiça ((73d9-10). Portanto, mais uma vez, Mênon nomeou uma virtude entre outras.

O interlocutor de Sócrates propõe então que justiça é virtude (73d12). Sócrates recorre ao exemplo da matemática: a redondez seria uma figura, e não a figura. Mênon reconhece que, além da justiça, há outras virtudes. Quando Sócrates lhe pede para nomear as outras virtudes, ele cita a coragem, a prudência, a sabedoria, a magnanimidade e muitas outras (74a4-6). Temos, de novo, uma pluralidade de virtudes.

²⁴ A tradução é do autor desta dissertação.

²⁵ No *Eutífron* 5d, 6d, Sócrates usa o termo εἶδος com o significado ainda próximo de “aparência”; na passagem citada do *Mênon*, o seu uso já tem o sentido mais abstrato.

Diante da indecisão de Mênon, Sócrates chama a atenção para a necessidade de se recorrer à definição de virtude. E volta ao exemplo da matemática: se o círculo é uma figura, isso não nos autoriza a dizer que qualquer figura é um círculo; assim sendo, é preciso definir a figura de outra maneira, sem introduzir a noção do círculo na definição (74e3-75a11).

A virtude, responde Mênon, não é mais que o desejo das coisas boas, juntamente com o poder de adquiri-las (77b2-5). Para Sócrates, no entanto, é claro que nós desejamos as coisas boas; ademais, não basta ter o poder de conseguir as coisas boas, mas, ainda assim, como em relação a governar os homens, adquirir tais coisas com justiça.

Mênon reconhece então que não sabe o que pensava saber; e diante de mais uma aporia, o interlocutor de Sócrates alega que não é possível procurar o que já é conhecido nem o que ainda não é conhecido: se já se conhece uma coisa, não há necessidade de se empreender uma pesquisa a respeito do que ela é; se não se conhece, por onde se deve começar, posto que, nesse caso, não se sabe nem mesmo o que se está procurando? (79e8-80d9) Como observa Melling:

Mênon está propondo o clássico enigma dos sofistas: é impossível investigar o que alguém conhece, já que se alguém conhece, não há razão para investigação; e também é impossível investigar o que não se conhece, porque não podemos conhecer qual é o objeto de nossa investigação. O enigma aponta assim para um problema filosófico que requer uma investigação séria. Não se pode fazer uma pergunta a partir de uma posição de absoluta ignorância. Uma pergunta não é a expressão de uma curiosidade sem limites nem uma coisa informe: ela expressa uma ignorância diante de um fundo de conhecimento explícito ou implícito, ou diante de uma crença que dá forma e significado à ignorância que a pergunta expressa. Quem faz a pergunta espera ser capaz de reconhecer se a resposta que se dá a ela é ou não uma resposta à pergunta específica que se fez: não apenas se a resposta não é correta, mas também se ela pode ser considerada em absoluto uma resposta. Quando uma pessoa faz uma pergunta, ela pressupõe a posse de um conhecimento ou de certas crenças, pois, ao fazer a pergunta, a pessoa que interroga revela não só a ignorância que expressa com a pergunta, mas também o conhecimento ou a crença que lhe permite reconhecer a própria ignorância e formular a pergunta. (MELLING, 1991, p. 88-89).²⁶

²⁶ A tradução é do autor desta dissertação.

Sócrates então pede para interrogar um escravo de Mênon que nunca aprendera matemática, a respeito de um problema de geometria, com vistas a mostrar que existe conhecimento das coisas que não foram ensinadas. No início, o jovem está confiante, mas se engana depois, duas vezes; no final, entretanto, estimulado pelas perguntas bem conduzidas de Sócrates, ele acaba resolvendo a questão. Chega-se assim à conclusão de que o conhecimento é recordação (ἀνάμνησις) (85b8-d9). O processo de aprendizagem, partindo da falsa opinião, inicialmente considerada como certa, aproveitando o desconcerto diante da ignorância, chegando às opiniões corretas e alcançando enfim o conhecimento, como um processo de recordação, assinalaria um ponto de transição no pensamento de Platão. Os primeiros diálogos, os diálogos socráticos, mostraram a eficiência das perguntas, quando elas são bem conduzidas na argumentação dialética, e quando se dirigem diretamente às opiniões que o interlocutor de Sócrates lhe propõe. No *Mênon*, por sua vez, Sócrates, ao interrogar o escravo, aplica o método às perguntas bem conduzidas, não apenas, como nos diálogos anteriores, com a intenção de comprovar a consistência de certas opiniões, mas também de partir da aporia, para encontrar a verdade; por conseguinte, além de mostrar a incoerência de certas opiniões e levar o interlocutor a reconhecer a própria ignorância, busca-se agora utilizar esse reconhecimento e o poder de motivação ocasionado com o embaraço, para capacitar o interlocutor a discernir a verdade e adquirir uma crença verdadeira. Para muitos estudiosos, a reminiscência é uma contribuição platônica; esse ponto de vista leva-os a caracterizar o *Mênon* como um diálogo de transição entre os primeiros diálogos - os diálogos socráticos, e os chamados diálogos da maturidade.

Mênon se impacienta e volta à questão de se a virtude pode ser ensinada ou se é um dom da natureza. Como não sabem o que é a virtude, os interlocutores passam então a abordar o tema *ex hypothesi*, com a intenção de determinar as condições necessárias para que a virtude possa ser ensinada (86c8-87b1). Para que isso aconteça, é preciso que a virtude seja uma ciência (ἐπιστήμη).

Mas não há mestres de virtude. É o que pensam os atenienses, de modo geral, inclusive Ânito, o qual, convidado a opinar, dá a entender que o que Mênon procura é a virtude política, ou seja, a virtude necessária para o bom governo da casa e da cidade, o respeito aos pais, a boa acolhida a cidadãos e estrangeiros. Os pretensos mestres da virtude, os sofistas, desviam os jovens da boa tradição, introduzindo novidades nocivas à moralidade.

É possível, no entanto, ser um homem bom sem conhecer o que significa ser um homem bom. Alguém que tenha ido a Larissa pode guiar com acerto a qualquer um que queira chegar a essa cidade; da mesma forma, uma pessoa que nunca tenha percorrido tal caminho, mas disponha de alguma informação sobre como chegar a Larissa, pode servir de guia, com base nas instruções de que dispõe, para qualquer viajante também desejoso de se dirigir ao mesmo destino. Logo, pode-se afirmar que quando a opinião verdadeira guia as ações dos homens, não o faz de forma inferior à ciência (97a10). Na prática, é possível levar uma vida exemplar, seguindo a “reta opinião” ou “crença verdadeira”, a qual leva o homem a realizar ações justas e a dar excelentes exemplos para os outros. No entanto, os bons atenienses, famosos por terem sido cidadãos de destaque, embora não tenham medido esforços para dar uma boa educação aos filhos, não conseguiram transmitir a eles a virtude. Nenhum homem virtuoso conseguiu ensinar a virtude a outro homem, nem mesmo um pai virtuoso aos seus próprios filhos, como, por exemplo, Tucídides,²⁷ Temístocles,²⁸ Aristides²⁹ e Péricles.³⁰ (93e6) Temístocles ensinou ao filho, Cleofanto, a ser um excelente cavaleiro, e muitas outras coisas que se aprendem com os bons mestres, mas não conseguiu torná-lo um homem tão sábio e bom quanto o pai; da mesma forma, Aristides criou o filho, Lisímaco, e o educou com o que de melhor tinha aprendido com os mestres de Atenas; e Péricles também criou os filhos, Páralon e Xantipo, e os ensinou a serem cavaleiros tão bons quanto os demais atenienses, além de música e outras artes, mas o grande político não conseguiu fazer deles homens bons; Tucídides, por sua vez, também criou dois filhos, Melésias e Estéfano, e lhes deu uma excelente educação, e eles, após terem aprendido com grandes mestres, chegaram a exceder na luta todos os concidadãos. Ora, se esses pais zelosos puderam transmitir aos filhos tantas coisas boas, mas não puderam fazê-los virtuosos, é porque talvez a virtude não possa ser ensinada (94e7).

Sócrates observa, como já se destacou, que há uma diferença entre conhecimento e reta opinião: o conhecimento de uma coisa está associado à capacidade de explicar o que se conhece, levando a algo permanente; a reta opinião, por sua vez, é instável. É possível levar uma vida excelente, agindo de acordo com as melhores opiniões, e, no

²⁷ Não se trata do famoso historiador, mas sim do filho de Melésias. Foi um líder político ateniense na metade do século V a.C.

²⁸ Líder ateniense, arconte em 493 a.C.

²⁹ Líder ateniense, arconte em 489 a.C.

³⁰ Estadista ateniense, morto em 429 a.C.

entanto, ao se deparar com novas idéias, como as dos sofistas, por exemplo, deixar-se levar pelos interesses mais imediatos, contribuindo para o naufrágio da cidade. No entanto, mesmo com a superioridade da ciência, na prática, tanto a reta opinião quanto a ciência, guiam as ações do mesmo modo, como foi citado no exemplo do caminho para Larissa. Por conseguinte, uma vez que a ciência e a reta opinião podem levar o homem a praticar coisas boas, e que o diálogo faz os interlocutores chegarem ao consenso de que virtude não é ciência, pois senão ela poderia ser ensinada, Sócrates pensa na possibilidade de a virtude ser uma reta opinião e não uma ciência (97c10).

Todavia, se nem a reta opinião nem a ciência pertencem aos homens por natureza, como reconhecem Sócrates e Mênon, os homens não seriam bons por natureza (98d3); tampouco o acaso acontece de acordo com o guiar corretamente da parte dos homens (99a3); e se a virtude não pode ser ensinada, ela não seria uma ciência (98e13); Sócrates lembra, então, que a virtude é um bem, e, sendo assim, ela se aproximaria de uma feliz opinião (εὐδοξία) (99b11).

Sócrates e Mênon chegam à conclusão de que os homens que governaram bem a cidade não o fizeram por sabedoria, pois, se assim fosse, os seus filhos também teriam sido sábios. Nesse caso, se a ciência não os conduziu ao bom governo, certamente eles agiram com correção guiando-se por uma feliz opinião. Os adivinhos e os pronunciadores de oráculos não têm ciência das coisas que dizem e, mesmo assim, o fazem com precisão, quando os deuses os inspiram; por sua vez, as mulheres e os lacedemônios reconhecem esses homens divinos; e também os políticos, quando governam bem a cidade, fazem-no inspirados pelos deuses. Se governar de forma justa é uma virtude, a virtude seria, portanto, um favor divino (θεία μοίρα) (100b2-c2).

O diálogo se encerra com Sócrates lembrando a Mênon da importância de se saber o que é a virtude antes de prosseguirem a discussão (100c2).

3.1.2 Sócrates e a *areté* no *Da virtude*

O diálogo começa com Sócrates propondo um tema de discussão a um criador de cavalos:³¹ a virtude pode ser ensinada ou não? Ou será que os homens tornam-se bons

³¹ Como se observou na página 23, uma parte dos manuscritos do *Da Virtude* põe em cena Sócrates conversando com um *Amigo*; dois manuscritos apresentam *Sócrates e Mênon*; e um manuscrito apresenta Sócrates dialogando com *Hipótrofo (Criador de Cavalos)*. É neste último manuscrito, estabelecido por SOUILHÉ, que se baseia a presente dissertação.

por natureza ou de alguma outra maneira? O criador de cavalos responde que não sabe dizer (376a1-b1).

Sócrates sugere então que eles passem a examinar a questão. Se alguém desejasse adquirir a virtude dos bons cozinheiros, poderia conseguir o seu objetivo se buscasse aprender com os bons cozinheiros (376b2-b5). Da mesma forma, se desejasse se tornar um bom médico, essa pessoa teria de procurar um bom médico (376b6-b8). E se desejasse ainda adquirir a virtude dos bons carpinteiros, ela teria de recorrer aos carpinteiros (376b9-c2). Isso quer dizer que, quando alguém deseja desempenhar com perfeição uma atividade, qualquer que seja ela, deve dirigir-se aos entendidos no assunto. Para adquirir a virtude, então, seria preciso, de maneira semelhante, aprender com as pessoas virtuosas (376c3-c7). No entanto, a experiência nos ensina que nenhum homem virtuoso pôde ensinar a virtude a quem quer que fosse, nem mesmo um pai virtuoso aos seus próprios filhos, como sem dúvida, foram Tucídides, Temístocles, Aristides e Péricles, atenienses exemplares mencionados pelo criador de cavalos (376c10). E nenhum homem bom se recusa a fazer outro homem bom e semelhante a si mesmo, pois ninguém quer habitar entre os maus. No entanto, Temístocles ensinou ao filho, Cleofantos, a ser um cavaleiro muito bom, e muitas outras coisas excelentes que aprendeu com os bons mestres, mas não conseguiu fazer do filho um homem tão sábio e bom quanto ele, Temístocles (377a12-c7); do mesmo modo, Aristides, que criou o filho, Lisímaco, e o educou com o que de melhor tinha aprendido com os mestres atenienses, e o fez um homem melhor do que nenhum outro (377d4-d8); e Péricles também criou os filhos, Páralon e Xantipo, e os ensinou a serem cavaleiros não inferiores a nenhum dos atenienses, e ensinou música, e outras coisas que podem ser ensinadas com a técnica, mas não conseguiu fazer deles homens bons (377d9); Tucídides, por sua vez, também criou dois filhos, Melésias e Estéfano, e os educou muito bem, e eles, após terem aprendido com grandes mestres, chegaram a lutar melhor que todos os outros atenienses (378a1-a8). Assim sendo, a virtude não é uma questão de educação. Ela não se ensina.

Mas então, se não pode ser ensinada, será que os homens nascem bons por natureza? Sabe-se que, em qualquer atividade ou arte, existem pessoas capazes de distinguir as naturezas aptas a exercerem tais misteres. Os tratadores de cavalos, que detêm a técnica da equitação, sabem discernir os cavalos de boa natureza, ou seja, os adequados para a corrida, os corajosos, os medrosos e assim por diante. Da mesma forma, os criadores de cães, por meio da cinegética, distinguem os cães de boa natureza;

os provadores conhecem as medidas; e os pedótribas, por sua vez, conhecem a natureza dos homens, os aptos e os incapazes para a prática de determinados exercícios e atividades, com vistas ao bom desempenho das tarefas que terão de realizar (378c10-e11). Ora, os bons são mais importantes para a cidade do que os cavalos e os cães, por mais excelentes que estes sejam. Se existem homens cuja boa natureza os predispõe para a aquisição da virtude, os homens responsáveis pela educação não teriam recorrido a todos os meios possíveis para distingui-los dentre o conjunto dos futuros cidadãos? Nenhum homem dispõe, porém, de uma técnica que o possibilite diferenciar essas almas naturalmente virtuosas, e, por conseguinte, destinadas a assumir o governo da cidade e exercê-lo com êxito. Se alguém dispusesse dessa técnica, ela seria digna da maior consideração, assim como os que a possuem. Eles mostrariam para os cidadãos, dentre os jovens, os que estão destinados a serem bons, sendo eles ainda crianças, os quais seriam cuidados, sendo acolhidos nas questões públicas da acrópole, como o uso do dinheiro e outras coisas mais, para que não se sentissem inferiores aos demais em relação a alguma coisa, nem no combate nem em nenhum outro perigo, mas ficassem guardados como libertadores e benfeitores para a cidade, quando chegassem à idade apropriada. Mas a virtude não é uma coisa que se tem por natureza (379a1-b7).

Não sendo adquirida pelo aprendizado, nem sendo dada por natureza, a virtude poderia ser então um dom dos deuses, semelhante à adivinhação ou a inspiração profética. Tornar os homens bons é um bem divino, assim como os dons divinos dos que fazem oráculos e dos que os interpretam. Pois os adivinhos e intérpretes são agraciados, não pela natureza ou pela técnica, mas por inspiração dos deuses. Assim sendo, também os homens bons dizem às cidades sempre as coisas que estão destinadas a acontecer da parte dos deuses, mostrando-se bem mais inspirados do que os adivinhos. As mulheres, por sua vez, de alguma maneira, dizem que certo homem é divino; e também os lacedemônios, quando louvam alguém magnífico, dizem ser este homem divino. Também Homero, muitas vezes, valeu-se desse artifício, assim como outros poetas. E quando um deus deseja que uma cidade pratique boas ações, produzirá nela homens bons; quando, porém, a cidade estiver destinada a obrar coisas más, o deus subtrairá os homens bons daquela cidade. Assim sendo, parece que a virtude não pode nem ser ensinada nem ser dada por natureza, mas que ela advém para os que a possuem por meio de um favor divino (379b8-d11).

Uma possibilidade de leitura seria partir do pressuposto de que o *Da virtude* pode ter sido escrito na própria Academia, no fim do século IV a.C.³² O seu autor, conhecedor das obras de Platão, pode ter lido a conclusão do *Mênon* como expressando um importante ensinamento do mestre.³³ A *areté* consistiria em assemelhar-se a deus, pois há uma porção do divino no interior da alma racional, e os filósofos têm a responsabilidade de se apropriar dessa porção. Nesse empreendimento, a idéia do bem é paradigma e meta. Deus é a medida de todas as coisas. A virtude consistiria, assim, em tornarem-se os homens, semelhantes a deus, na medida do possível. Por consequência, a *areté* desempenharia um papel fundamental para o nosso bem viver.

As cinco possibilidades de aquisição da virtude, sugeridas por Aristóteles, na *Ética a Eudemo* (1214a15-25), isto é, a natureza, o aprendizado, o exercício, o favor divino e o acaso, conduzem a uma leitura do *Mênon*, centrada na questão do que é a virtude e como é possível adquiri-la. As três primeiras (natureza, aprendizado e exercício) pertencem aos homens, e podem ser explicadas; as outras duas (favor divino e acaso) não dependem dos homens, e não podem ser explicadas.

Desde o início, no *Da virtude*, constatar-se-ia um estilo de argumentação platônico, contrário à posição de Aristóteles, o qual, antes de abordar a questão do que é a virtude, pergunta como é possível adquiri-la: na *Ética a Nicômaco*, (Livro II, 1103a14-1103b25), a virtude pode ser adquirida pelo hábito ou pelo exercício. O Sócrates do *Mênon*, no entanto, defende a posição de que primeiro se deve conhecer o que é a virtude, antes de determinar qualquer uma das suas características.

No começo do *Fédon*, Sócrates diz que apenas quando se compreende o que é a virtude e porque certas ações são boas é que os homens podem ser considerados bons. A virtude seria conhecimento. Nessa linha de raciocínio, o importante seria o interior da alma (*psykhé*). A prática do exercício não traria a virtude. Excluindo-se também o acaso, que não pode ser considerado um guia para os homens, restaria, no *Mênon*, a alternativa de que a virtude seria uma concessão divina. Nesse caso, os homens devem se voltar para o seu interior, a fim de descobrir o princípio da ordem e da medida, tomando o deus como modelo.

O autor do *Da virtude*, seguindo a leitura do *Mênon*, defenderia a tese de que a virtude não é adquirida nem pelo ensinamento nem é dos homens por natureza. Por

³² Cf. p.24.

³³ Cf. REUTER (2001).

consequente, ela viria “por um favor divino para os que a possuem” (θεία μοίρα παραγίγνεται κτωμένοις - 379c2-d10). O político-filósofo, no *Mênon*, pode fazer com que outros homens se assemelhem a ele. No *Da virtude*, a referência aos homens bons e à divina providência é mais explícita, sendo os homens bons comparados, com vantagens, com os pronunciadores de oráculos. Por isso, eles seriam ainda mais capazes de predizer o futuro para as suas cidades, guiando-as e dirigindo-as, e estariam aptos para o governo das cidades.

Assim sendo, segundo Platão, a *areté* dos filósofos, em meio à inconstância das multidões, adviria de uma intervenção divina. Se não incorrer na *hýbris*, o político-filósofo terá o deus como a medida, alcançará a virtude (*areté*) e terá êxito em transmiti-la aos demais homens, auxiliados pela divina providência. O político-filósofo desenvolveria o dom divino, presente na alma racional, mais plenamente do que os concidadãos. Ele se apropriaria dessa autoridade divina e internalizaria os preceitos éticos, fazendo-os seus, e estabeleceria, assim, medidas apropriadas e limites para as outras duas partes da sua alma, a irascível e a concupiscível. Por isso, ele poderia comunicar a *areté* aos outros. Na prática, alcançar a *areté* seria possível a qualquer um. Com o estudo da filosofia, seria possível cultivar a divina autoridade e se apropriar dela, até que se a possua plenamente. De acordo com essa leitura do conjunto das obras que integram o *corpus platonicum*, ter-se-ia, assim, uma ética não apenas objetiva e não religiosa no sentido tradicional, mas também racional, sem a mera frieza da ciência.

4. TRADUÇÃO DO *DA VIRTUDE*

ΠΕΡΙ ΑΡΕΤΗΣ

DA VIRTUDE

Sóc. - A virtude pode ser ensinada? Ou não pode ser ensinada, mas os homens se tornam bons por natureza ou de algum outro modo?

Hip. - Não sei dizer no momento, Sócrates.

Sóc. - Então examinemos a questão. Vamos lá: se alguém desejasse se tornar bom em relação à virtude pela qual os hábeis cozinheiros são bons, como poderia se tornar bom?

Hip. - É evidente que se aprendesse com os bons cozinheiros.

Sóc. - E então? Se alguém desejasse se tornar um bom médico, a quem recorreria para se tornar um bom médico?

Hip. - É evidente que a um dos bons médicos.

Sóc. - E se alguém desejasse se tornar bom em relação à virtude pela qual os carpinteiros são hábeis?

Hip. - Aos carpinteiros.

Sóc. - E se alguém desejasse se tornar bom em relação à virtude pela qual os homens são bons e hábeis, a quem é preciso recorrer para aprender?

Hip. - Penso que também em relação a essa virtude, se é que ela pode ser aprendida, é preciso recorrer aos bons homens. Como poderia ser de outro modo?

Sóc. - Vamos lá então: quais são os homens bons para nós? Examinemos se eles são os que fazem os homens bons.

Hip. - Tucídides, Temístocles, Aristides e Péricles.

Sóc. - Podemos então chamar a cada um deles de mestre?

Hip. - Não podemos; de fato, isso não se faz.

Sóc. - E então? E a um discípulo, algum dos estrangeiros, ou dos cidadãos, livre ou escravo, alguém que, graças à convivência com esses homens, tenha se tornado hábil e bom?

Hip. - Isso também não se faz.

Sóc. - Mas será que eles não se recusariam a compartilhar da virtude com os outros homens?

Hip. - Talvez.

Sóc. - Para que não lhes surgissem concorrentes, assim como os cozinheiros, os médicos e os carpinteiros se recusam? Pois não é vantajoso para eles que haja muitos concorrentes, nem que habitem entre muitos outros semelhantes a eles. Da mesma forma, então, também não é vantajoso para os homens bons habitar entre os seus semelhantes?

Hip. - Provavelmente.

Sóc. - E não são os mesmos homens bons e justos?

Hip. - Sim.

Sóc. - É uma vantagem, então, para quem quer que seja, habitar não entre homens bons, mas entre maus?

Hip. - Não sei responder.

Sóc. - Não podes, então, responder se os bons prejudicam os outros, e, os maus, ajudam, ou se é o contrário?

Hip. - O contrário.

Sóc. - Então os bons ajudam e os maus prejudicam?

Hip. - Sim.

Sóc. - Há quem deseje mais ser prejudicado do que ajudado?

Hip. - Não, com certeza.

Sóc. - Ninguém, portanto, prefere habitar entre os perversos a habitar entre os honrados.

Hip. - Isso mesmo.

Sóc. - Portanto, nenhum dos homens bons se recusa a fazer outro homem bom e semelhante a si mesmo.

Hip. - Não é o que parece, a partir deste discurso.

Sóc. - Ouviste dizer que Cleofantos era filho de Temístocles?

Hip. - Ouvi.

Sóc. - E não é evidente que Temístocles não se recusava a tornar seu filho o melhor possível, como a nenhum outro, se ele era bom? E ele era, como estamos dizendo.

Hip. - Sim

Sóc. - Sabes então que Temístocles ensinou seu filho a ser hábil e bom cavaleiro – pois este permanecia de pé sobre os cavalos, e conservando-se ereto, lançava dardos, e realizava ainda muitos outros feitos admiráveis – e muito mais o pai lhe ensinou, fazendo dele um homem hábil, em tudo quanto podia ser ensinado por bons mestres. Ou não ouviste essas coisas dos mais velhos?

Hip. - Ouvi.

Sóc. - Ninguém acusaria, portanto, o filho dele de ter a natureza má.

Hip. - Não seria justo, a partir das coisas que tu estás dizendo.

Sóc. - E então? Que Cleofanto, o filho de Temístocles, foi um homem hábil e bom em relação ao que particularmente o pai dele era hábil, tu já ouviste isso de um mais jovem ou de um mais velho?

Hip. - Não ouvi.

Sóc. - Supomos então que essas coisas ele desejava ensinar ao próprio filho, e em relação à sabedoria pela qual ele era sábio, ele não quis fazê-lo melhor do que nenhum dos vizinhos, se é que a virtude pode ser ensinada?

Hip. - Não é provável.

Sóc. - Este é, então, em teu entender, um mestre da virtude, e que propuseste. Examinemos outro então, Aristides, que criou Lisímaco, e o educou com o que de melhor tinha aprendido com os mestres atenienses, e ele não o fez um homem melhor do que qualquer outro; de fato, tu e eu conhecemos esse homem e convivemos com ele.

Hip. - Sim.

Sóc. - Sabes então que Péricles também criou os filhos, Páralon e Xantipo, pelo qual, também tu me pareces ter sido amado. A esses dois, como também tu sabes, ele ensinou a serem cavaleiros não inferiores a nenhum dos atenienses, e educou com música, com outros jogos e com as outras coisas que podem ser ensinadas com a técnica, e os fez inferiores a ninguém. E não quis fazer deles homens bons?

Hip. - Mas provavelmente eles teriam sido homens bons, Sócrates, se não tivessem morrido jovens.

Sóc. - Tu com razão ajudas aos teus rapazes, e Péricles teria ajudado a eles, se a virtude pudesse ser ensinada e se ele fosse capaz de fazê-los bons, e muito antes os teria feito sábios em relação à sua virtude do que à música e aos jogos. Mas talvez a virtude não possa ser ensinada, pois Tucídides também criou dois filhos, Melésias e Estéfano, dos quais tu não poderias dizer a mesma coisa que acabaste de dizer dos filhos de Péricles. Tu mesmo sabes que um deles chegou a ficar velho, e que o outro viveu bem mais ainda. E o pai educou bem os dois em relação às outras coisas, e eles lutavam melhor que todos os outros atenienses. Um, ele considerou conveniente confiar a Xantias; o outro, a Eudoro. E os dois, certamente, pareciam lutar melhor do que os de então.

Hip. - Sim.

Sóc. - E não é evidente que ele, quando precisou pagar para ensinar, ele ensinou essas coisas aos próprios filhos, e nada precisando pagar para fazer deles homens bons, ele não teria lhes ensinado, se isso pudesse ser ensinado?

Hip. - Com certeza.

Sóc. - Mas talvez Tucídides fosse pouco importante e não tivesse muitos amigos entre os atenienses e entre os aliados. Mas o fato é que ele era de uma grande casa, e essa

podia ser considerada uma grande coisa, na nossa cidade e em outras cidades gregas, de modo que, se isso pudesse ser ensinado, ele encontraria alguém que pudesse fazer seus filhos bons, ou entre os cidadãos ou entre os estrangeiros, se ele não tivesse tempo para fazê-lo, por causa do cuidado com a cidade; mas, de fato, companheiro, talvez a virtude não possa ser ensinada.

Hip. - Provavelmente não.

Sóc. - Mas então, se não pode ser ensinada, será que os homens nascem bons por natureza? E examinando a questão dessa maneira, provavelmente chegaríamos a essa conclusão. Vamos lá: existem cavalos bons por natureza?

Hip. - Existem.

Sóc. - Portanto, há alguns homens que detêm a técnica por meio da qual conhecem a natureza dos bons cavalos, ou seja, o bom corpo para a corrida, a mente adequada, e ainda quais deles são corajosos e medrosos?

Hip. - Sim.

Sóc. - Qual é esta técnica? Qual é o nome dela?

Hip. - Hípica.

Sóc. - Portanto, também a respeito dos cães há igualmente uma técnica com a qual possam distinguir a natureza dos maus e dos bons cães?

Hip. - Há.

Sóc. - Qual é?

Hip. - A cinagética.

Sóc. - Mas certamente, para o ouro e para a prata, também há provadores que, vendo, julgam o melhor e o pior?

Hip. - Há.

Sóc. - Como você chama a estes?

Hip. - Provadores.

Sóc. - Também os pedótribas conhecem, examinando as naturezas dos corpos dos homens, quais são aptos e quais não para cada tipo de exercício, tanto as dos mais velhos quanto as dos jovens e quais dos corpos estão destinados a serem dignos de louvor e em quais há uma grande expectativa em relação a que os trabalhos próprios do corpo sejam bem realizados.

Hip. - É isso.

Sóc. - O que é mais virtuoso para as cidades, os cavalos e os bons cães e outros semelhantes a estes ou os bons homens?

Hip. - Os bons homens.

Sóc. - E então? Se dos homens há naturezas boas para a virtude, tu supões que os homens não teriam recorrido a todos os meios para diferenciá-las?

Hip. - Evidentemente.

Sóc. - Tu sabes de alguma técnica que seja indicada para as naturezas dos homens bons, de modo a se poder distingui-las?

Hip. - Não sei.

Sóc. - Certamente ela seria digna de maior consideração, assim como os que a possuem. De fato eles mostrariam para nós, dentre os jovens, os que estão destinados a serem bons, sendo eles ainda crianças, os quais nós cuidaríamos, acolhendo-os nas questões públicas da acrópole, como o uso do dinheiro e outras coisas mais, para que não se sentissem inferiores a nós em relação a alguma coisa, nem no combate nem em nenhum outro perigo, mas ficassem guardados como libertadores e benfeitores para a cidade, quando chegassem à idade apropriada. Mas de fato, a virtude não corre o risco de existir entre os homens nem por natureza nem por aprendizado.

Hip. - Como então, Sócrates, te parece que os bons apareceram, se não surgiram nem por natureza nem por aprendizado? Será que os bons não poderiam existir de alguma outra maneira?

Sóc. - Penso que isto não poderia ser demonstrado facilmente, imagino que tornar (os homens) bons seja um bem propriamente divino, assim como (os dons) divinos dos que

fazem oráculos e dos que os interpretam. Pois estes, nem por natureza são de tal forma, nem por técnica, mas por inspiração dos deuses são feitos de tal forma. Assim sendo, também os homens bons dizem às cidades sempre as coisas que irão chegar e as que estão destinadas a acontecer da parte dos deuses inspiradas muito melhor e de modo mais evidente do que os adivinhos. As mulheres, de alguma maneira, dizem que determinado homem é divino; e também os lacedemônios, quando louvam alguém magnífico, dizem ser ele um homem divino. Muitas vezes também Homero usou desse mesmo artifício, e também outros poetas. E quando um deus deseja que uma cidade aja bem, produzirá nela homens bons; quando, porém, a cidade estiver destinada a obrar coisas más, o deus subtrairá os homens bons daquela cidade. Assim sendo, parece que a virtude não pode nem ser ensinada nem ser dada por natureza, mas que ela vem para os que a possuem por meio de um favor divino.

5- O *MÊNON* E O *DA VIRTUDE*: INTERTEXTUALIDADE E PSEUDEPIGRAFIA

Passa-se agora a uma abordagem intertextual de alguns excertos do *Mênon* e do *Da virtude*. O objetivo dessa comparação é evidenciar as semelhanças que sugerem o uso do *Mênon* como modelo pelo autor do *Da virtude*, para tratar da questão da virtude (ἀρετή). Levando-se em consideração a escritura do diálogo, são utilizados alguns conceitos da Análise da Conversação,³⁴ chamando-se a atenção para a maneira como a interação verbal entre as personagens aparece em ambos os diálogos, com vistas a destacar excertos em comum. Assim sendo, este estudo intertextual se detém, sobretudo, nos seguintes excertos: 70a1-4 do *Mênon* e 376a1-3 do *Da virtude* (referentes à pergunta inicial de ambos os diálogos, ou seja, se a virtude pode ser ensinada), 93c6-e9 do *Mênon* e 377a12-d2 do *Da virtude* (sobre Temístocles); 93e10-94a7 do *Mênon* e 377d3-8 do *Da virtude* (sobre Aristides); 94b8e2 do *Mênon* e 377d9-377e11 do *Da virtude* (sobre Péricles); e 94b8e2 do *Mênon* e 377e11-378e5 do *Da virtude* (sobre Tucídides). A escolha desses excertos se deveu não apenas à sua importância nos dois diálogos, mas também à possibilidade de um enfoque conversacional mais elaborado; outras passagens em comum, 89b1-89b8 e 99b10-100c2, do *Mênon*, e 379a9-379d11, do *Da virtude*, igualmente importantes, são também levadas em consideração, mas apenas citadas, e não analisadas com os mesmos critérios aplicados às anteriores.

1) A virtude pode ser ensinada?

1.a) *Mênon* (70a1-4)³⁵

Μένων
ἔχεις μοι εἰπεῖν, ὦ Σώκρατες, ἄρα διδακτὸν ἢ ἀρετή; ἢ οὐ
διδασκτὸν ἀλλ' ἀσκητόν; ἢ οὔτε ἀσκητόν οὔτε μαθητόν,
ἀλλὰ φύσει παραγίγνεται τοῖς ἀνθρώποις ἢ ἄλλω τινὶ
τρόπῳ;

³⁴ Apesar de o *Mênon* e o *Da virtude* terem sido escritos num idioma não mais falado, o antigo dialeto ático do IV século a.C., a escritura do diálogo não deixa de apresentar as falas das personagens se alternando e formando uma sequência, na ordem que se espera de uma conversação. Essa característica, entre outras, possibilita o presente enfoque conversacional, malgrado as limitações do texto escrito.

³⁵ Destacam-se, tanto nos excertos dos textos gregos, quanto na tradução, as partes comuns (em negrito), buscando facilitar a leitura.

Mênon

Sabes me dizer, Sócrates, se **a virtude pode ser ensinada? Ou não pode ser ensinada**, mas é adquirida pelo exercício? Ou nem é adquirida pelo exercício nem aprendida, **mas por natureza** é dos homens, **ou de algum outro modo?**

1.b) Da virtude

Σωκράτης(376a1-2)

Ἐὰν διδακτὸν ἔστιν ἡ ἀρετή; ἢ οὐ διδακτὸν, ἀλλὰ φύσει οἱ ἀγαθοὶ γίνονται ἄνδρες, ἢ ἄλλῳ τινὶ τρόπῳ;

Sócrates

A virtude pode ser ensinada? Ou não pode ser ensinada, mas os homens se tornam bons **por natureza ou de algum outro modo?**

Ἱπποτρόφος (376b1)

Οὐκ ἔχω εἰπεῖν ἐν τῷ παρόντι, ὦ Σώκρατες.

Hipótrofo

Não sei dizer no momento, Sócrates.

Como observa Scott (2005), um dos manuscritos mais importantes usados para a edição do *Mênon* não faz referência à prática (ἀσκητόν). A maioria das edições dessa obra se baseia numa interpolação, possivelmente feita por um editor posterior. De acordo com esse manuscrito, o *F*, a pergunta inicial do *Mênon* seria a seguinte: ἔχεις μοι εἰπεῖν, ὦ Σώκρατες, ἂρα διδακτὸν ἡ ἀρετή; ἢ οὐ διδακτὸν οὔτε μαθητόν, ἀλλὰ φύσει παραγίγνεται τοῖς ἀνθρώποις, ἢ ἄλλῳ τινὶ τρόπῳ; (Sabes me dizer, Sócrates, se a virtude pode ser ensinada? Ou não pode ser ensinada nem aprendida, mas, por natureza, é dos homens, ou de algum outro modo?).

Supõe-se que o manuscrito *F* provém de uma edição popular das obras de Platão, compilada por um editor não especializado em filosofia. Scott (2005) parte desse pressuposto, para chamar a atenção de que essa característica pode ser uma vantagem do manuscrito *F* em relação a outros manuscritos, posto que, ao evitar o “aperfeiçoamento”

filosófico do texto, o seu primeiro editor estaria mais próximo da intenção original do autor.

Convém ainda notar que o *Da Virtude* se inicia com a mesma pergunta: “A virtude pode ser ensinada? Ou não pode ser ensinada, mas os homens se tornam bons por natureza ou de algum outro modo?”. Conclui ainda Scott (2005) que a leitura do *Mênon*, a partir do manuscrito *F*, não deixa de ser uma possibilidade, pois é bastante plausível que o autor do *Da virtude* tenha tomado como modelo o *Mênon* de Platão.

Uma característica marcante nessa relação de intertextualidade é que, no *Mênon*, quem faz a pergunta é o interlocutor de Sócrates, ou seja, o próprio Mênon, ao passo que, no *Da virtude*, quem pergunta é Sócrates. No *Mênon*, o interlocutor de Sócrates, está preocupado com o efeito prático da questão, ou seja, como transmitir a *areté* aos homens. Mais adiante, Sócrates dirá a Mênon, discípulo de Górgias, que não é possível dizer se a virtude pode ou não ser ensinada, enquanto não se souber dizer o que ela é. No *Da virtude*, desde o início, a personagem Sócrates preocupa-se com a questão de como a virtude pode ser adquirida.

As palavras destacadas no início do *Mênon* coincidem com o início do *Da virtude*. Note-se ainda que a expressão ἔχεις μοι εἰπεῖν (sabes me dizer), que introduz a pergunta inicial do *Mênon*, aparece modificada - Οὐκ ἔχω εἰπεῖν (não sei dizer), na resposta do interlocutor de Sócrates no *Da virtude*: Οὐκ ἔχω εἰπεῖν ἐν τῷ παρόντι, ὦ Σώκρατες (Não sei dizer no momento, Sócrates). Talvez o autor do *Da virtude* tenha se deparado com o suposto manuscrito *F* (ἔχεις μοι εἰπεῖν, ὦ Σώκρατες, ἄρα διδακτὸν ἢ ἀρετή; ἢ οὐ διδακτὸν οὔτε μαθητόν, ἀλλὰ φύσει παραγίγνεται τοῖς ἀνθρώποις, ἢ ἄλλω τινὶ τρόπῳ;), e tendo em vista a questão da aquisição da *areté*, iniciou o seu diálogo com a pergunta de Sócrates (Ἐὰρ διδακτὸν ἐστὶν ἢ ἀρετή; ἢ οὐ διδακτὸν, ἀλλὰ φύσει οἱ ἀγαθοὶ γίνονται ἄνδρες, ἢ ἄλλω τινὶ τρόπῳ;), aproveitando e alterando a forma verbal, ἔχω (sei), na expressão que introduz a pergunta inicial do manuscrito *F*, para a resposta do interlocutor de Sócrates, Hipótrofo; além disso, acentuando o “tom de conversa”, ele transferiu o vocativo, ὦ Σώκρατες (Sócrates) para o fim da resposta, sugerindo assim um lugar relevante de transição: Οὐκ ἔχω εἰπεῖν ἐν τῷ παρόντι, ὦ Σώκρατες (Não sei dizer no momento Sócrates).

2) Temístocles

2.a) *Ménon* (93c6 – 93e9)

Σωκράτης

Ἄλλ', οἶει, οὐκ ἂν ἐβουλήθη ἄλλους τέ τινας καλοὺς καγαθοὺς γενέσθαι, μάλιστα δέ που τὸν υἱὸν τὸν αὐτοῦ; ἢ οἶει αὐτὸν **φθονεῖν** αὐτῶ καὶ ἐξεπίτηδες οὐ παραδιδόναι τὴν ἀρετὴν ἣν αὐτὸς ἀγαθὸς ἦν; ἢ οὐκ ἀκήκοας ὅτι **Θεμιστοκλῆς Κλεόφαντον** τὸν υἱὸν ἰππέα μὲν ἐδιδάξατο ἀγαθόν; ἐπέμενε γοῦν ἐπὶ τῶν ἵππων ὀρθὸς ἐστηκώς, καὶ ἤκοντιζεν ἀπὸ τῶν ἵππων ὀρθός, καὶ ἄλλα πολλὰ καὶ θαυμαστά ἠργάζετο ἃ ἐκεῖνος αὐτὸν ἐπαιδεύσατο καὶ ἐποίησε σοφόν, ὅσα διδασκάλων ἀγαθῶν εἶχετο· ἢ ταῦτα οὐκ ἀκήκοας τῶν πρεσβυτέρων;

Sócrates

Mas pensas que ele não desejaria tornar ainda alguns outros belos e bons, sobretudo, de algum modo, o próprio filho? Ou pensas que ele se **recusava** a isso e, intencionalmente, não lhe transmitiu a virtude pela qual ele era bom? **Ou não ouviste que Temístocles ensinou ao seu filho, Cleofanto, a ser um bom cavaleiro? Pois este permanecia de pé sobre os cavalos e, conservando-se ereto, lançava dardos, e realizava ainda muitos outros feitos admiráveis, que o pai lhe ensinou, fazendo dele um homem hábil, em tudo quanto podia ser ensinado por bons mestres. Ou não ouviste essas coisas dos mais velhos?**

Ἄνυτος
Ἄκήκοα.

Ἄνιτο
Οὐνί.

Σωκράτης

οὐκ ἂν ἄρα τὴν γε φύσιν τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ ἠτιάσατ' ἂν τις εἶναι κακὴν.

Sócrates

Ninguém acusaria, portanto, o filho dele de ter a natureza má.

Ἄνυτος
Ἴσως οὐκ ἂν.

Ἄνιτο
Provavelmente, não.

Σωκράτης
τί δὲ τόδε; ὡς Κλεόφαντος ὁ Θεμιστοκλέους ἀνὴρ ἀγαθὸς
καὶ σοφὸς ἐγένετο ἄπερ ὁ πατὴρ αὐτοῦ, ἤδη τοῦ ἀκήκοας
ἢ νεωτέρου ἢ πρεσβυτέρου;

Sócrates
E então? Que Cleofanto, o filho de Temístocles, foi um homem
hábil e bom em relação ao que particularmente o pai dele era
hábil, tu já ouviste isso de um mais jovem ou de um mais velho?

Ἄνιτος
οὐ δῆτα.

Ἄνιτο
É claro que não.

Σωκράτης
ἄρ' οὖν ταῦτα μὲν οἰόμεθα βούλεσθαι αὐτὸν τὸν αὐτοῦ υἱὸν
παιδεῦσαι, ἦν δὲ αὐτὸς σοφίαν ἦν σοφός, οὐδὲν τῶν
γειτόνων βελτίω ποιῆσαι, εἴπερ ἦν γε διδασκὸν ἢ ἀρετή;

Sócrates
**Supomos então que essas coisas ele desejava ensinar ao
próprio filho, e em relação à sabedoria pela qual ele era
sábio, não quis fazê-lo melhor do que os vizinhos, se é que a
virtude pode ser ensinada?**

Ἄνιτος
ἴσως μὰ Δί' οὐ.

Ἄνιτο
Provavelmente não, por Zeus!

2.b) Da virtude (377a12-d2)

Σωκράτης (377a12)
Ἄκήκοας οὖν ὅτι Θεμιστοκλεῖ Κλεόφαντος υἱὸς ἐγένετο;

Sócrates
Ouviste dizer que Cleofanto era filho de Temistocles?

Ἰπποτρόφος (377a13)
Ἀκήκοα.

Hipótrofo
Ouvi.

Σωκράτης (377a14-b2)
Οὐκοῦν δῆλον ὅτι οὐδὲ τῷ υἱεὶ ἐφθόνει ὡς βελτίστῳ γενέ-
σθαι ὁ Θεμιστοκλῆς, ὅς γε ἄλλῳ οὐδενί, εἴπερ ἦν ἀγαθός;
ἦν δέ, ὡς φάμεν.

Sócrates
E não é evidente que Temístocles não se recusava a tornar seu
filho o melhor possível, como a nenhum outro, se ele era bom?
E ele era, como estamos dizendo.

Ἰπποτρόφος (377b3)
Ναί.

Hipótrofo
Sim.

Σωκράτης (377b4-9)
Οἴσθα οὖν ὅτι Θεμιστοκλῆς τὸν υἱὸν ἰππέα μὲν ἐδιδάξατο
σοφὸν εἶναι καὶ ἀγαθόν – ἐπέμενε γοῦν ἐπὶ τῶν ἵππων
ὀρθὸς ἐστηκώς, καὶ ἠκόντιζεν ἀπὸ τῶν ἵππων ὀρθός, καὶ
ἄλλα πολλὰ καὶ θαυμάσαι εἰργάζετο – καὶ ἄλλα πολλὰ
ἐδίδαξε καὶ ἐποίησε σοφόν, ὅσα διδασκάλων ἀγαθῶν
εἶχετο.

Ἡ ταῦτα οὐκ ἀκήκοας τῶν πρεσβυτέρων;

Sócrates
Sabes então que Temístocles ensinou seu filho a ser hábil e
bom cavaleiro – pois este permanecia de pé sobre os cavalos,
e conservando-se ereto, lançava dardos, e realizava ainda
muitos outros feitos admiráveis – e muito mais o pai lhe
ensinou, fazendo dele um homem hábil, em tudo quanto
podia ser ensinado por bons mestres. Ou não ouviste essas
coisas dos mais velhos?

Ἰπποτρόφος (377b10)
Ἀκήκοα.

Hipótrofo
Ouvi.

Σωκράτης (377c1)
Οὐκ ἄρα τὴν φύσιν γέ τις τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ αἰτιάσαιτ' ἂν
κακὴν εἶναι.

Sócrates
Ninguém acusaria, portanto, o filho dele de ter a natureza má.

Ἰπποτρόφος (377c3)
Οὐκ ἂν οὖν δικάίως γε ἐξ ὧν σὺ λέγεις.

Hipótrofo
Não seria justo, a partir das coisas que tu estás dizendo.

Σωκράτης (377c4-6)
Τί δὲ τόδε; ὡς Κλεόφαντος ὁ Θεμιστοκλέους υἱὸς ἀνὴρ
ἀγαθὸς καὶ σοφὸς ἐγένετο ἄπερ ὁ πατὴρ αὐτοῦ ἦν σοφός,
ἤδη τοῦτο ἤκουσας ἢ νεωτέρου ἢ πρεσβυτέρου;

Sócrates
E então? Que Cleofanto, o filho de Temístocles, foi um homem
hábil e bom em relação ao que particularmente o pai dele era
hábil, tu já ouviste isso de um mais jovem ou de um mais velho?

Ἰπποτρόφος (377c7)
Οὐκ ἤκουσα.

Hipótrofo
Não ouvi.

Σωκράτης (377c8-d1)
Ἄρ' οὖν ταῦτα μὲν οἴομεθα βούλεσθαι αὐτὸν τὸν ἑαυτοῦ
υἱὸν παιδεῦσαι, ἣν δὲ αὐτὸς σοφίαν ἦν σοφός, μηδὲν
βελτίω αὐτὸν ποιῆσαι τῶν γειτόνων μηδενός, εἴπερ
διδασκτὸν ἦν ἡ ἀρετή;

Sócrates
Supomos então que essas coisas ele desejava ensinar ao
próprio filho, e em relação à sabedoria pela qual ele era
sábio, ele não quis fazê-lo melhor do que nenhum dos
vizinhos, se é que a virtude pode ser ensinada?

Ἴπποτρόφος (377d2)
 Οὐκουν εἰκός γε.

Hipótrofo
 Não é provável.

O autor do *Da virtude* parece inspirar-se na fala inicial de Sócrates, no excerto do *Mênon*, aproveitando a forma verbal ἀκήκοας, para introduzir a fala de Sócrates: Ἀκήκοας οὖν ὅτι Θεμιστοκλεῖ Κλεόφαντος υἱὸς ἐγένετο; (Ouviste dizer que Cleofanto era filho de Temístocles?). Note-se a confirmação ecoica de Hipótrofo: Ἀκήκοα (ουvi). Então, Sócrates pergunta: οὐκουν δηλον ὅτι οὐδὲ τῷ υἱεὶ ἐφθόνει ὡς βελτίστῳ γενέσθαι ὁ Θεμιστοκλῆς, ὅς γε ἄλλῳ οὐδενί, εἴπερ ἦν ἀγαθός; (E não é evidente que Temístocles não se recusava (ἐφθόνει) a tornar seu filho o melhor possível, como a nenhum outro, se ele era bom?), com a partícula οὐκουν dando seguimento à argumentação e introduzindo uma interrogação direta que sugere a expectativa de uma confirmação³⁶. E Sócrates acrescenta ainda: ἦν δὲ, ὡς φάμεν (E ele era, como estamos dizendo), sugerindo o texto um lugar relevante de transição e explicitando a argumentação, com a repetição característica da oralidade. Note-se ainda o uso da forma verbal de imperfeito ἐφθόνει (recusava), equivalente ao infinitivo φθονεῖν da mesma fala inicial de Sócrates no excerto do *Mênon*: (Mas pensas que ele não desejaria tornar também alguns outros belos e bons, sobretudo, de algum modo, o próprio filho? Ou pensas que ele se recusava (φθονεῖν) a isso e, intencionalmente, não lhe transmitiu a virtude pela qual ele era bom?). De fato, Hipótrofo dá seu assentimento à sugestão de Sócrates: Ναί (Sim). Então, Sócrates pergunta: Οἴσθα οὖν ὅτι Θεμιστοκλῆς τὸν υἱὸν ἵππεά μὲν ἐδίδαξατο σοφὸν εἶναι καὶ ἀγαθόν – ἐπέμενε γοῦν ἐπὶ τῶν ἵππων ὀρθὸς ἐστηκώς, καὶ ἠκόντιζεν ἀπὸ τῶν ἵππων ὀρθός, καὶ ἄλλα πολλὰ καὶ θαυμαστὰ ἠργάζετο – καὶ ἄλλα πολλὰ ἐδίδαξε καὶ ἐποίησε σοφόν, ὅσα διδασκάλων ἀγαθῶν εἶχετο. Ἡ ταῦτα οὐκ ἀκήκοας τῶν πρεσβυτέρων; (Sabes então que Temístocles ensinou seu filho a ser hábil e bom cavaleiro – pois este permanecia de pé sobre os cavalos, e conservando-se ereto, lançava dardos, e realizava ainda muitos outros feitos admiráveis – e muito mais o pai lhe ensinou,

³⁶ O texto sugere um requisito de apoio discursivo, com o falante dando a entender que aguarda uma confirmação.

fazendo dele um homem hábil, em tudo quanto podia ser ensinado por bons mestres. Ou não ouviste essas coisas dos mais velhos?). Essa pergunta assemelha-se notavelmente à continuação da mesma fala de Sócrates no *Mênon*: ἀκήκοας ὅτι Θεμιστοκλῆς Κλεόφαντον τὸν υἱὸν ἰππέα μὲν ἐδιδάξατο ἀγαθὸν ἐπέμενε γοῦν ἐπὶ τῶν ἵππων ὀρθὸς ἐστηκώς καὶ ἠκόντιζεν ἀπὸ τῶν ἵππων ὀρθὸς καὶ ἄλλα πολλὰ καὶ θαυμαστὰ ἠργάζετο ἃ ἐκεῖνος αὐτὸν ἐπαιδεύσατο καὶ ἐποίησε σοφὸν ὅσα διδασκάλων ἀγαθῶν εἶχετο ἢ ταῦτα οὐκ ἀκήκοας τῶν πρεσβυτέρων;). (Ou não ouviste dizer que Temístocles ensinou ao seu filho, Cleofanto, a ser um bom cavaleiro? Pois este permanecia de pé sobre os cavalos, e conservando-se ereto, lançava dardos, e realizava ainda muitos outros feitos admiráveis, que o pai lhe ensinou e fez dele um homem hábil, em tudo quanto podia ser ensinado por bons mestres. Ou não ouviste essas coisas dos mais velhos?). O autor do *Da virtude* aproveitou ainda a forma verbal ἀκήκοας, que ele substituíra por Οἶσθα, utilizando ἀκήκοας, no final da fala de Sócrates, para reforçar a argumentação, e sugerindo mais um lugar relevante de transição, o que Platão também fizera (só que repetindo ἀκήκοας), no final da fala de Sócrates no *Mênon*: ἢ ταῦτα οὐκ ἀκήκοας τῶν πρεσβυτέρων (Ou não ouviste essas coisas dos mais velhos?). Hipótrofo, como o Ânito no *Mênon*, confirma: Ἄκηκοα (ouvi), em mais uma resposta ecoica. Os dois Sócrates (*Mênon* e *Da virtude*), então, concluem: Οὐκ ἄρα τὴν φύσιν γέ τις τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ αἰτιάζαιτ' ἂν κακὴν εἶναι (Ninguém acusaria, portanto³⁷, o filho dele de ter a natureza má). No *Mênon*, Ânito responde: Ἰσως οὐκ ἂν. (Provavelmente, não). No *Da virtude*, Hipótrofo responde: Οὐκ ἂν οὖν δικαίως γε ἐξ ὧν σὺ λέγεις. (Não seria justo, a partir das coisas que tu estás dizendo); ambas as respostas se equivalem, na medida em que recusam a sugestão proposta por Sócrates. Em seguida, os dois Sócrates (*Mênon* e *Da virtude*) perguntam: Τί δὲ τόδε; ὡς Κλεόφαντος ὁ Θεμιστοκλέους ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ σοφὸς ἐγένετο ἅπερ ὁ πατὴρ αὐτοῦ, ἤδη τοῦ ἀκήκοας ἢ νεωτέρου ἢ πρεσβυτέρου; (E então?³⁸ Que Cleofanto, o filho de Temístocles, foi um homem hábil e bom em relação ao que particularmente o pai dele era hábil, tu já ouviste isso de um mais jovem ou de um mais velho?). No *Mênon*, Ânito responde: Οὐ δῆτα (É

³⁷ A partícula ἄρα assinala nessa passagem uma consequência a partir do que acabou de ser dito.

³⁸ Na expressão τί δὲ τόδε; (e então?), o pronome interrogativo τί assinala um marcador inicial, sugerindo a tomada de turno. A partícula δέ faz a ligação com a fala imediatamente anterior; E o pronome τόδε aponta para a continuação da fala.

claro que não). E Hipótrofo responde no *Da virtude*: Οὐκ ἤκουσα (Não ouvi)³⁹. O Sócrates do *Mênon* acrescenta: ἄρ' οὖν ταῦτα μὲν οἰόμεθα βούλεσθαι αὐτὸν τὸν αὐτοῦ υἱὸν παιδεῦσαι, ἦν δὲ αὐτὸς σοφίαν ἦν σοφός, οὐδὲν τῶν γειτόνων βελτίω ποιῆσαι, εἴπερ ἦν γε διδασκτὸν ἢ ἀρετή; (**Supomos então que essas coisas ele desejava ensinar ao próprio filho, e em relação à sabedoria pela qual ele era sábio, não quis fazê-lo melhor do que os vizinhos, se é que a virtude pode ser ensinada?**). E o Sócrates do *Da virtude* pergunta: " Ἀρ' οὖν ταῦτα μὲν οἰόμεθα βούλεσθαι αὐτὸν τὸν αὐτοῦ υἱὸν παιδεῦσαι, ἦν δὲ αὐτὸς σοφίαν ἦν σοφός, μηδὲν βελτίω αὐτὸν ποιῆσαι τῶν γειτόνων μηδενός, εἴπερ ἦν διδασκτὸν ἢ ἀρετή; (**Supomos então que essas coisas ele desejava ensinar ao próprio filho, e em relação à sabedoria pela qual ele era sábio, ele não quis fazê-lo melhor do que nenhum dos vizinhos, se é que a virtude pode ser ensinada?**). Ânito responde no *Mênon*: " Ἴσως μὰ Δι' οὐ (Provavelmente não, por Zeus!). E Hipótrofo, no *Da virtude*: Οὐκ οὖν εἰκός γε (Não é provável). Note-se, mais uma vez, a semelhança das respostas, com a expressão μὰ Δι' οὐ (não, por Zeus!) transmitindo vivacidade à resposta de Ânito. Ademais, o advérbio Ἴσως (Provavelmente) equivale, na prática, à expressão οὐκ οὖν εἰκός γε (Não é provável).

3) Aristides

3.a) *Mênon* (93e10-94a7)

Σωκράτης

οὗτος μὲν δὴ σοι τοιοῦτος διδάσκαλος ἀρετῆς, ὃν καὶ σὺ ὁμολογεῖς ἐν τοῖς ἄριστον τῶν προτέρων εἶναι· ἄλλον δὲ δὴ σκεψώμεθα, Ἀριστείδην τὸν Λυσιμάχου· ἢ τοῦτον οὐχ ὁμολογεῖς ἀγαθὸν γεγονέναι;

Sócrates

Este é, então, em teu entender, um mestre da virtude, e que tu concordas que, dos mais antigos, está entre os melhores. Examinemos outro então, Aristides, filho de Lisímaco. Ou não concordas ter sido este um homem bom?

³⁹ A resposta de Hipótrofo no *Da virtude* é ecoica: a forma verbal de perfeito, ἀκήκοα, é substituída pela forma de aoristo do mesmo verbo, ἤκουσα, modificada pela negação οὐκ.

Ἄνυτος
ἔγωγε, πάντως δήπου.

Ânito
Eu concordo plenamente.

Σωκράτης
Οὐκουν καὶ οὗτος τὸν υἱὸν αὐτοῦ Λυσίμαχον, ὅσα μὲν διδασκάλων εἶχετο, κάλλιστα Ἀθηναίων ἐπαίδευσε, ἄνδρα δὲ βελτίω δοκεῖ σοι ὅτουόν πεποικέναι; τούτῳ γὰρ που καὶ συγγέγονας καὶ ὄρας οἷοίς ἐστιν ...

Sócrates
E ele, ao próprio filho, Lisímaco, educou com o que de melhor tinha aprendido com os mestres atenienses, e te parece ter ele feito dele um homem melhor que qualquer outro? Pois com ele certamente conviveste e sabes quem é; ...

3.b) *Da virtude*

Σωκράτης (377d3-7)
Οὗτος μὲν δὴ σοι τοιοῦτος διδάσκαλος ἀρετῆς, ὃν ὑπέϊπες· ἄλλον δὲ δὴ σκεψώμεθα, Ἀριστείδην, ὃς ἔθρεψε μὲν τὸν Λυσίμαχον, ἐπαίδευσε δὲ κάλλιστα Ἀθηναίων ὅσα διδασκάλων εἶχετο, ἄνδρα δὲ οὐδενὸς βελτίω ἐποίησε· τούτον γὰρ καὶ ἐγὼ εἶδομεν καὶ συνεγενόμεθα.

Sócrates
Este é, então, em teu entender, um mestre da virtude, e que propuseste. Examinemos outro então, Aristides, que criou Lisímaco, e o educou com o que de melhor tinha aprendido com os mestres atenienses, e ele não o fez um homem melhor do que qualquer outro; de fato, tu e eu conhecemos esse homem e convivemos com ele.

Ἰπποτρόφος (377d8)
Ναί.

Hipótrofo
Sim.

No que diz respeito a Aristides, o autor do *Da virtude* parte do excerto correspondente no *Mênon* de Platão, no qual, após terem falado de Temístocles, Sócrates conclui: οὗτος μὲν δὴ σοι τοιοῦτος διδάσκαλος ἀρετῆς, ὃν καὶ σὺ ὁμολογεῖς ἐν τοῖς ἄριστον τῶν προτέρων εἶναι (**Este é, então, em teu entender, um mestre da virtude, e que tu concordas, que dos mais antigos, está entre os melhores**). No mesmo contexto do *Da virtude*, Sócrates diz: Οὗτος μὲν δὴ σοι τοιοῦτος διδάσκαλος ἀρετῆς, ὃν ὑπέειπες (**Este é, então, em teu entender, um mestre da virtude, e que propuseste**). Note-se o uso do mesmo excerto da fala de Sócrates no *Mênon* (em negrito), para introduzir a fala de Sócrates no *Da virtude*⁴⁰. Nos dois diálogos, logo em seguida, Sócrates passa a falar de Aristides: ἄλλον δὲ δὴ σκεψώμεθα, Ἄριστείδην (**Examinemos outro, então, Aristides**)⁴¹; porém, no *Mênon*, Sócrates acrescenta: τὸν Λυσιμάχου· ἢ τοῦτον οὐχ ὁμολογεῖς ἀγαθὸν γεγονέναι; (filho de Lisímaco. Ou não concordas ter sido este um homem bom?). Note-se que essa fala se encerra com um lugar relevante de transição, sugerindo a expectativa de uma confirmação. De fato, Ânito confirma: ἔγωγε, πάντως δήπου (Eu concordo plenamente). Então, Sócrates prossegue: Οὐκοῦν καὶ οὗτος τὸν ὑὸν αὐτοῦ Λυσιμάχου, ὅσα μὲν διδασκάλων εἶχετο, κάλλιστα Ἀθηναίων ἐπαίδευσε, ἄνδρα δὲ βελτίω δοκεῖ σοι ὅτουοῦν πεποικέναι; τούτῳ γὰρ που καὶ ὄρας οἷός ἐστιν...⁴² (E ele, ao próprio filho, Lisímaco, **educou com o que de melhor tinha aprendido com os mestres atenienses**, e te parece ter ele feito dele **um homem melhor** que qualquer outro? Pois com ele certamente conviveste e sabes quem é;...). No *Da virtude*, entretanto, logo após a exortação, Sócrates acrescenta: ὃς ἔθρεψε μὲν τὸν Λυσιμάχου, ἐπαίδευσε δὲ κάλλιστα Ἀθηναίων ὅσα διδασκάλων εἶχετο, ἄνδρα δὲ οὐδενὸς βελτίω ἐποίησε· τοῦτον γὰρ καὶ σὺ καὶ ἐγὼ εἶδομεν καὶ συνεγενόμεθα (que criou Lisímaco, e o **educou com o que de melhor tinha aprendido com os**

⁴⁰ Nessa passagem, o pronome οὗτος se refere a Temístocles, e o pronome τοιοῦτος correlaciona-se com o pronome relativo ὃν. A expressão μὲν δὴ, por sua vez, está relacionada com a expressão δὲ δὴ, acentuando-se o segundo elemento da correlação nos dois diálogos: “Este é, então (μὲν δὴ), em teu entender, um mestre de virtude (Temístocles), e que tu concordas, que dos mais antigos, está entre os melhores. Examinemos outro então (δὲ δὴ), Aristides, filho de Lisímaco...” (*Mênon*); “Este é, então (μὲν δὴ), em teu entender, um mestre da virtude (Temístocles), e que propuseste. Examinemos outro então (δὲ δὴ), Aristides...” (*Da virtude*).

⁴¹ Destaca-se nesse excerto a forma verbal σκεψώμεθα (examinemos). Trata-se de um subjuntivo de exortação, que realça o discorrer em conjunto característico dos diálogos platônicos.

⁴² Nesse excerto, a partícula οὐκοῦν assiná-la uma conclusão a partir da fala imediatamente anterior, sugerindo a interrogação direta, por ela introduzida, a expectativa de concordância; note-se que Sócrates invoca, logo depois, o testemunho do próprio Ânito para desconsiderar Aristides como um possível mestre de virtude. E passa a falar de Péricles.

mestres atenienses, e ele não o fez **um homem melhor** do que qualquer outro; de fato, tu e eu conhecemos esse homem e convivemos com ele). Em ambas as falas, Sócrates dá a entender ao interlocutor, que já está falando o suficiente a respeito de Aristides, para desconsiderá-lo como mestre da virtude; todavia, no *Mênon*, Sócrates, após ter lembrado a Ânito que este sabe muito bem quem é Aristides, mantendo o turno, passa a falar de Péricles; no *Da Virtude*, porém, Sócrates chama a atenção para o fato de que tanto ele quanto Hipótrofo conheceram Aristides e com ele conviveram, e acena com um lugar relevante de transição, com a expectativa de uma confirmação. Hipótrofo, com efeito, responde afirmativamente: Ναί (Sim).

4) Πέρι κλεις

4.a) *Mênon* (94a7-b8)

Σωκράτης

...εἰ δὲ βούλει, Περικλέα, οὕτως μεγαλοπρεπῶς σοφὸν ἄνδρα, οἴσθ' ὅτι δύο υἱεῖς ἔθρεψε, Πάραλον καὶ Ξάνθιππον;

Σόκρატες

E se queres outro, Πέρι κλεις, um homem assim magnificamente sábio, tu sabes que ele criou dois filhos, Πάραλον e Χάντιππο?

Ἄνιτος

ἔγωγε.

Ἄνιτος

Eu sei.

Σωκράτης

Τούτους μέντοι, ὡς οἴσθα καὶ σύ, ἵππείας μὲν ἐδίδαξεν οὐδενὸς χείρους Ἀθηναίων, καὶ μουσικὴν καὶ ἀγωνίαν καὶ τ' ἄλλα ἐπαίδευσεν ὅσα τέχνης ἔχεται οὐδενὸς χείρους· ἀγαθοὺς δὲ ἄρα ἄνδρας οὐκ ἐβούλετο ποιῆσαι, δωκῶ μὲν, ἐβούλετο, ἀλλὰ μὴ οὐκ ἦ διδακτόν. (...)

Sócrates

A esses dois, como também tu sabes, ele ensinou a serem cavaleiros não inferiores a nenhum dos atenienses. E educou com música, com jogos e com as outras coisas que tinham uma técnica, e os fez inferiores a ninguém. E ele não quis fazer deles homens bons? Parece-me, sim, que ele quis, mas talvez a virtude não possa ser ensinada. (...)

4.b) *Da virtude*

Σωκράτης (377d9-e5)

Οἶσθα οὖν ὅτι Περικλῆς αὐτὸν ἔθρεψεν ὑεῖς Πάραλον καὶ Ξάνθιππον, ὧν καὶ σύ μοι δοκεῖς τοῦ ἐτέρου ἐρασθῆναι. **Τούτους μέντοι, ὡς καὶ σὺ οἶσθα, ἰππέας μὲν ἐδίδαξεν οὐδενὸς χείρους Ἀθηναίων, καὶ μουσικὴν καὶ τὴν ἄλλην ἀγωνίαν καὶ τὰλλα ἐπαίδευσεν ὅσα τέχνη διδάσκονται, οὐδενὸς χείρους· ἀγαθοὺς δὲ ἄρα ἄνδρας οὐκ ἐβούλετο ποιῆσαι;**

Sócrates

Sabes então que Péricles também criou os filhos, Páralon e Xantipo, pelo qual, também tu me pareces ter sido amado. **A esses dois, como também tu sabes, ele ensinou a serem cavaleiros não inferiores a nenhum dos atenienses, e educou com música, com outros jogos e com as outras coisas que podem ser ensinadas com a técnica, e os fez inferiores a ninguém. E não quis fazer deles homens bons?**

Ἴπποτρόφος (377e6-7)

Ἄλλ' ἴσως ἂν ἐγένοντο, ὧς Σώκρατες, εἰ μὴ νέοι ὄντες ἐτελεύτησαν.

Hipótrofo

Mas provavelmente eles teriam sido homens bons, Sócrates, se não tivessem morrido jovens.

Σωκράτης (377e8-11)

Σὺ μὲν εἰκότως βοηθεῖς τοῖς παιδικαῖς, Περικλῆς δὲ ἐκείνους, εἶπερ διδακτὸν ἦν ἀρετὴ καὶ οἷός τ' ἦν ἀγαθοὺς ποιῆσαι, πολὺ πρότερον ἂν τὴν αὐτοῦ ἀρετὴν σοφοὺς ἐποίησεν ἢ μουσικὴν καὶ ἀγωνίαν. **Ἀλλὰ μὴ οὐκ ἦ διδακτὸν,** (...)

Sócrates

Tu com razão ajudas aos teus rapazes, e Péricles teria ajudado a eles, se a virtude pudesse ser ensinada e se ele fosse capaz de fazê-los bons, e muito antes os teria feito sábios em relação à sua virtude do que à música e aos jogos. **Mas talvez a virtude não possa ser ensinada, (...)**

Como foi observado acima, no *Mênon*, após mencionar Aristides e sua experiência educacional com o filho, Lisímaco, e desconsiderá-lo como mestre de virtude, invocando o testemunho do próprio interlocutor, Sócrates, sem passar o turno, começa a falar de Péricles: (...) εἰ δὲ βούλει, Περικλέα, οὕτως μεγαλοπρεπῶς σοφὸν ἄνδρα, οἶσθ' ὅτι δύο υἱεῖς ἔθρεψε, Πάραλον καὶ Ξάνθιππον; (E se queres outro, Péricles, um homem assim magnificamente sábio, tu sabes que ele criou dois filhos, Páralon e Xantipo?). Pelo desenvolvimento da argumentação, Sócrates aguarda a confirmação de Ânito. Efetivamente, este confirma: ἔγωγε (eu sei). Então Sócrates prossegue **Τούτους μέντοι, ὡς οἶσθα καὶ σύ, ἰππέας μὲν ἐδίδαξεν οὐδενὸς χείρους Ἀθηναίων, καὶ μουσικὴν καὶ ἀγωνίαν καὶ τ' ἄλλα ἐπαίδευσεν ὅσα τέχνης ἔχεται οὐδενὸς χείρους· ἀγαθοὺς δὲ ἄρα ἄνδρας οὐκ ἐβούλετο ποιῆσαι, δωκῶ μὲν, ἐβούλετο, ἀλλὰ μὴ οὐκ ἦ διδακτόν. (...)** (A esses dois, como também tu sabes, ele ensinou a serem cavaleiros não inferiores a nenhum dos atenienses. E educou com música, com jogos e com as outras coisas que tinham uma técnica, e os fez inferiores a ninguém. E ele não quis fazer deles homens bons? Parece-me sim, que ele quis, **mas talvez a virtude não possa ser ensinada.** (...)). Em seguida, acentuando a dificuldade da questão, Sócrates passa a falar de Tucídides. No *Da virtude*, Sócrates, após Hipótrofo endossar a sugestão de que Aristides, apesar de ter criado e educado muito bem o filho, Lisímaco, não conseguiu fazer dele um homem melhor, invoca o testemunho do interlocutor: Οἶσθα οὖν ὅτι Περικλῆς αὖ ἔθρεψεν υἱεῖς Πάραλον καὶ Ξάνθιππον, ὧν καὶ σύ μοι δοκεῖς τοῦ ἐτέρου ἐρασθῆναι. (Sabes então que Péricles também criou os filhos, Páralon e Xantipo, pelo qual, também tu me pareces ter sido amado.)⁴³. E Sócrates acrescenta logo em seguida: **Τούτους μέντοι, ὡς καὶ σύ οἶσθα, ἰππέας μὲν ἐδίδαξεν οὐδενὸς χείρους Ἀθηναίων, καὶ μουσικὴν καὶ τὴν ἄλλην**

⁴³ Nessa fala de Sócrates, a partícula οὖν assiná-la uma continuação a partir da resposta de Hipótrofo, que acabou de confirmar que conheceu e conviveu com Aristides. Note-se o uso dessa partícula imediatamente depois da recorrente forma verbal οἶσθα (sabes), reforçando, mais uma vez, o apelo ao testemunho de Hipótrofo, com base na sua própria experiência de vida .

ἀγωνίαν καὶ τᾶλλα ἐπαίδευσεν ὅσα τέχνη διδάσκονται, οὐδενὸς χείρους· ἀγαθοὺς δὲ ἄρα ἄνδρας οὐκ ἐβούλετο ποιῆσαι; (A esses dois, como também tu sabes, ele ensinou a serem cavaleiros não inferiores a nenhum dos atenienses, e educou com música, com outros jogos e com as outras coisas que podem ser ensinadas com a técnica, e os fez inferiores a ninguém. E não quis fazer deles homens bons?). Note-se a semelhança quase que completa com o excerto correspondente no *Mênon*. Só que, no *Mênon*, Sócrates continua falando, enquanto no *Da virtude*, ele passa o turno. Nesse sentido, a interrogação direta - ἀγαθοὺς δὲ ἄρα ἄνδρας οὐκ ἐβούλετο ποιῆσαι; (E não quis fazer deles homens bons?), é marcante na argumentação de Sócrates. No *Mênon*, Sócrates conta com a anuência de Ânito, pois ele próprio reforça o argumento, acrescentando em seguida: δωκῶ μὲν, ἐβούλετο, ἀλλὰ μὴ οὐκ ἦ διδακτόν. (...) (parece-me sim, que ele quis, mas talvez a virtude não possa ser ensinada (...)). E segue falando. No *Da virtude*, essa mesma interrogação direta sugere um lugar relevante de transição, com a expectativa de confirmação⁴⁴. Hipótrofo realmente confirma, mas propõe uma justificativa: Ἄλλ' ἴσως ἂν ἐγένοντο, ὧ Σώκρατες, εἰ μὴ νέοι ὄντες ἐτελεύτησαν. (Mas provavelmente eles teriam sido homens bons, Sócrates, se não tivessem morrido jovens.). Então, Sócrates refere-se com ironia à experiência do interlocutor, concluindo e reforçando, ao seu modo, a argumentação sobre Péricles: Σὺ μὲν εἰκότως βοηθεῖς τοῖς παιδικοῖς, Περικλῆς δὲ ἐκείνους, εἴπερ διδακτόν ἦν ἀρετὴ καὶ οἷός τ' ἦν ἀγαθοὺς ποιῆσαι, πολὺ πρότερον ἂν τὴν αὐτοῦ ἀρετὴν σοφοὺς ἐποίησεν ἢ μουσικὴν καὶ ἀγωνίαν. Ἄλλὰ μὴ οὐκ ἦ διδακτόν, (...) (Tu com razão ajudas aos teus rapazes, e Péricles teria ajudado a eles, se a virtude pudesse ser ensinada e se ele fosse capaz de fazê-los bons, e muito antes os teria feito sábios em relação à sua virtude do que à música e aos jogos. Mas talvez a virtude não possa ser ensinada, (...)).

5) Tucídides

5.a) *Mênon* (94b8-e3)

Σωκράτης
 (...) ἵνα δὲ μὴ ὀλίγους οἶη καὶ τοὺς φαυλοτάτους

⁴⁴ Nessa interrogação direta, a partícula ἄρα marca a continuação do argumento, sugerindo o falante que espera a confirmação do interlocutor.

Ἰ Αθηναίων ἀδυνάτους γεγονέναι τοῦτο τὸ πρᾶγμα, ἐνθυμήθητι ὅτι Θουκυδίδης αὐτὸν δύο υἱεῖς ἔθρεψεν. Μελήσιαν καὶ Στέφανον, καὶ τούτους ἐπαίδευσεν τὰ τε ἄλλα εὖ καὶ ἐπάλαισαν κάλλιστα Ἀθηναίων—τὸν μὲν γὰρ Ξανθία ἔδωκε, τὸν δὲ Εὐδώρω· οὗτοι δὲ πού ἐδόκουν τῶν τότε κάλλιστα παλαίειν—ἢ οὐ μέμνησαι;

Sócrates

(...) e para que não fiques pensando que apenas uns poucos e os mais insignificantes dos atenienses não podem realizar essa tarefa, considera que Tucídides também criou dois filhos, Melésias e Estéfano, e a eles educou bem em relação às outras coisas, e eles lutavam melhor que todos os outros atenienses. Um, o pai considerou conveniente confiá-lo a Xântias; o outro, a Eudoro; e os dois, certamente, pareciam lutar melhor que os de então; ou não te lembras?

Ἰ Ἄνυτος
ἔγωγε, ἀκουῆ.

Ἄνιτο

Eu me lembro sim, de oitiva.

Σωκράτης

Οὐκοῦν δῆλον ὅτι οὗτος οὐκ ἂν ποτε οἱ μὲν ἔδειδαπανώμενον διδάσκειν, τὰῦτα μὲν ἐδίδαξε τοὺς παῖδας τοὺς ἑαυτοῦ, οἱ δ' οὐδὲν ἔδει ἀναλώσαντα ἀγαθοὺς ἀνδρας ποιῆσαι, τοῦτο δὲ οὐκ ἂν ἐδίδαξεν, εἰ διδακτὸν ἦν; Ἀλλὰ γὰρ ὁ Θουκυδίδης φαῦλος ἦν, καὶ οὐχὶ ἦσαν αὐτῷ πλείστοι φίλοι Ἀθηναίων καὶ τῶν συμμάχων. Καὶ οἰκίας ἦν μεγάλης καὶ ἐδύνατο μέγα ἐν τῇ πόλει καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις Ἑλλησιν, ὥστ' εἶπερ ἦν τοῦτο διδακτὸν, ἐξηῦρεν ἂν ὅστις αὐτοῦ ἔμελλε τοὺς υἱεῖς ἀγαθοὺς ποιήσειν ἢ τῶν ἐπιχωρίων ἢ τῶν ξένων, εἰ αὐτὸς μὴ ἐσχόλαζε διὰ τὴν τῆς πόλεως ἐπιμέλιαν. Ἀλλὰ γάρ, ὦ ἑταῖρε Ἰ Ἄνυτε, μὴ οὐκ ἦ διδακτὸν ἡ ἀρετή.

Sócrates

E não é evidente, que ele, quando precisou pagar para ensinar, ele ensinou essas coisas aos próprios filhos, e nada precisando pagar para fazer deles homens bons, ele não teria lhes ensinado, se isso pudesse ser ensinado? Mas Tucídides talvez fosse insignificante e não tivesse muitos amigos entre os atenienses e entre os aliados. Mas o fato é que ele era de uma grande casa, e essa podia ser considerada uma grande coisa, em nossa cidade e em outras cidades gregas, de modo que se isso pudesse ser ensinado, ele encontraria alguém que pudesse fazer seus filhos bons, ou entre os cidadãos ou entre

os estrangeiros, se ele não tivesse tempo para fazê-lo, por causa do cuidado com a cidade; mas, de fato, companheiro Ânito, a virtude talvez não possa ser ensinada.

Ἄνιτος

ὦ Σώκρατες, ῥαδίως μοι δοκεῖς κακῶς λέγειν ἀνθρώπους. (...)

Ânito

Sócrates, tu me pareces leviano, falando assim mal dos homens...

5.b) *Da virtude*

Σωκράτης (378a1-8)

(...) ἐπεὶ **Θουκιδίδης αὖ δύο υἱεῖς ἔθρεψε, Μελησίαν καὶ Στέφανον**, ὑπὲρ ὧν σὺ οὐκ ἂν ἔχοις εἰπεῖν ἄπερ ὑπὲρ τῶν Περικλέους υἱῶν· τούτων γὰρ δὴ καὶ σὺ οἶσθα τόν γ' ἕτερον μέχρι γήρωσ βιοῦντα, τὸν δ' ἕτερον πόρρω πάνυ. Καὶ μὴν καὶ τούτῳ ὁ πατήρ ἐπαίδευσε τὰ τε ἄλλα εὖ καὶ ἐπάλαισαν κάλλιστα Ἀθηναίων· τὸν μὲν γὰρ Ξανθία ἔδωκε, τὸν δὲ Εὐδώρω, οὗτοι δέ που ἐδόκουν κάλλιστα τῶν τότε παλαίειν.

Sócrates

(...) pois **Tucídides também criou dois filhos, Melésias e Estéfano**, dos quais tu não poderias dizer a mesma coisa que acabaste de dizer dos filhos de Péricles. Tu mesmo sabes que um deles chegou a ficar velho, e que o outro viveu bem mais ainda. E o pai **educou bem os dois em relação às outras coisas, e eles lutavam melhor que todos os outros atenienses. Um, ele considerou conveniente confiar a Xantias; o outro, a Eudoro. E os dois, certamente, pareciam lutar melhor do que os de então.**

Ἱπποτρόφος (378a9)

Ναί.

Hipótrofo

Sim.

Σωκράτης (378b1-4)

Οὐκοῦν δῆλον ὅτι οὗτος οὐκ ἂν ποτε οἱ μὲν ἔδει δαπανώμενον διδάσκειν, ταῦτα μὲν ἐδίδαξε τοὺς παῖδας τοὺς ἑαυτοῦ, οἱ δ' οὐδὲν ἔδει ἀναλώσαντα ἀγαθοὺς ἀνδρας ποιῆσαι, τοῦτο δὲ οὐκ ἂν ἐδίδαξεν, εἰ διδακτὸν ἦν;

Sócrates

E não é evidente que ele, quando precisou pagar para ensinar, ele ensinou essas coisas aos próprios filhos, e nada precisando pagar para fazer deles homens bons, ele não teria lhes ensinado, se isso pudesse ser ensinado?

Ἰπποτρόφος (378b5)
Εἰκός γε.

Hipótrofo
Com certeza.

Σωκράτης (378b6-c4)

Ἄλλὰ γὰρ ὁ Θουκυδίδης φαῦλος ἦν, καὶ οὐχὶ ἦσαν αὐτῷ πλείστοι φίλοι Ἀθηναίων καὶ τῶν συμμάχων. Καὶ οἰκίας ἦν μεγάλης καὶ ἐδύνατο μέγα ἐν τῇ πόλει καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις Ἑλλησιν, ὥστ' εἴπερ ἦν τοῦτο διδασκόν, ἐξηῦρεν ἂν ὅστις αὐτοῦ ἐμελλε τοὺς ὑεῖς ἀγαθοὺς ποιήσειν ἢ τῶν ἐπιχωρίων ἢ τῶν ξένων, εἰ αὐτὸς μὴ ἐσχόλαζε διὰ τὴν τῆς πόλεως ἐπιμέλιαν. Ἄλλὰ γάρ, ὡς ἑταίρε, μὴ οὐκ ἦ διδασκόν ἢ ἀρετῇ.

Sócrates

Mas talvez Tucídides fosse insignificante e não tivesse muitos amigos entre os atenienses e entre os aliados. Mas o fato é que ele era de uma grande casa, e essa podia ser considerada uma grande coisa, na nossa cidade e em outras cidades gregas, de modo que, se isso pudesse ser ensinado, ele encontraria alguém que pudesse fazer seus filhos bons, ou entre os cidadãos ou entre os estrangeiros, se ele não tivesse tempo para fazê-lo, por causa do cuidado com a cidade; mas, de fato, companheiro, talvez a virtude não possa ser ensinada.

Ἰπποτρόφος (378c5)
Οὐκ, ἴσως.

Hipótrofo
Provavelmente não.

No *Ménon*, depois de expressar a sua dúvida a respeito de se a virtude pode ser ensinada, Sócrates acrescenta, enfatizando a dificuldade da questão e solicitando a atenção de Ânito para o exemplo de Tucídides: (...) ἐπεὶ **Θουκυδίδης αὐτῷ δύο ὑεῖς ἔθρεψε, Μελησίαν καὶ Στέφανον**, ὑπὲρ ὧν σὺ οὐκ ἂν ἔχοις εἰπεῖν ἄπερ ὑπὲρ τῶν

Περικλέους ὑῶν· τούτων γὰρ δὴ καὶ σὺ οἶσθα τόν γ' ἕτερον μέχρι γήρωσ βιοῦντα, τὸν δ' ἕτερον πόρρω πάνυ. Καὶ μὴν καὶ τούτῳ ὁ πατήρ ἐπαίδευσε τὰ τε ἄλλα εὖ καὶ ἐπάλαισαν κάλλιστα Ἀθηναίων· τὸν μὲν γὰρ Ξανθία ἔδωκε, τὸν δὲ Εὐδώρω, οὗτοι δὲ που ἐδόκουν κάλλιστα τῶν τότε παλαίειν. ((...)) pois Tucídides também criou dois filhos, Melésias e Estéfano, dos quais tu não poderias dizer a mesma coisa que acabaste de dizer dos filhos de Péricles. Tu mesmo sabes que um deles chegou a ficar velho, e que o outro viveu bem mais ainda. E o pai **educou bem os dois em relação às outras coisas, e eles lutavam melhor que todos os outros atenienses. Um, ele considerou conveniente confiar a Xântias; o outro, a Eudoro. E os dois, certamente, pareciam lutar melhor do que os de então.**) Em seguida, encerra a fala com uma pergunta: ἢ οὐ μέμνησαι; (ou não te lembras?). Essa expressão equivale ao segundo membro de uma interrogação direta disjuntiva, e sugere um lugar relevante de transição, com a expectativa de uma confirmação. E, de fato, Ânito confirma: ἔγωγε, ἀκούη (Eu me lembro sim, de oitiva).⁴⁵

No *Da virtude*, por sua vez, Sócrates, depois de reforçar o argumento sobre Péricles, manifestando a sua dúvida sobre a própria possibilidade de se ensinar a virtude, passa a falar de Tucídides: (...) ἐπεὶ **Θουκιδίδης αὐτὸ δύο υἱεῖς ἔθρεψε, Μελησίαν καὶ Στέφανον**, ((...)) Pois Tucídides também criou os filhos (Melésias e Estéfano)), e torna a reforçar o argumento, contrapondo a longevidade destes à vida breve dos filhos de Péricles: ὑπὲρ ὧν σὺ οὐκ ἂν ἔχοις εἰπεῖν ἄπερ ὑπὲρ τῶν Περικλέους ὑῶν· τούτων γὰρ δὴ καὶ σὺ οἶσθα τόν γ' ἕτερον μέχρι γήρωσ βιοῦντα, τὸν δ' ἕτερον πόρρω πάνυ. Καὶ μὴν καὶ τούτῳ ὁ πατήρ ἐπαίδευσε τὰ τε ἄλλα εὖ καὶ ἐπάλαισαν κάλλιστα Ἀθηναίων· τὸν μὲν γὰρ Ξανθία ἔδωκε, τὸν δὲ Εὐδώρω, οὗτοι δὲ που ἐδόκουν κάλλιστα τῶν τότε παλαίειν. (Pois tu também sabes que um deles chegou a ficar velho, e que o outro viveu bem mais ainda). E Sócrates conclui, esperando a confirmação: Καὶ μὴν καὶ τούτῳ ὁ πατήρ ἐπαίδευσε τὰ τε ἄλλα εὖ καὶ ἐπάλαισαν κάλλιστα Ἀθηναίων· τὸν μὲν γὰρ Ξανθία ἔδωκε, τὸν δὲ Εὐδώρω, οὗτοι δὲ που ἐδόκουν κάλλιστα τῶν τότε παλαίειν. (E o pai educou bem os dois em relação às outras coisas, e eles lutavam melhor que todos os outros atenienses. Um, ele considerou conveniente confiar a Xântias; o outro, a Eudoro; e os dois, certamente, pareciam lutar melhor do que os

⁴⁵ Note-se o uso da forma verbal μέμνησαι (lembras), na pergunta de Sócrates, e do substantivo ἀκούη (de oitiva), na resposta de Ânito.

lutadores de então). De fato, Hipótrofo confirma a observação de Sócrates: **Ναί (Sim).**

No *Ménon*, depois de Ânito dar seu assentimento às observações de Sócrates a respeito de Tucídides e seus filhos, Sócrates acrescenta, logo em seguida: **Οὐκοῦν δῆλον ὅτι οὗτος οὐκ ἄν ποτε οἱ μὲν ἔδει δαπανώμενον διδάσκειν, ταῦτα μὲν ἐδίδαξε τοὺς παῖδας τοὺς ἑαυτοῦ, οἱ δ' οὐδὲν ἔδει ἀναλώσαντα ἀγαθοὺς ἄνδρας ποιῆσαι, τοῦτο δὲ οὐκ ἄν ἐδίδαξεν, εἰ διδακτὸν ἦν; Ἄλλὰ γὰρ ὁ Θεουκιδίδης φαῦλος ἦν, καὶ οὐχὶ ἦσαν αὐτῷ πλείστοι φίλοι Ἀθηναίων καὶ τῶν συμμάχων. Καὶ οἰκίας ἦν μεγάλης καὶ ἐδύνατο μέγα ἐν τῇ πόλει καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις Ἑλλησιν, ὥστ' εἴπερ ἦν τοῦτο διδακτὸν, ἐξηῦρεν ἄν ὅστις αὐτοῦ ἔμελλε τοὺς υἱεῖς ἀγαθοὺς ποιῆσειν ἢ τῶν ἐπιχωρίων ἢ τῶν ξένων, εἰ αὐτὸς μὴ ἐσχόλαζε διὰ τὴν τῆς πόλεως ἐπιμέλιαν.** Ἄλλὰ γάρ, ὦ ἑταῖρε Ἄνυτε, μὴ οὐκ ἦ διδακτὸν ἡ ἀρετή. (E não é evidente⁴⁶ que ele, quando precisou pagar para ensinar, ele ensinou essas coisas aos próprios filhos, e nada precisando pagar para fazer deles homens bons, ele teria lhes ensinado, se isso pudesse ser ensinado? Mas talvez⁴⁷ Tucídides fosse insignificante, e não tivesse muitos amigos entre os atenienses e entre os aliados. Mas o fato é que ele era de uma grande casa, e essa podia ser considerada uma grande coisa, em nossa cidade e em outras cidades gregas, de sorte que se isso pudesse ser ensinado, ele encontraria alguém que pudesse fazer seus filhos bons, ou entre os cidadãos ou entre os estrangeiros, se ele não tivesse tempo para fazê-lo, por causa do cuidado com a cidade; mas, de fato,⁴⁸ **companheiro Ânito, a virtude talvez não possa ser ensinada.**) Ânito responde com insatisfação aos comentários de Sócrates: Ὁ Σώκρατης, ῥαδίως μοι δοκεῖς κακῶς λέγειν ἀνθρώπους. (...) (Sócrates, tu me pareces leviano, falando mal assim dos homens...).

No *Da virtude*, depois do “sim” de Hipótrofo, Sócrates pergunta: **Οὐκοῦν δῆλον ὅτι οὗτος οὐκ ἄν ποτε οἱ μὲν ἔδει δαπανώμενον διδάσκειν, ταῦτα μὲν ἐδίδαξε τοὺς παῖδας τοὺς ἑαυτοῦ, οἱ δ' οὐδὲν ἔδει ἀναλώσαντα ἀγαθοὺς**

⁴⁶ A partícula οὐκοῦν assinala uma conclusão tirada a partir da resposta imediatamente anterior de Ânito, que acabou de concordar com Sócrates.

⁴⁷ A combinação ἀλλὰ γάρ introduz uma justificativa hipotética para a suposição de que Tucídides não pôde transmitir a virtude para os próprios filhos.

⁴⁸ A combinação ἀλλὰ γάρ reaparece, introduzindo agora uma justificativa hipotética – “a virtude talvez não possa ser ensinada”, para o fato de homens tão bons e ilustres, os quais não pouparam esforços para passar os mais valiosos ensinamentos para os filhos, não terem conseguido lhes transmitir a virtude.

ἀνδρας ποιῆσαι, τοῦτο δὲ οὐκ ἂν ἐδίδαξεν, εἰ διδακτὸν ἦν; (E não é evidente⁴⁹ que ele, quando precisou pagar para ensinar, ele ensinou essas coisas aos próprios filhos, e nada precisando pagar para fazer deles homens bons, ele teria lhes ensinado, se isso pudesse ser ensinado?) Hipótrofo concorda: Εἰκός γε (Com certeza). Então, Sócrates prossegue: Ἄλλὰ γὰρ ὁ Θουκυδίδης φαῦλος ἦν, καὶ οὐχὶ ἦσαν αὐτῷ πλείστοι φίλοι Ἀθηναίων καὶ τῶν συμμάχων. Καὶ οἰκίας ἦν μεγάλης καὶ ἐδύνατο μέγα ἐν τῇ πόλει καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις Ἑλλησιν, ὥστ' εἶπερ, ἦν τοῦτο διδακτὸν, ἐξηῦρεν ἂν ὅστις αὐτοῦ ἔμελλε τοὺς υἱεὶς ἀγαθοὺς ποιήσειν ἢ τῶν ἐπιχωρίων ἢ τῶν ξένων, εἰ αὐτὸς μὴ ἐσχόλαζε διὰ τὴν τῆς πόλεως ἐπιμέλιαν. Ἄλλὰ γάρ, ὦ ἑταίρε, μὴ οὐκ ἦ διδακτὸν ἡ ἀρετή. (Mas talvez⁵⁰ Tucídides fosse insignificante, e não tivesse muitos amigos entre os atenienses e entre os aliados. Mas o fato é que ele era de uma grande casa, e essa podia ser considerada uma grande coisa em nossa cidade e em outras cidades gregas, de modo que se isso pudesse ser ensinado, ele encontraria alguém que pudesse fazer seus filhos bons, ou entre os cidadãos ou entre os estrangeiros, se ele não tivesse tempo para fazê-lo, por causa do cuidado com a cidade; mas, de fato,⁵¹ companheiro, a virtude talvez não possa ser ensinada.). Hipótrofo responde: Οὐκ, ἴσως. (Provavelmente não).

Note-se que, no *Da virtude*, as duas falas de Sócrates, apenas excluindo o vocativo Ἄνυτε, no fim da segunda fala, correspondem à fala da mesma personagem no excerto correspondente do *Mênon* de Platão. Neste segundo diálogo, a fala de Sócrates encerra a sua conversa com Ânito, que responde com irritação, chegando a ameaçá-lo. No *Da virtude*, no entanto, as duas falas se inserem no exame em conjunto com Hipótrofo, ocasionando duas respostas pontuais deste último, antes de passarem os interlocutores a examinar se os homens nascem bons por natureza. Assim sendo, nessa mesma passagem, onde o texto do *Mênon* sugere dois turnos conversacionais (a fala de Sócrates e a de Ânito), o texto do *Da virtude* sugere quatro (as duas falas de Sócrates e as duas respostas pontuais de Hipótrofo).

⁴⁹ A partícula assinala igualmente uma conclusão tirada a partir da resposta imediatamente anterior de Hipótrofo, que acabou de aceitar a sugestão de Sócrates.

⁵⁰ A combinação ἄλλὰ γάρ introduz a mesma justificativa hipotética para a suposição de que Tucídides não pôde ensinar a virtude aos próprios filhos.

⁵¹ A combinação ἄλλὰ γάρ reaparece, introduzindo, mais uma vez, a hipótese de que talvez a virtude não possa ser ensinada, para justificar o fracasso dos homens bons e ilustres, que não conseguiram transmitir a virtude aos próprios filhos.

6) Outros excertos

As seguintes passagens foram agrupadas, chamando-se a atenção para os inegáveis excertos em comum. Notem-se as referências à educação dos jovens na acrópole, ao reconhecimento, pelas mulheres e lacedemônios, dos homens divinos, ao fato de que, tanto estes quanto os adivinhos e os pronunciadores de oráculos, assim como os poetas, dizem coisas boas que efetivamente acontecem, sem disporem de uma ciência sobre o que dizem.

6.a) *Ménon* (89b1-89b8; 99b10-100c2)

(89b1-89b8)

Σωκράτης

Καὶ γὰρ ἄν που καὶ τόδ' ἦν· εἰ φύσει οἱ ἀγαθοὶ ἐγίγνοντο, ἦσαν που ἄν ἡμῖν οἱ ἐγίγνωσκον τῶν νέων τοὺς ἀγαθοὺς τὰς φύσεις, οὓς ἡμεῖς ἄν παραλαβόντες ἐκείνων ἀποφηνάντων ἐφυλάττομεν ἄν ἐν ἀκροπόλει, κατασημηνάμενοι πολὺ μᾶλλον ἢ τὸ χρυσίον, ἵνα μηδεὶς αὐτοὺς διέφθειρεν, ἀλλ' ἐπειδὴ ἀφίκοντο εἰς τὴν ἡλικίαν, χρήσιμοι γίγνοιτο ταῖς πόλεσι.

Sócrates

E, de fato, certamente seria assim: se, por natureza, os homens fossem bons, os homens bons seriam, para nós, os que reconheceriam as naturezas dos bons jovens, **os quais, nós, acolheríamos**, depois de eles serem reconhecidos pelos bons, e os **guardaríamos na acrópole**, considerando-os muito mais valiosos do que o ouro, para que ninguém os corrompesse, mas **quando chegassem à idade apropriada**, pudessem se tornar proveitosos para as cidades.

(99b10-100c2)

Σωκράτης

Ουκοῦν εἰ μὴ ἐπιστήμη, εὐδοξία δὴ τὸ λοιπὸν γίγνεται· ἢ οἱ πολιτικοὶ ἄνδρες χρώμενοι τὰς πόλεις ὀρθοῦσιν, οὐδὲν διαφερόντως ἔχοντες πρὸς τὸ φρονεῖν ἢ οἱ χρησιμωδοὶ τε

καὶ οἱ θεομάντεις· καὶ γὰρ οὗτοι ἐνθουσιῶντες λέγουσιν μὲν ἀληθῆ καὶ πολλά, ἴσασι δὲ οὐδὲν ὧν λέγουσιν.

Sócrates

Portanto, se não é pela ciência, então resta a alternativa de que seja por uma feliz opinião; valendo-se dela, os políticos corrigem as cidades, em nada sendo diferentes, quanto ao entendimento, dos pronunciadores de oráculos e dos adivinhos; pois estes, inspirados pelo deus, dizem a verdade e muitas outras coisas, porém nada sabem do que estão dizendo.

Μένων

Κινδυνεύει οὕτως ἔχειν.

Mênon

É possível que seja assim.

Σωκράτης

Οὐκοῦν, ὦ Μένων, ἄξιον τούτους θείους καλεῖν τοὺς ἄνδρας, οἵτινες νοῦν μὴ ἔχοντες πολλὰ καὶ μεγάλα κατορθοῦσιν καὶ ὧν πράττουσι καὶ λέγουσι;

Sócrates

Então, Mênon, é justo chamar esses homens de divinos, os quais, não tendo conhecimento, muitas e grandes coisas realizam com êxito, dentre as que fazem e dizem.

Μένων

Πάνυ γε.

Mênon

Sem dúvida.

Σωκράτης

Ὅρθως ἄρ' ἂν καλοῖμεν θείους τε οὓς νυνδὴ ἐλέγομεν χρησμῶδους καὶ μάντεις καὶ τοὺς ποιητικούς ἅπαντας· καὶ τοὺς πολιτικούς οὐχ ἥκιστα τούτων φαίμεν ἂν θείους τε εἶναι καὶ ἐνθουσιάζειν, ἐπίπνους ὄντας καὶ κατεχομένους ἐκ τοῦ θεοῦ, ὅταν καθορθῶσι λέγοντες πολλὰ καὶ μεγάλα πράγματα, μηδὲν εἰδότες ὧν λέγουσιν.

Sócrates

Então, corretamente chamaríamos de divinos aqueles que acabamos de mencionar, ou seja, os pronunciadores de oráculos, os adivinhos e todos os poetas; e os políticos, não menos do que

estes, diríamos que são divinos e têm o deus dentro de si, sendo inspirados e possuídos pelo deus, quando realizam com êxito muitas e grandes coisas, nada sabendo do que estão dizendo.

Μένων
Πάνυ γε.

Mênon
Sem dúvida.

Σωκράτης
Καὶ αἶ γε γυναῖκες δήπου, ὦ Μένων, τοὺς ἀγαθοὺς ἄνδρας θεῖους καλοῦσι· καὶ οἱ Λάκωνες ὅταν τινὰ ἐγκωμιάζωσιν ἀγαθὸν ἄνδρα, “θεῖος ἀνὴρ,” φασίν, “οὗτος.”

Sócrates
E **as mulheres**, elas, certamente, Mênon, chamam divinos os homens bons. E os lacedemônios, **quando** louvam **alguém** como um homem bom, dizem: “este é um homem divino”.

Μένων
Καὶ φαίνονταί γε, ὦ Σώκρατες, ὀρθῶς λέγειν. καίτοι ἴσως Ἄνυτος ὁδε σοὶ ἀχθεταὶ λέγοντι.

Mênon
E parecem, Sócrates, falar corretamente, embora talvez o Ânito aqui se incomode com o que estás dizendo.

Σωκράτης
Οὐδὲν μέλει ἔμοιγε. τούτῳ μὲν, ὦ Μένων, καὶ αὐθις διαλεξόμεθα· εἰ δὲ νῦν ἡμεῖς ἐν παντὶ τῷ λόγῳ τούτῳ καλῶς ἐζητήσαμεν τε καὶ ἐλέγομεν, **ἀρετὴ** ἂν εἴη οὔτε φύσει οὔτε διδακτόν, **ἀλλὰ θεῖα μοίρα** παραγινομένη ἄνευ νοῦ οἷς ἂν παραγίγηται, εἰ μὴ τις εἴη τοιοῦτος τῶν πολιτικῶν ἀνδρῶν οἷος καὶ ἄλλον ποιῆσαι πολιτικόν. εἰ δὲ εἴη, σχεδὸν ἂν τι οὗτος λέγοιτο τοιοῦτος ἐν τοῖς ζῶσιν οἷον ἔφη Ὀμηρὸς ἐν τοῖς τεθνεῶσιν τὸν Τειρεσίαν εἶναι, λέγων περὶ αὐτοῦ, ὅτι οἷος πέπνυται τῶν ἐν Αἴδου, τοὶ δὲ σκιαὶ αἴσσουσι. ταῦτόν ἂν καὶ ἐνθάδε ὁ τοιοῦτος ὥσπερ παρὰ σκιάς ἀληθὲς ἂν πρᾶγμα εἴη πρὸς ἀρετὴν.

Sócrates
Não me importa. Com ele, Mênon, nós conversaremos de novo. Se, porém, agora, com todo esse discurso, nós investigamos e

falamos de forma conveniente, a virtude não seria adquirida nem **por natureza nem pelo ensino**, mas, **por um favor divino**, ela estaria presente, sem conhecimento, naqueles em que estaria presente, a não ser que houvesse alguém, dentre os políticos, que pudesse fazer de outro homem um político; se houvesse, poderia ser dito que este é, entre os viventes, como disse Homero ser Tirésias entre os mortos, ao dizer que este é como um sábio entre os que estão no Hades, os quais não passam de sombras; do mesmo modo, também aqui, tal homem seria como algo verdadeiro junto a sombras, em relação à virtude.

Μένων

Κάλλιστα δοκεῖς μοι λέγειν, ὦ Σώκρατες.

Mênon

Tu me pareces estar falando adequadamente.

Σωκράτης

Ἐκ μὲν τοίνυν τούτου τοῦ λογισμοῦ, ὦ Μένων, **θεία μοίρα** ἡμῖν φαίνεται παραγιγνομένη ἢ **ἀρετὴ** οἷς ἂν **παραγίγνεται**. τὸ δὲ σαφές περὶ αὐτοῦ εἰσόμεθα τότε, ὅταν πρὶν ᾧτινι τρόπῳ τοῖς ἀνθρώποις παραγίγνεται ἀρετὴ, πρότερον ἐπιχειρήσωμεν αὐτὸ καθ' αὐτὸ ζητεῖν τί ποτ' ἔστιν ἀρετὴ. νῦν δ' ἐμοὶ μὲν ὥρα ποιῆναι, σὺ δὲ ταῦτα ταῦτ' ἄπερ αὐτὸς πέπεισαι πείθε καὶ τὸν ξένον τόνδε Ἄνυτον, ἵνα πράοτερος ᾦ· ὡς ἐὰν πείσης τούτον, ἔστιν ὅτι καὶ Ἀθηναίους ὀνήσεις.

Sócrates

Então, de acordo com esse raciocínio, Mênon, é por um favor divino que, para nós, parece advir a virtude àqueles a quem ela advém; mas o que é certo sobre isso, saberemos quando, antes de procurarmos saber de que modo a virtude advém aos homens, primeiro pesquisarmos o que é a virtude em si e por si mesma. Agora, porém, é hora de eu me ir; mas tu, dessas mesmas coisas de que estás convencido, tenta convencer também o teu anfitrião, este Ânito, para que ele fique mais calmo; se o convenceres, terás sido útil aos atenienses.

Σωκράτης

Καὶ μὲν δὴ πλείστου ἂν ἡ ἀξία καὶ ἔχοντες αὐτήν· οὗτοι γὰρ ἂν ἡμῖν ἀπέφαινον τῶν νέων τοὺς μέλλοντας ἀγαθοὺς ἔσεσθαι ἔτι παῖδας ὄντας, **οὓς ἂν ἡμεῖς παραλαβόντες ἐφυλάττομεν ἐν ἀκροπόλει** δημοσίᾳ, ὥστε τὸ ἀργύριον, καὶ μᾶλλον τι, ἵνα μὴ τι φλαῦρον ἡμῖν πάθοιεν μῆτε ἐν μάχῃ μῆτε ἐν ἄλλῳ μηδενὶ κινδύνῳ, ἀλλ' ἀπέκειντο τῇ πόλει σωτήρες τε καὶ εὐεργέται, **ἐπειδὴ γε εἰς τὴν ἡλικίαν ἀφίκοντο.** Ἀλλὰ γὰρ κινδυνεύει οὔτε μαθήσει ἢ ἀρετὴ τοῖς ἀνθρώποις παραγίγνεσθαι.

Sócrates

Certamente ela seria digna de maior consideração, assim como os que a possuem. De fato eles mostrariam para nós, dentre os jovens, os que estão destinados a serem bons, sendo eles ainda criança, **os quais nós cuidaríamos**, acolhendo-os nas questões públicas da **acrópole**, como o uso do dinheiro e outras coisas mais, para que não se sentissem inferiores a nós em relação a alguma coisa, nem no combate nem em nenhum outro perigo, mas ficassem guardados como libertadores e benfeitores para a cidade, **quando chegassem à idade apropriada**. Mas de fato, a virtude não corre o risco de existir entre os homens nem por natureza nem por aprendizado.

Ἴπποτρόφος

Πῶς οὖν ἂν, ὦ Σώκρατες, σοι δοκοῦσι γίγνεσθαι, εἰ μῆτε φύσει μῆτε μαθήσει γίνονται; τίν' ἄλλον τρόπον γίγνοιντ' ἂν οἱ ἀγαθοί;

Hipótrofo

Como então, Sócrates, te parece que os bons apareceram, se não surgiram nem por natureza nem por aprendizado? Será que os bons não poderiam existir de alguma outra maneira?

Σωκράτης

Οἶμαι μὲν οὐκ ἂν ῥαδίως αὐτὸ δηλωθῆναι, τοπάζω μέντοι θεῖόν τι μάλιστα εἶναι τὸ κτῆμα καὶ γίγνεσθαι τοὺς ἀγαθοὺς ὥσπερ οἱ θεῖοι τῶν μάντεων καὶ οἱ χρησμολόγοι. Οὗτοι γὰρ οὔτε φύσει τοιοῦτοι γίνονται οὔτε τέχνη, ἀλλ' ἐπιπνοία ἐκ τῶν θεῶν γιγνόμενοι τοιοῦτοί εἰσιν. Οὕτω δὲ καὶ οἱ ἄνδρες οἱ ἀγαθοὶ λέγουσι ταῖς πόλεσιν ἐκάστοτε τὰ ἀποβησόμενα καὶ τὰ μέλλοντα ἔσεσθαι ἐκ θεοῦ ἐπιπνοίας πολὺ μᾶλλον καὶ ἐναργέστερον ἢ οἱ χρησμωδοί. Λέγουσι δὲ που καὶ **αἱ γυναῖκες** ὅτι Θεῖος ἀνὴρ οὗτός ἐστι· καὶ Λακεδαιμόνιοι **ὅταν τινὰ** μεγαλοπρεπῶς ἐπαινῶσι, θεῖον ἄνδρα φασὶν εἶναι. Πολλαχοῦ δὲ καὶ Ὅμηρος τῷ αὐτῷ τούτῳ κατακρήται καὶ οἱ ἄλλοι ποιηταί. Καὶ ὅταν

βούληται θεὸς εὖ πράξει πόλιν, ἄνδρας ἀγαθοὺς ἐνεποίησεν· ὅταν δὲ μέλλῃ κακῶς πράξει πόλις, ἐξεῖλε τοὺς ἄνδρας τοὺς ἀγαθοὺς ἐκ ταύτης τῆς πόλεως ὁ θεός. Οὕτως ἔοικεν οὔτε διδασκτὸν εἶναι οὔτε φύσει ἀρετῆ, ἀλλὰ θείᾳ μοίρᾳ παραγίγνεται κτωμένοις.

Sócrates

Penso que isto não poderia ser demonstrado facilmente, imagino que tornar (os homens) bons seja um bem propriamente divino, assim como (os dons) divinos dos que fazem oráculos e dos que os interpretam. Pois estes, nem por natureza são de tal forma, nem por técnica, mas por inspiração dos deuses são feitos de tal forma. Assim sendo, também os homens bons dizem às cidades sempre as coisas que irão chegar e as que estão destinadas a acontecer da parte dos deuses inspiradas muito melhor e de modo mais evidente do que os adivinhos. **As mulheres**, de alguma maneira, dizem que determinado homem é divino; e também os lacedemônios, **quando** louvam **alguém** magnífico, dizem ser ele um homem divino. Muitas vezes também Homero usou desse mesmo artifício, e também outros poetas. E quando um deus deseja que uma cidade aja bem, produzirá nela homens bons; quando, porém, a cidade estiver destinada a obrar coisas más, o deus subtrairá os homens bons daquela cidade. Assim sendo, parece que **a virtude não pode nem ser ensinada nem ser dada por natureza, mas** que ela advém para os que a possuem **por meio de um favor divino**.

6- CONCLUSÃO

A abordagem da obra *Da Virtude* demandou, desde o princípio, a leitura atenta do texto. A pesquisa seguiu basicamente dois caminhos: a busca (1) de evidências externas e (2) de evidências internas da pseudepigrafia.

As evidências externas são tratadas no capítulo 2, mediante um estudo da transmissão textual do *Corpus Platonicum*. Nesse estudo, analisamos o percurso das obras de Platão desde o primeiro círculo da Academia até o período alexandrino, observando as tentativas de organização de suas obras em trilogias, com Aristófanes de Bizâncio, e posteriormente em tetralogias, com Trasilos. Essa trajetória nos levou a perceber que o nosso objeto de estudo, assim como as demais obras consideradas pseudoplatônicas, não é incluído no *Corpus Platonicum* já nas suas primeiras organizações. Esse fato nos levou a crer que os organizadores do *Corpus* já dispunham de elementos que caracterizassem essas obras como não-platônicas.

As duas principais fontes que citam o diálogo *Da virtude* são a *Suda* e Diógenes Laércio. A primeira atribui a autoria do diálogo a um autor chamado Ésquines, informação que tentamos mostrar que é equivocada, e a segunda não atribui a autoria dessa obra a um determinado autor, apenas lista dez diálogos que são considerados espúrios pelo senso comum. Nesse conjunto, não são encontrados os diálogos *Do justo* e *Da virtude*. No entanto, há uma obra chamada *Acéfalos*, que englobaria os diálogos *Do justo* e *Da virtude*. Como as duas fontes externas, tanto a *Suda* quanto Diógenes Laércio, não nos esclarecem a questão do autor do *Da virtude*, manteve-se o ponto de vista de que a obra é pseudoplatônica.

Quanto à datação dos diálogos, de acordo com as sugestões de Mark Reuter (2005), três posições parecem plausíveis: (1) o *Da virtude* seria um resumo ou um sumário pedagógico do *Mênon*, escrito posteriormente na Academia, quando Xenócrates e Aristóteles estariam tratando de questões como a virtude, e nesse caso teria sido escrito por um estudioso da própria Academia, e que, conhecendo as obras de Platão, partiria do pressuposto de que, para o mestre, a virtude é realmente um favor divino; (2) o *Da virtude* teria sido escrito no período helenístico, quando Arcesilau dirigia a Academia e utilizava o *Corpus Platonicum* para ministrar conferências céticas e anti-estoicas, e pode ter sido escrito no começo ou em meados do séc. III, antes de 266 a.C.; essa posição parece plausível, se interpretarmos a conclusão do *Da virtude* e do *Mênon* como a expressão de uma atitude cética; (3) o *Da virtude* seria um escrito anterior ao *Mênon*.

Em seguida, após uma breve apresentação do ateniense Sócrates, em seu momento cultural e político, abordamos a sua caracterização no *Mênon* e no *Da virtude*, onde o filósofo interage com outras personagens e trata da questão da virtude (*areté*).

Feitas essas considerações, passamos à tradução do *Da virtude*. A nossa tradução do texto grego, estabelecida por Joseph Souilhé, e até então inédita em língua portuguesa procurou apreender, na medida do possível, o “tom coloquial” sugerido pela escritura do diálogo.

Finalmente, buscando as evidências internas da pseudepigrafia, realizamos o estudo intertextual com excertos do *Mênon* (70a1-4; 93c6-e9; 93e10-94a7; 94b8-e2; 89b1-8; 99b10-100c2) e do *Da virtude* (376a1-3; 377a12-d2; 377d3-8; 377d9-e11; 377e11-378e5; 379a9-379d11), que apresentam inegáveis semelhanças que evidenciam a escolha do primeiro diálogo como um possível modelo para a composição do segundo: (1) a pergunta inicial: “a virtude pode ser ensinada?”; (2) as referências a Temístocles; (3) as referências a Aristides; (4) as referências a Péricles; (5) as referências a Tucídides; (6) outros pontos em comum. Para embasar essa parte da pesquisa, utilizamos alguns recursos da análise da conversação, na tentativa de apreender o modo como a interação verbal é sugerida em ambos os diálogos.

Evidenciada a importância do estudo de um diálogo espúrio como o *Da virtude*, o presente trabalho acena para a possível continuidade da pesquisa, incluindo também os demais diálogos pseudoplatônicos.

7- ANEXO

ΠΕΡΙ ΑΡΕΤΗΣ

ῥ Αρα διδακτόν ἐστὶν ἡ ἀρετή; ἢ οὐ διδακτόν, ἀλλὰ φύσει	376a1
οἱ ἀγαθοὶ γίνονται ἄνδρες, ἢ ἄλλω τινὶ τρόπῳ;	376a2
Οὐκ ἔχω εἰπεῖν ἐν τῷ παρόντι, ὧ Σώκρατες.	376b1
Ὶ Ἀλλὰ ὧδε σκεψώμεθα αὐτό. Φέρε, εἴ τις βούλοιτο	376b2
ταύτην τὴν ἀρετὴν γενέσθαι ἀγαθὸς ἢ ἀγαθοὶ εἰσιν οἱ	376b3
σοφοὶ μάγειροι, πόθεν ἂ γένοιτο;	376b4
Δῆλον ὅτι εἰ παρὰ τῶν ἀγαθῶν μαγείρων μάθοι.	376b5
Τί δέ; εἰ βούλοιτο ἀγαθὸς γίγνεσθαι ἰατρός, παρὰ τίνα	376b6
ἂν ἐλθὼν γένοιτο ἀγαθὸς ἰατρός;	376b7
Δῆλον δὴ ὅτι παρὰ τῶν ἀγαθῶν τινὰ ἰατρῶν.	376b8
Εἰ δὲ ταύτην τὴν ἀρετὴν ἀγαθὸς βούλοιτο γενέσθαι	376b9
ἦνπερ οἱ σοφοὶτέκτονες;	376c1
Παρὰ τῶν τεκτόνων.	376c2
Εἰ δὲ ταύτην τὴν ἀρετὴν βουλευθεῖη ἀγαθὸς γενέσθαι	376c3
ἦνπερ οἱ ἄνδρες οἱ ἀγαθοὶ τε καὶ σοφοί, ποῖ χρὴ ἐλθόντα	376c4
μαθεῖν;	376c5
Οἶμαι μὲν καὶ ταύτην, εἴπερ μαθητὸς ἐστί,	376c6
παρὰ τῶν ἀνδρῶν τῶν ἀγαθῶν· πόθεν γὰρ ἄλλοθεν;	376c7
Φέρε δὴ, τίνες ἡμῖν ἄνδρες ἀγαθοὶ γεγονάσιν; ἵνα	376c8
σκεψώμεθα εἰ οὗτοί εἰσιν οἱ τοὺς ἀγατοὺς ποιοῦντες.	376c9
Θουκυδίδης καὶ Θεμισκλῆς καὶ Ὶ Αριστείδης καὶ	376c10
Περικλῆς.	376c11
Τούτων οὖν ἐκάστου ἔχομεν διδάσκαλον εἰπεῖν;	376d1
οὐκ ἔχομεν· οὐ γὰρ λέγεται.	376d2

Τί δέ; μαθητὴν ἢ τῶν ξένων τινὰ ἢ τῶν πολιτῶν ἢ	376d3
ἄλλον, ἐλεύθερον ἢ δούλον, ὅστις αἰτίαν ἔχει διὰ τὴν	376d4
τούτων ὁμιλίαν σοφός τε καὶ ἀγαθὸς γεγονέναι;	376d5
Οὐδὲ τοῦτο λέγεται.	376d6
Ἄλλα' ἄρα μὴ ἐφθόνουν μεταδιδόναι τῆς ἀρετῆς τοῖς	376d7
ἄλλοις ἀνθρώποις;	376d8
Τάχα.	376d9
Ἄρα ἵνα μὴ ἀντίτεχνοι αὐτοῖς γίνοντο, ὥσπερ οἱ	376d10
μάγειροί τε καὶ ἰατροὶ καὶ τέκτονες φθονοῦσιν; οὐ γὰρ	376d11
λυσιτελεῖ αὐτοῖς πολλοὺς ἀντιτέχνους γίγνεσθαι οὐδὲ	376d12
οἰκῆν ἐν πολλοῖς αὐτοῖς ὁμοίοις. Ἄρ' οὖν οὕτω καὶ	376d13
τοῖς ἀνδράσι τοῖς ἀγαθοῖς οὐ λυσιτελεῖ ἐν ὁμοίοις αὐτοῖς	376d14
οἰκῆν;	376d15
Ἴσως.	376d16
Εἰσὶ δὲ οἱ αὐτοὶ οὐχὶ ἀγαθοὶ τε καὶ δίκαιοι;	376d17
Ναί.	376d18
Ἔστιν οὖν ὅτω λυσιτελεῖ μὴ ἐν ἀγαθοῖς οἰκῆν ἀνδράσιν	376d19
ἀλλ' ἐν κακοῖς;	376d20
Οὐχ ἔχω εἰπεῖν.	376d21
Ἄρ' οὖν οὐδὲ τοῦτ' ἔχεις εἰπεῖν, πότερον ἔργον ἐστὶ	376d22
τῶν μὲν ἀγαθῶν βλάπτειν, τῶν δὲ κακῶν ὠφελεῖν, ἢ	376d23
τούναντίον;	376d24
Τούναντίον.	376d25
Οἱ μὲν ἀγαθοὶ ἄρα ὠφελούσιν, οἱ δὲ κακοὶ βλάπτουσι;	377a1
Ναί.	377a2
Ἔστιν οὖν ὅστις βούλεται βλάπτεσθαι μᾶλλον ἢ ὠφε-	377a3

λεισθαι;	377a4
Οὐ πάνυ.	377a5
Οὐδεὶς ἄρα βούλεται ἐν πονηροῖς οἰκεῖν μάλλον ἢ ἐν χρηστοῖς.	377a6 377a7
Οὕτως.	377a8
Οὐδεὶς ἄρα φθονεῖ τῶν ἀγαθῶν ἄλλω, ὥστε ἀγα- θὸν καὶ ὅμοιον ἑαυτῷ ποιῆσαι.	377a9 377a10
Οὐκ οὖν φαίνεται ἡ γὰρ δὴ ἐκ τοῦ λόγου.	377a11
Ἄκῆκοας οὖν ὅτι Θεμιστοκλεῖ Κλεόφαντος υἱὸς ἐγένετο;	377a12
Ἄκῆκοα.	377a13
Οὐκοῦν δῆλον ὅτι οὐδὲ τῷ υἱεὶ ἐφθόνει ὡς βελτίστῳ γενέ- σθαι ὁ Θεμιστοκλῆς, ὅς γε ἄλλω οὐδενί, εἴπερ ἦν ἀγαθός; ἦν δέ, ὡς φαμεν.	377a14 377b1 377b2
Ναί.	377b3
Οἴσθα οὖν ὅτι Θεμιστοκλῆς τὸν υἱὸν ἵππεα μὲν ἐδιδάξατο σοφὸν εἶναι καὶ ἀγαθόν – ἐπέμενε γοῦν ἐπὶ τῶν ἵππων ὀρθὸς ἐστηκώς, καὶ ἠκόντιζεν ἀπὸ τῶν ἵππων ὀρθός, καὶ ἄλλα πολλὰ καὶ θαυμάσια εἰργάζετο – καὶ ἄλλα πολλὰ ἐδίδαξε καὶ ἐποίησε σοφόν, ὅσα διδασκάλων ἀγαθῶν εἶχετο.	377b4 377b5 377b6 377b7 377b8
Ἦ ταῦτα οὐκ ἀκῆκοας τῶν πρεσβυτέρων;	377b9
Ἄκῆκοα.	377b10
Οὐκ ἄρα τὴν φύσιν γέ τις τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ αἰτιόσασαί τ' ἂν κακὴν εἶναι.	377c1 377c2
Οὐκ ἂν οὖν δικαίως γε ἐξ ὧν σὺ λέγεις.	377c3
Τί δὲ τόδε; ὡς Κλεόφαντος ὁ Θεμιστοκλέους υἱὸς ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ σοφὸς ἐγένετο ἄπερ ὁ πατὴρ αὐτοῦ ἦν σοφός, ἤδη τοῦτο ἤκουσας ἢ νεωτέρου ἢ πρεσβυτέρου;	377c4 377c5 377c6

Οὐκ ἤκουσα.	377c7
Ἐὰρ οὖν ταῦτα μὲν οἴομεθα βούλεσθαι αὐτὸν τὸν ἑαυτοῦ	377c8
ὕον παιδεῦσαι, ἣν δὲ αὐτὸς σοφίαν ἦν σοφός, μηδὲν	377c9
βελτίω αὐτὸν ποιῆσαι τῶν γειτόνων μηδενός, εἴπερ	377c10
διδακτὸν ἦν ἢ ἀρετή;	377d1
Οὐκ οὖν εἰκός γε.	377d2
Οὗτος μὲν δὴ σοι τοιοῦτος διδάσκαλος ἀρετῆς, ὃν	377d3
ὑπέειπες· ἄλλον δὲ δὴ σκεψώμεθα, Ἀριστείδην, ὃς ἔθρεψε	377d4
μὲν τὸν Λυσίμαχον, ἐπαίδευσεν δὲ κάλλιστα Ἀθηναίων ὅσα	377d5
διδασκάλων εἶχετο, ἄνδρα δὲ οὐδενός βελτίω ἐποίησε·	377d6
τοῦτον γὰρ καὶ σὺ καὶ ἐγὼ εἶδομεν καὶ συνεγενόμεθα.	377d7
Ναί.	377d8
Οἶσθα οὖν ὅτι Περικλῆς αὐτὸν ἔθρεψεν ὑεῖς Πάραλον καὶ	377d9
Ξάνθιππον, ὧν καὶ σὺ μοι δοκεῖς τοῦ ἑτέρου ἐρασθῆναι.	377d10
Τούτους μέντοι, ὡς καὶ σὺ οἶσθα, ἰππέας μὲν ἐδίδαξεν	377e1
οὐδενός χειρὸς Ἀθηναίων, καὶ μουσικὴν καὶ τὴν ἄλλην	377e2
ἀγωνίαν καὶ τὰλλα ἐπαίδευσεν ὅσα τέχνη διδάσκονται,	377e3
οὐδενός χειρὸς· ἀγαθοὺς δὲ ἄρα ἄνδρας οὐκ ἐβούλετο	377e4
ποιῆσαι;	377e5
Ἄλλ' ἴσως ἂν ἐγένοντο, ὧς Σώκρατες, εἰ μὴ νέοι ὄντες	377e6
ἐτελεύτησαν.	377e7
Σὺ μὲν εἰκότως βοηθεῖς τοῖς παιδικαῖς, Περικλῆς δὲ	377e8
ἐκείνους, εἴπερ διδακτὸν ἦν ἀρετῆ καὶ οἷός τ' ἦν ἀγαθοὺς	377e9
ποιῆσαι, πολὺ πρότερον ἂν τὴν αὐτοῦ ἀρετὴν σοφούς	377e10
ἐποίησεν ἢ μουσικὴν καὶ ἀγωνίαν. Ἀλλὰ μὴ οὐκ ἦ διδακτὸν,	377e11
ἐπεὶ Θουκιδίδης αὐτὸν δύο ὑεῖς ἔθρεψε, Μελησίαν καὶ	378a1
Στέφανον, ὑπὲρ ὧν σὺ οὐκ ἂν ἔχοις εἰπεῖν ἄπερ ὑπὲρ τῶν	378a2

Περικλέους ὕῶν· τούτων γὰρ δὴ καὶ σὺ οἶσθα τόν γ' ἕτερον	378a3
μέχρι γήρως βιοῦντα, τὸν δ' ἕτερον πόρρω πάνυ. Καὶ μὴν	378a4
καὶ τούτῳ ὁ πατὴρ ἐπαίδευσε τά τε ἄλλα εὖ καὶ ἐπά—	378a5
λαισαν κάλλιστα Ἀθηναίων· τὸν μὲν γὰρ Ξανθία ἔδωκε,	378a6
τὸν δὲ Εὐδώρῳ, οὗτοι δέ που ἐδόκουν κάλλιστα τῶν τότε	378a7
παλαίειν.	378a8
Ναί.	378a9
Οὐκοῦν δηλὸν ὅτι οὗτος οὐκ ἂν ποτε οἶ μὲν ἔδει	378b1
δαπανώμενον διδάσκειν, ταῦτα μὲν ἐδίδαξε τοὺς παῖδας	378b2
τοὺς ἑαυτοῦ, οἱ δ' οὐδὲν ἔδει ἀναλώσαντα ἀγαθοὺς ἄνδρας	378b3
ποιῆσαι, τοῦτο δὲ οὐκ ἂν ἐδίδαξεν, εἰ διδακτὸν ἦν;	378b4
Εἰκός γε.	378b5
Ἄλλὰ γὰρ ἴσως ὁ Θουκυδίδης φαῦλος ἦν, καὶ οὐχὶ ἦσαν	378b6
αὐτῷ πλείστοι φίλοι Ἀθηναίων καὶ τῶν συμμάχων. Καὶ	378b7
οἰκίας ἦν μεγάλης καὶ ἐδύνατο μέγα ἐν τῇ πόλει καὶ ἐν	378b8
τοῖς ἄλλοις Ἑλλησιν, ὥστ' εἴπερ ἦν τοῦτο διδακτόν,	378b9
ἐξηῆρεν ἂν ὅστις αὐτοῦ ἔμελλε τοὺς ὑεῖς ἀγαθοὺς	378c1
ποιήσειν ἢ τῶν ἐπιχωρίων ἢ τῶν ξένων, εἰ αὐτὸς μὴ	378c2
ἐσχόλαζε διὰ τὴν τῆς πόλεως ἐπιμέλιαν. Ἄλλὰ γάρ, ὦ	378c3
ἐταῖρε, μὴ οὐκ ἦ διδακτὸν ἡ ἀρετή.	378c4
Οὐκ, ἴσως.	378c5
Ἄλλὰ δὴ εἰ μὴ διδακτόν ἐστιν, ἄρα φύσει φύονται οἱ	378c6
ἀγαθοί; καὶ τοῦτο τῆδέ πη σκοποῦντες ἴσως ἂν εὐροιμεν.	378c7
Φέρε γάρ· εἰσὶν ἡμῖν φύσεις ἵππων ἀγαθῶν;	378c8
Εἰσίν.	378c9
Οὐκοῦν εἰσὶ τινες ἄνθρωποι τέχνην ἔχοντες ἢ τὰς τῶν	378c10
ἵππων τῶν ἀγαθῶν φύσεις γινώσκουσι, καὶ κατὰ τὸ	378d1

σῶμα πρὸς δρόμον, καὶ κατὰ τὴν ψυχὴν, οἵτινές τε	378d2
θυμοειδεῖς καὶ ἄθυμοι;	378d3
Ναί.	378d4
Τίς οὖν αὕτη ἡ τέχνη ἐστί; τί ὄνομα αὐτῆ;	378d5
Ἴππική.	378d6
Οὐκοῦν καὶ περὶ τοὺς κύνας ὡσαύτως ἐστὶ τις τέχνη ἢ	378d7
τὰς ἀγαθὰς καὶ τὰς κακὰς φύσεις τῶν κυνῶν διακρίνουσιν;	378d8
Ἔστι.	378d9
Τίς αὕτη;	378d10
Ἡ κυνηγετική.	378d11
Ἄλλὰ μὴν καὶ περὶ τὸ χρυσίον καὶ τὸ ἀργύριον εἰσὶν	378d12
ἡμῖν δοκιμασταί, οἵτινες ὀρώντες κρίνουσι τό τε βέλτιον	378e1
καὶ τὸ χεῖρον;	378e2
Εἰσί.	378e3
Τίνας οὖν τούτους καλεῖς;	378e4
Ἀργυρογνώμονας.	378e5
Καὶ μὴν οἱ παιδοτρίβαι γινώσκουσι σκοπούμενοι τὰς	378e6
φύσεις τὰς τῶν σωμάτων τῶν ἀνθρώπων ὁποῖαί τε χρησταὶ	378e7
καὶ ὁποῖαι μὴ πρὸς ἐκάστους τῶν σωμάτων ἄξια λόγου	378e8
ἔσεσθαι καὶ ἐν οἷς ἐλπίς ἐστὶ πολλὴ τὰ ἔργα, ὅσα σώματος	378e9
ἔχεται, εὖ ἀπεργάσασθαι.	378e10
Ἔστι ταῦτα.	378e11
Πότερον οὖν σπουδαιότερόν ἐστι ταῖς πόλεσιν ἵπποι	378e12
καὶ κύνες ἀγαθοὶ καὶ τᾶλλα τὰ τοιαῦτα, ἢ ἄνδρες ἀγαθοί;	378e13
Ἄνδρες ἀγαθοί.	378e14
Τί οὖν; οἶει ἄν, εἴπερ ἦσαν φύσεις ἀγαθαὶ πρὸς ἀρετὴν	379a1
ἀνθρώπων, οὐκ ἂν πάντα μεμηχανῆσθαι τοὺς ἀνθρώπους	379a2

ὥστε διαγιγνώσκειν αὐτάς;	379a3
Εἰκός γε.	379a4
Ἔχεις οὖν τινα εἰπεῖν τέχνην ἣτις ἐστὶν ἐπὶ ταῖς	379a5
φύσεσι ταῖς τῶν ἀνδρῶν τῶν ἀγαθῶν ἀποδεδειγμένη, ὥστε	379a6
δύνασθαι αὐτὰς κρίνειν;	379a7
Οὐκ ἔχω.	379a8
Καὶ μὲν δὴ πλείστου ἂν ἦν ἀξία καὶ ἔχοντες αὐτήν·	379a9
οὔτοι γὰρ ἂν ἡμῖν ἀπέφαινον τῶν νέων τοὺς μέλλοντας	379a10
ἀγαθοὺς ἔσεσθαι ἔτι παῖδας ὄντας, οὓς ἂν ἡμεῖς παρα-	379b1
λαβόντες ἐφυλάττομεν ἐν ἀκροπόλει δημοσίᾳ, ὥστε τὸ	379b2
ἄργυριον, καὶ μᾶλλον τι, ἵνα μὴ τι φλαῦρον ἡμῖν πάθοιεν	379b3
μήτε ἐν μάχῃ μήτε ἐν ἄλλῳ μηδενὶ κινδύνῳ, ἀλλ' ἀπέκειντο	379b4
τῇ πόλει σωτήρες τε καὶ εὐεργέται, ἐπειδὴ γε εἰς τὴν	379b5
ἡλικίαν ἀφίκοντο. Ἄλλὰ γὰρ κινδυνεύει οὔτε φύσει οὔτε	379b6
μαθήσει ἢ ἀρετῇ τοῖς ἀνθρώποις παραγίγνεσθαι.	379b7
Πῶς οὖν ἂν, ὦ Σώκρατες, σοι δοκοῦσι γίγνεσθαι, εἰ	379b8
μήτε φύσει μήτε μαθήσει γίγνονται; τίν' ἄλλον τρόπον	379c1
γίγνονται ἂν οἱ ἀγαθοί;	379c2
Οἶμαι μὲν οὐκ ἂν ῥαδίως αὐτὸ δηλωθῆναι, τοπάξω	379c3
μέντοι θεῖόν τι μάλιστα εἶναι τὸ κτῆμα καὶ γίγνεσθαι τοὺς	379c4
ἀγαθοὺς ὥσπερ οἱ θεῖοι τῶν μάντεων καὶ οἱ χρησμολόγοι.	379c5
Οὔτοι γὰρ οὔτε φύσει τοιοῦτοι γίγνονται οὔτε τέχνη,	379c6
ἀλλ' ἐπιπνοίᾳ ἐκ τῶν θεῶν γιγνόμενοι τοιοῦτοί εἰσιν.	379c7
Οὕτω δὲ καὶ οἱ ἄνδρες οἱ ἀγαθοὶ λέγουσι ταῖς πόλεσιν	379c8
ἐκάστοτε τὰ ἀποβησόμενα καὶ τὰ μέλλοντα ἔσεσθαι ἐκ θεοῦ	379d1
ἐπιπνοίας πολὺ μᾶλλον καὶ ἐναργέστερον ἢ οἱ χρησμοδοί.	379d2
Λέγουσι δὲ που καὶ αἱ γυναῖκες ὅτι Θεῖος ἀνὴρ οὗτός	379d3

ἔστι· καὶ Λακεδαιμόνιοι ὅταν τινὰ μεγαλοπρεπῶς ἔπει-	379d4
νῶσι, θεῖον ἄνδρα φασὶν εἶναι. Πολλαχοῦ δὲ καὶ Ὅμηρος	379d5
τῷ αὐτῷ τούτῳ καταχρῆται καὶ οἱ ἄλλοι ποιηταί. Καὶ	379d6
ὅταν βούληται θεὸς εὖ πράξαι πόλιν, ἄνδρας ἀγαθοὺς	379d7
ἐνεποίησεν· ὅταν δὲ μέλλῃ κακῶς πράξειν πόλις, ἐξείλε	379d8
τοὺς ἄνδρας τοὺς ἀγαθοὺς ἐκ ταύτης τῆς πόλεως ὁ θεός.	379d9
Οὕτως ἔοικεν οὔτε διδακτὸν εἶναι οὔτε φύσει ἀρετή, ἀλλὰ	379d10
θεία μοίρα παραγίγνεται κτωμένοις.	379d11

8- BIBLIOGRAFIA

ALLEN, R. E. *The Dialogues of Plato*. New Haven: Yale University Press, 1984.

AMARAL, Lucia Fonseca do. *O Caráter antidoutrinário e antidogmático da filosofia de Platão - estudo crítico do platonismo na antiguidade na contemporaneidade*. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 1994. 200 p.

ARÊAS, James Bastos. "Aspectos da transposição platônica". *O que nos faz pensar*, no.11, abril 1997, vol.2, p.73-86.

BENSEN CAIN, Rebecca. *The Socratic method: Plato's use of philosophical drama*, London: Continuum, 2007. 135 p.

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

BURNET, John. *Platonis Opera*. 5 vols. Oxford: Clarendon Press, 1900-7.

CARLINI, Antonio. Alcune Considerazioni sulla tradizione testuale degli scritti pseudoplatonici. In: DÖRING, Klaus; ERLER, Michael; SCHORN, Stefan (org.). *Pseudoplatonica: Akten des Kongresses zu den Pseudoplatonica vom 6.-9. Juli 2003 in Bamberg*. Bamberg: Franz Steiner Verlag Stuttgart, 2005.

CASERTANO, Giovanni. "La virtù e la virtù: i nomi e il discorso". In: *Plato ethicus*, 2008. p. 81-97.

CASTELNÉRAC, Benoît. "O Sócrates de Platão e os limites do intelectualismo na ética". *Dois pontos* 4, 2007, 39-59

CORLETT, J. Angelo. *Interpreting Plato's dialogues*. Las Vegas: Parmenides Publ., 2005. 137 p.

CROMBIE, I. M. *An Examination of Plato's Doctrines*. 2 vols. London: Routledge & Kegan Paul. New York: Humanities Press, 1962, 1963.

DENISTON, J. D. *Greek Particles*. 2ª ed. Londres: Oxford University Press, 1954.

DIMAS, Panos. "Teachers of virtue". *AncPhil* 27, 2007. p. 1-23.
Diogenes Laertius: Lives of Eminent Philosophers. 2 vols. Trad. R. D. Hicks. Cambridge / London: Harvard University Press e William Heinemann, 1925.

DORION, Louis-André. *Compreender Sócrates*. Petrópolis: Vozes, 2006.

EBERT, Theodor. "Socrates on the Definition of Figure in the *Meno*". In: *Mélanges O'Brien*, 2007. p. 113-124.

EICHHOLZ, D. E. "The Pseudo-Platonic Dialogue Eryxias". *The Classical Quarterly* 29, 1935. p.129-149.

ERLER, Michael. "Dire il nuovo in modo vecchio e il vecchio in modo nuovo: gli *spuria* del *Corpus Platonium* fra poetica e retorica ellenistica". In: *Mélanges Carlini*, 2007. p. 225-240.

FERÁNDEZ DELGAGO, José Antonio; PORDOMINGO, Francesca; STAMAGLIA, Antonio (eds.). *Escuela e literatura en Grecia antigua*. Cassino: Edizioni dell'Università degli Studi di Cassino, 2007. 750 p.

FIELD, G. C. *Plato and his Contemporaries: A Study in Fourth Century Life and Thought*. London: Methuen, 1930. 3 ed., 1967.

GOSLING, J. C. B. *Plato*. London: Routledge & Kegan Paul, 1973.

GRISWOLD, Charles L., Jr. (ed.). *Platonic Writings, Platonic Readings*. New York: Routledge, 1988.

GROTE, George. *Plato and the Other Companions of Sokrates*. 2d ed. 3 vols. London: J. Murray, 1867.

GRUBE, G. M. A. *Plato's Thought, id ed*. Indianapolis: Hackett, 1980.

GUTHRIE, W. K. C. *A History of Greek Philosophy*. Vols. 1-5. Cambridge: Cambridge University Press, 1962, 1965, 1969, 1975, 1978.

HADOT, P. *O que é a filosofia antiga?* Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

HAMILTON, Edith; CAIRNS, Huntington (ed.). *The Collected Dialogues of Plato*. New York: Pantheon, 1961. Princeton: Princeton University Press, 1971.

HARDWICK, Lorna Hardwick; STRAY, Christopher (eds.). *A companion to classical receptions*. Oxford: Blackwell, 2008. 538 p.

HARE, R. M. *Platon*. Trad. Andrés Martínez Lorca. Madrid: Alianza Editorial, 1991.

HAVELOCK, E. A. *Prefácio a Platão*. Trad. Enid Abreu Dobrázky. Campinas: Papirus.

HEIDEL, W. A. *Pseudo-Platonica*. Baltimore: The Friedenwald Company, 1896.

IONESCU, Cristina, *Plato's Meno: an interpretation*. Lanham: Lexington Books, 2007. 194 p.

IRWIN, T.H. "The Platonic Corpus". In: FINE, Gail (ed.). *The Oxford Handbook of Plato*. Oxford: Oxford University Press, 2003. p. 63-87.

JEANNIÈRE, Abel. *Platão*. Trad. Lucy Magalhães. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

- JOWETT, Benjamin. *The Dialogues of Plato*. 3 ed. 5 vols. Oxford: Clarendon Press, 1892. 4 ed. 4 vols. Oxford: Clarendon Press, 1953.
- KERFERD, G. B. *The sophistic movement*. Cambridge, University Press, 1981.
- KING, Matthew, “The *Meno*’s metaphilosophical examples”, *SJPh* 45, 2007, 395-412.
- KOUMAKIS, Georgios Ch., “Plato's dialectic as Socrates' elenchus: the paradox of the Sophists concerning the teaching of political virtue (Plat. *Gorg.*, 519c-520e)”. *Parnassos* 49, 2007. p. 109-130.
- KOYRÉ, Alexandre. *Introdução à leitura de Platão*. Lisboa: Editorial Presença, 1988.
- LABÈY, D. *Manual de particules Grecques*. Paris: Klincksieck, 1950.
- LÉVY, C. *Les Philosophies Hellénistiques*. Paris: Librairie G. Française, 1997.
- LONG, H. S. *Diogenes Laertius: Vitae Philosophicorum*. 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 1964.
- MAINGUENEAU, D. *Pragmática para o discurso literário*. Trad. Marina Appenzeller. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- MARCUSCHI, Luiz Antônio. *Análise da Conversação*. São Paulo: Editora Ática, 2006.
- MELLING, David J. *Introducción a Platón*. Trad. Antonio Guzmán Guerra. Madrid: Alianza Editorial, 1991.
- MIGLIORI, Maurizio, “Il buono et il bello della virtù”, *Plato ethicus* (congrès) 2008, 191-240.
- NEHAMAS, Alexander. “Meno's Paradox and Socrates as a Teacher.” *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 3, 1985. p. 1-30.
- PENEDOS, A. J. *O pensamento político de Platão*. Porto: Publ. da F.L.U.P., 1977.
- PETERS, F. E. *Termos filosóficos gregos*. Lisboa: F.C.G., 1977.
- PIÉRART, Marcel. *Platon et la cite grecque. Théorie et réalité dans la constitution des Lois*. Paris: Les Belles Lettres, 2008. 571 p.
- PLACES, Eduardo Des, S. J. *Études sus quelques particules de liaison chez Platon*. Paris: Les Belles Lettres, 1929.
- PLATÃO. *Mênon*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet; tradução de Maura Iglésias. Rio de Janeiro: PUC-Rio/Edições Loyola, 2001.
- PLATON, *Mênon*. Introdução, tradução e notas de Ioannis Petrakis. Atenas: Polis, 2008, 392 p.

_____. *Oeuvres complètes*. Trad. Emile Chambry, Auguste Diès, Alfred Croiset. Paris: Ed. Les Belles Lettres, 1950.

_____. *Oeuvres complètes*. Direção de Luc Brisson. Paris: Flammarion, 2008. 2208 p.

REALE, G. *História da Filosofia Antiga*. 5 vols. Trad. Marcelo Perine e Henrique C. de Lima Vaz. São Paulo: Loyola, 1994.

_____. *Para uma nova interpretação de Platão*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Loyola, 1997.

RESHOTKO, Naomi. *Socratic virtue : making the best of the neither-good-nor-bad*, Cambridge / New York: Cambridge University Press, 2006. 204 p.

REUTER, Mark. "Is Goodness Really a Gift from God? Another Look at the Conclusion of Plato's "Meno"". *Phoenix* 55, n. 1/2, 2001, p. 77-97.

RICOEUR, Paul. *Platon et Aristote*. Paris: Centre de Documentation Universitaire, 1971.

ROBIN, Léon. *Platon*. Paris, PUF, 1976.

ROMERI, Luciana. "Les citations de Platon chez Athénée" In: *Athénée et les fragments d'historiens*, 2007. p. 341-354.

ROSSETTI, Livio. "Il dialogo socratico come unità comunicazionale 'aperta'". In: *Socrate (II) dei dialoghi*, 2007. p. 33-52.

_____. *Introdução à filosofia antiga: premissas filológicas e outras "ferramentas de trabalho"*. Tradução de Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Paulus, 2006.

SCOT, Dominic. *Plato's Mêno*. New York: Cambridge University Press, 2005. p. 18-18.

SHARPIES, R. W. *Plato, Meno*. Warminster, Wiltshire: Aris & Phillips, 1985. Chicago: Bolchazy-Carducci, 1985.

SHOREY, Paul. *What Plato Said*. Chicago: University of Chicago Press, 1933.

SOUILHÉ, Joseph. *Platon: oeuvres completes*. Paris: Les Belles Lettres, 1930.

STOKES, Michael C. *Plato's Socratic Conversations: Drama and Dialectic in Three Dialogues*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1986.

TAYLOR, A. E. *Plato the Man and his Work*. 5th ed. London: Methuen, 1948.

TEIXEIRA, Auto Lyra. *O Eutífron de Platão: alguns recursos de linguagem*. Dissertação (Mestrado em Letras Clássicas), UFRJ, Rio de Janeiro, 1993.

_____. *O Hípias Maior de Platão: uma abordagem conversacional*. Tese (Doutorado em Letras Clássicas), UFRJ, Rio de Janeiro, 2001.

_____. *Análise da conversação e textos clássicos: um diálogo possível*. IN: Calíope: presença clássica / Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Vol. 18, Rio de Janeiro, 7Letras, 2008, 167: p. 14-23.

THOMPSON, E. Seymer. *The Meno of Plato*. London: Macmillan, 1901.

TIGERSTEDT, E. N. *Interpreting Plato*. Uppsala: Almqvist & Wiksell International, 1977.

VALLS, A. T. *Análisis de la conversación*. Barcelona. Editorial Ariel, S. A., 1997.

VASILIOU, Iakonos. *Aiming at virtue in Plato*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2008. 311 p.

VLASTOS, Gregory (ed.). *Platonic Studies*. Princeton: Princeton University Press, 1981.

_____. "Anamnesis in the Meno." *Dialogue* 4, 1965. p. 143-67.

WEINGARTNER, Rudolf H. *The Unity of the Platonic Dialogue*. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1973.

WILLIAMS, Bernard Arthur Owen. *Platão: a invenção da filosofia*. Tradução Irley Fernandes Franco. São Paulo: Editora UNESP, 2000.

WOODWARD, Roger (ed.). *The Cambridge Companion to Greek mythology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007. 536 p.

YAMADA, Michio. "Socrates' 'What is X?'" Inquiry and Elenchus in Plato's Earlier Dialogues". *Archê* 16, 2008. p. 26-39.