

O FILÓSOFO E O SOFISTA NO *MÊNON* DE PLATÃO

MARIA DAS GRAÇAS DE MORAES AUGUSTO

*Departamento de Filosofia, Instituto de Filosofia e Ciências Sociais
Universidade Federal do Rio de Janeiro*

Na abertura do *Mênon* – o diálogo de Platão cuja elaboração parece coincidir não só com seu regresso da primeira viagem à Sicília, mas também com a fundação da Academia¹ –, encontramos Sócrates abalroado pela pergunta de Mênon da Tessália,

Podes me dizer, ó Sócrates, se é ensinável² a virtude (ἡ ἀρετή)³? (*Mên.*70a.)

Por que Mênon que, nas palavras de Xenofonte, desejava violentamente tanto enriquecer, quanto a amizade dos poderosos para escapar da punição por seus atos injustos, bem como comandar para obter vantagens, e que, para chegar a seus

¹ Sobre as relações entre o *Mênon*, a primeira viagem de Platão à Sicília e a fundação da Academia, ver Taylor, A.E. *Plato*. p.3-10; Bluck, R.S. *Plato's Meno*. p.108-20; Wilamowitz, U. von M. *Platon*. v.1, p.208-10; Stenzel, J. *Platon der Erzieher*. p.147-65; Thompson, E.S. *The Meno of Plato*. p.xxix-xlii; Grimal, E.A. A propos d'un passage du *Ménon*. *Revue des Études Grecques*. n.55, p.9,n.1, 1942; e Cornford, F.M. *Principium Sapientiae*. cap. IV, p.71-3.

² Ἐχεις μοι εἶπεῖν, ὡς Σώκράτης, ἄρα διδασκτόν ἢ ἀρετή; Traduzimos o adjetivo διδασκτός, usado na forma neutra, por “ensinável” seguindo o comentário de E.S.Thompson: “In ἀσκετός, used as it is here, the suffix – τος has the sense of the latin termination – bilis; ‘attainable’ rather than ‘attained’. A large number of Greek verbal adjectives in – τος have this sense, e.g. in this dialogue διδασκτόν (often), μαθητόν, ἀνάμνηστόν (87b), παραδοτόν and παραληκτόν (93b), ποιητόν and ἐνθέτον in Theognis quoted 95 e (...). This sense arises simply from a tendency to ignore the difference between the actual and the possible”. *The Meno of Plato*, p.59. Cfr. também, para uma posição distinta, Riddell, A digest of Plato idioms, parágrafo 88; Bluck, R.S. *Plato's Meno*. p.200, e mais recentemente, Canto-Sperber, M. *Ménon*. p.209-10.

³ Embora o termo ‘virtude’ não corresponda exatamente ao significado do termo grego *areté*, preferimos manter a tradução tradicional.

objetivos, usava o perjúrio e a fraude, sendo hábil em inventar mentiras⁴, interroga Sócrates acerca da *areté*?⁵

Para responder a esta questão, devemos ter em conta dois aspectos do diálogo. De um lado, a relação entre a estrutura dramática, a constituição histórico-ficcional de cada personagem e sua importância para a compreensão disso a que Platão atribui o nome de *philosophía*; e, de outro lado, a relação entre a pergunta pela *areté*, a busca na qual ela se constitui e a possibilidade do conhecimento filosófico.⁶

Ao retomar os dois sentidos básicos da *areté* dos poemas homéricos – o guerreiro e o político⁷–, Platão parece estar empenhado em tornar visível a “batalha” constante travada entre o *filósofo*, o *sofista* e o *político*. Delimitar o campo em que essa “batalha” se dá, exige a explicitação dos elementos diferenciadores de cada um destes três homens, suas relações e as “armas” por eles utilizadas.⁸

Dentre esses elementos, a compreensão acerca do objeto e do modo da *zétesis* socrática, suas relações com o processo de *anámnese* e as armas – o *lógos kai érgon* –

⁴ Xenofonte. *Anábase*, III, 21-26.

⁵ A importância da questão, na Atenas dos séculos V e IV, seja em seu aspecto intelectual, seja enquanto ação (prática política), é atestada por diversos testemunhos: Xenofonte, *Banquete*, II,6; *Memorabilia*, 14-18, 21; Isócrates, *Antidosis*, 186-92, 274-5; Aristóteles, *Ética à Nicômaco*, X, 1179 b 23-24; Diógenes de Laértios, *Vidas e Doutrinas*, II, 121-22, vi, 10. Todavia, aqui, a referência maior é à Sofística, uma vez que os sofistas “pretendiam ensinar” a *areté* (cf. *Protágoras*, *Eutidemo* e *Górgias*), e, a forma abrupta da pergunta de Mênon parece já ser uma menção ao “estilo de Górgias” (cf. Kerferd, G.B. *The Sophistic Movement*, p. 131-8. e Nehamas, A. *Meno’s paradox and Socrates as a teacher*. In: Benson, H.H. *Essays on the philosophy of Socrates*. p. 298-99. Para as relações entre a pergunta de Mênon e a pergunta socrática: “o que é a virtude?”, ver Penner, T. *The unity of virtue*. In: Benson, H.H. op. cit., p.162-84 e a crítica de G.Vlastos em “What did Socrates understand by his ‘what is F?’ Question?”; “Socrates on the parts of virtue”. In: *Platonic Studies*. p.410-23. ; Benson, H.H. *Misunderstanding “What - is - F - ness?”* Question, op. cit., p.123-36. Essa questão não é, especificamente, objeto de discussão neste artigo, mas o que nos interessa aqui, é o uso que Platão faz da sofística para estabelecer a diferença entre filósofo e sofista.

⁶ Afora os comentários clássicos ao *Mênon*, como os de Tompson, Bluck, Klein, ver as análises de Eckstein, J. *The platonic method. An interpretation of the dramatic-philosophic aspects of the Meno*; Brague, R. *Mênon, le restant* (sobretudo as relações entre o *Mênon* e a comédia aristofânica, discutidas no 3º capítulo); Tarrant, D. *Plato as dramatist*, *Journal of Hellenic Studies*, n.75.p.82-9, 1955; La Peña, Pedro Bádenas de. *La estructura del diálogo platónico*; e, Vlastos, G. *Socrates. Ironist and moral philosopher*.

⁷ *Ilíada*, XV, 641; XX, 411; *Odisséia*, II, 206.

⁸ A discussão acerca da *areté* supõe, a nosso ver, o campo essencialmente político do *Mênon*, bem como o tema platônico da herança, entendido como tradição. Nesse sentido, no *Mênon*, as relações entre a política e a tradição são construídas a partir, tanto da variante sofística que apregoava ensinar a *areté* – o Mênon aluno de Górgias é, sob vários aspectos, a caricatura do resultado do ensino sofístico –, quanto da variante democrática, uma vez que Anitos, político vinculado ao partido democrático, é um dos acusadores de Sócrates. A crítica a democracia na figura de Anitos, termina por mostrar que tanto a sofística, quanto a crítica feita a ela pelos “conservadores”democratas no que tange a *paideia*, fracassam, seja pela crítica, seja pela preservação imprópria da tradição. Cf. A descrição de Anitos feita por Aristóteles na *Constituição de Atenas*, xxvii,4-5.

com as quais Sócrates defende sua busca são essenciais para que a *zétesis*, a possibilidade de se buscar aquilo que não se sabe, seja vista como o elemento “delimitador” do *filósofo* e do *sofista*.

Assim, nosso objetivo aqui, é o de mostrar que esta “delimitação”, fundada na *zétesis*, se faz através da noção de *lógos kai érgon*, sendo também, simultaneamente, definidora tanto do caminho quanto da chegada desta busca.

1. A *sophía*, a memória e a *areté*

Ao iniciar sua resposta à questão colocada por Mênon, Sócrates discorrerá sobre a *sophía*: os tessálios que antes eram famosos pela riqueza e pela equitação, agora o são também por sua *sophía*, sobretudo os cidadãos de Larissa que “encadeados”⁹ por Górgias (τούτου δὲ ὑμῖν αἰτίας), acostumaram-se a responder sem *medo* e *gradiloquentemente* (τὸ ἕθος ὑμᾶς εἴθικεν, ἀφόβως τε καὶ μεγαλοπρεπῶς ἀποκρίνεσθαι), tal como *convém* àqueles que *sabem* (ὥσπερ εἰκὸς τοὺς εἰδότες), e, tal como o próprio Górgias fazia, colocando-se à disposição para responder sobre qualquer assunto a qualquer grego que primeiro chegasse (*Mên.*, 70 a-b).

Em Atenas, afirma ainda Sócrates, deu-se exatamente o contrário: a *sophía* abandonou-a, e, por isso, ele, tal como os demais atenienses, encontra-se inteiramente privado de visão da *areté* (οὐκ εἰδὼς περὶ τὸ παράπαν, *Mên.*, 71 a).

E para rebater o espanto de Mênon diante de sua ignorância – sobretudo porque ele também havia escutado Górgias quando este esteve em Atenas –, Sócrates recorrerá a um argumento fundamental, a *memória*:

M: (...) Mas, ó Sócrates, verdadeiramente não sabes o que é a *areté*?

S: Não só isso, ó companheiro, mas também que ainda não encontrei ninguém que o tenha sabido, como me parece.

M: Mas não te encontraste com Górgias quando esteve aqui?

S: Sem dúvida.

M: Não te pareceu que ele sabia (οὐκ ἔδοκει σοι εἰδέναι)?

S: Não tenho muita memória (οὐ πάνυ εἰμὶ μνήμων), Mênon, de modo que neste momento não posso dizer o que me pareceu então (*Mên.*, 71c).

Sócrates, privado agora tanto de visão da *sophía* quanto da memória do *sofista*, inverterá o campo dialogal da pergunta com a qual o diálogo se inicia, de

⁹ Traduzimos *livremente* a expressão αἰτίας ... Γοργίας por “encadeados” por Górgias, em função da ocorrência do termo αἰτία no passo 98 a-3 do *Mênon* (... ἕως ἄν τις αὐτὰς δήσῃ αἰτίας λογισμῶ).

modo a mostrar não só que a *anámnēsis* se constitui na efetiva possibilidade do conhecimento, mas que há também uma condição essencial para que ela se instaure: o reconhecimento do não-saber. Sócrates, por estar privado de *memória*, é aquele que não sabe, enquanto Mênon, que aprendeu com Górgias, se, de fato aprendeu, deve *recordar-se*, produzindo, em Sócrates, o saber onde antes havia a ignorância do que disse o sofista. Portanto, a inversão proposta por Sócrates determina também que *sofista* e *filósofo* se diferenciam no próprio *trópos* da *zētesis*: o primeiro afirma saber, o segundo não-saber. E aqui as relações entre o conhecimento e a reminiscência são também determinantes da ação do filósofo e do sofista.

Assim para Mênon não será difícil recordar-se, isto é, *dizer* (ἄλλοῦ χαλεπόν, ὦ Σώκρατες, εἰπεῖν.) o que é *areté*. Se falamos do homem, ela consiste em ser suficiente na execução dos assuntos da cidade (ἱκανόν εἶναι τὰ τῆς πόλεως πράττειν), e ao executá-los fazer bem aos amigos e mal aos inimigos, cuidando para não sofrer o mesmo; se falamos da mulher a *areté* consiste em bem conduzir a casa, preservando o que está em seu interior e sendo obediente ao *anér* (... σφίζουσάν τε τὰ ἔνδον καὶ κατήκοον οὔσαν τοῦ ἀνδρός); do mesmo modo podemos falar de uma *areté* da criança, seja menino ou menina, do ancião, seja livre ou escravo (*Mên.*, 71 e-72a). Concluindo então que, em consonância com cada ação (τῶν πράξεων) e com cada idade (τῶν ἡλικιῶν), cada um tem, para cada obra (ἔργον) não só sua *areté*, mas também o seu contrário, isto é, o *mal* (κακόν).

Portanto, se existem muitas *aretai*, não há, para Mênon, nenhuma *intransponibilidade*, nenhuma *aporía* que impeça que se diga o que é a *areté* (οὐκ ἀπορία εἰπεῖν ἀρετῆς περὶ ὅτι ἐστίν, *Mên.*, 72 a).

A tese exposta por Mênon nos permite acrescentar à relação saber/não-saber, a questão da *aporía*: ao descrever o *érgon* do homem, da mulher, da criança e do ancião, Mênon acredita ter percorrido todo o caminho que deve nos levar até a *areté*.

A refutação socrática, ao introduzir a noção de *zeteîn*, deslocará o uso negativo que Mênon fez da *aporía* e, a partir do qual, instaurou seu “saber” acerca da *areté*:

S: Pareço desfrutar de um particular acaso, Mênon, se buscando uma virtude encontrei um enxame de virtudes depositado em ti. (... εἰ μίαν ζητῶν ἀρετὴν συμῆνός τι ἀνηύρηκα ἀρετῶν παρὰ σοὶ κείμενον). Todavia, Mênon, quanto à imagem do enxame (κατὰ ταύτην τὴν εἰκόνα τὴν περὶ τὰ σμήνη), se eu te perguntasse qual é a essência de uma abelha (μελίττης περὶ οὐσίας ὅτι ποτ’ ἐστίν) e tu dissesses que *são* muitas e tomam muitas formas (πολλὰς καὶ παντοδαπὰς ἔλεγεσ αὐτὰς εἶναι), o que me responderias? (...) Se depois ainda dissesses: Diga-me agora, Mênon o que dizes que é aquilo pelo qual não se distinguem e que as faz iguais? (...)

Pois, o mesmo ocorre com as virtudes. Ainda que sejam muitas, todas possuem uma *forma* (εἶδος) pela qual são virtudes, e para a qual se deve *olhar atentamente* (εἰς ὃ καλῶς που ἔχει ἀποβλέψαντα) quem quiser responder àquele que lhe pede para *mostrar* (δηλῶσαι) o que digo (οὐ μανθάνεις ὅτι λέγω;)" (Mên., 72 a-d).

Desse modo, Mênon não vê a *aporía* contida em suas palavras porque sequer apreendeu (μανθάνειν) o que se deve dizer, quando se diz o que é a *areté*. A dificuldade do ex-aluno de Górgias começa na compreensão da própria ação do perguntar, isto é, a pergunta feita exige não uma resposta de facilidade imediata, mas uma busca (ζήτησις). O que Sócrates busca é, não a correspondência entre cada *érgon* e as diferentes manifestações da *areté*, como supõe Mênon, mas o modo (τρόπος) a partir do qual cada *érgon* participa de um todo que é a *areté*. A *zétesis* socrática, portanto, não coincide com a facilidade de percurso no caminho que Mênon acredita ter percorrido e, assim, ter superado a *aporía*, mas na exigência de “acuidade de visão”, para ver o *eídos* da *areté*, e, então, dizer o seu ser.

Por outro lado, quando Mênon reconhece não reter (κατέχειν) o *trópos* no qual a pergunta pela *areté* lhe é devolvida por Sócrates – não se ela pode ser ensinada (διδασκτόν), adquirida por exercício (ἀσκητόν) ou se a possuímos por *phýsis*, mas *qual é o ser da areté* –, a diferença entre o sofista e o filósofo começa a aparecer como fruto daquilo que é a forma (εἶδος) de cada um. Mênon, que acostumou-se com Górgias a responder sem medo e elegantemente, “tal como convém àqueles que sabem” (ὥσπερ εἰκὸς τοὺς εἰδότας, Mên., 70 c), é, aqui, um *eikós* de Górgias, isto é, ele apenas tem uma certa “aparência do saber” que, se for vista com agudeza, terminará por nos mostrar que o sofista, ao acreditar que ensina seus discípulos a responder sem medo (ἀφόβως) e elegantemente (μεγαλοπρεπῶς), não faz mais do que um grosseiro desenho onde se confunde *andreía* com *aphobía* e *megaloprépeia* com *retórica*.

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

É pois para explicitar essa relação que Sócrates vai esforçar-se para “agudizar” a visão e a memória de Mênon.

Ao perguntar, então, se a saúde (ὕγιαια), a grandeza (μέγεσθος) e a força (ἰσχύς) são as mesmas no homem, na mulher, na criança e no ancião, Sócrates

concluirá que a *areté*, ao contrário do que disse Mênon, é a mesma no homem, na mulher, na criança e no ancião. E isto porque, se a *areté* consiste em administrar bem (εὖ διοικεῖν) a cidade e a casa, homem e mulher necessitam para isso da *dikaiosýne* e da *sophrosýne*, valendo o mesmo para a criança e o ancião. O que faz com que cada um administre bem, e seja visto como homem virtuoso, é a posse, comum a todos, da *dikaiosýne* e da *sophrosýne*. Todos aqueles que são *agathoi* o são, por sua vez, a partir de um mesmo *trópos* e, portanto, não seriam *agathoi* do mesmo modo, se a *areté* não fosse una (*Mên.*, 73a-c).

Assim, mais uma vez, ouviremos Sócrates instar Mênon a *recordar e dizer* (εἰπεῖν καὶ ἀναμνησθῆναι) o que disse Górgias ser a *areté*.

Na tentativa de compreender a *zétesis* socrática, Mênon encontrará na noção de *árkhein*, governo, o elemento comum a todas as manifestações de *areté*:

Que outra coisa que governar (ἄρχειν) aos homens, se buscas (ζητεῖς) uma só coisa com relação ao todo (εἴπερ ἔν γέ τιζητεῖς κατὰ πάντων)? (*Mên.*, 73 c-d).

Mas, ao salientar a inverossimilhança da reflexão de seu “virtuoso” amigo (οὐ γὰρ εἰκός, ὦ ἄριστε), Sócrates indagará se é próprio da *areté* da criança e do escravo (...καὶ παιδὸς ἢ αὐτῆ ἀρετῆ, ... καὶ δούλου) governar, e se é próprio de quem governa (τοῦ δεσπότου) ser escravo (δοῦλος).

Já que não há *eikós* na reflexão de Mênon, Sócrates sugere então que à noção de *árkhein* se acrescente à de *dikaiosýne*, lembrando em seguida que tal acréscimo não é suficiente, uma vez que existem outras *aretái*. Diante do espanto de Mênon, Sócrates valer-se-á da noção de figura (σχῆμα): a *dikaiosýne* é apenas uma *areté*, do mesmo modo que a redondez (στρογγυλότητος) é uma figura, mas não a figura, portanto a ela devemos acrescentar também outras *aretái*: a *andreía*, a *sophrosýne*, a *sophía* e a *megaloprépeia*.

Voltamos assim ao impasse anterior: ao buscar o ser da *areté* encontramos uma multiplicidade de *aretái*. E aí, neste momento, Mênon reconhecerá que lhe falta *dýnamis* para apreender a *zétesis* socrática:

Não posso alcançar como tu buscas, Sócrates, uma só *areté* com relação a todas (*Mên.*, 74b).¹⁰

Se no passo 72 b Mênon afirma que, embora lhe pareça (δοκεῖν) compreender (μανθάνειν) o que diz Sócrates já não está seguro de reter (κατεχῶ) a pergunta

¹⁰Οὐ γὰρ δύναμαί πω, ὦ Σώκρατες, ὡς σὺ ζητεῖς, μίαν ἀρετὴν λαβεῖν κατὰ πάντων, ὥσπερ ἔν τοῖς ἄλλοις. *Mên.*, 74 b-1-2.

como desejaria, agora, em 74 b, ele reconhece sua impossibilidade (οὐ δύναμαι) em alcançar (λαβεῖν) aquilo que Sócrates busca.

E aqui, talvez seja oportuno lembrar a relação que as duas primeiras tentativas de Mênon em definir a *areté* guardam com o texto da *República*.

Instado por Gláucôn e Adimanto a fazer o elogio da *dikaiosýne*, nela mesma e por suas consequências, Sócrates, afirmando seu estado *aporético* e sua *adynamía*, mas diante da possível “acusação de impiedade”, resolve socorrer a *dikaiosýne*, recorrendo à *dýnamis* (*Rep.*, II, 367b). O recurso da *dýnamis* é aí entendido como *zétesis*:

Disse-lhes qual era a minha opinião, a busca (τὸ ζήτημα) que íamos empreender não era coisa fácil, mas exigia , a meu ver, acuidade de visão (ὄξυ βλέποντος) (*Rep.*, II, 368d)¹¹.

E o caminho para se chegar ao ser da *dikaiosýne* é o do *lógos*. O que Sócrates propõe na *República* é a construção com *lógos* de uma cidade onde o princípio fundador está na relação *phýsis/érgon*; pois “cada um de nós não nasceu igual ao outro, mas com naturezas diferentes, cada um para a execução do seu *érgon*.” (*Rep.*, II 370b).¹²

É interessante lembrar que a cidade feita de *lógos* da *República* é uma *orthé politéia*, isto é, uma vez que estruturada pela *andreía*, pela *sophía*, pela *sophrosýne* e pela *dikaiosyne*, ela cria a possibilidade do rei-filósofo, da emergência desse homem em cuja *dýnamis* está contida a possibilidade e a propriedade da filosofia e da política. Portanto, a busca de Sócrates o leva à *orthé politéia*.¹³

Desse modo, se seguirmos as indicações da *República*, as *aretái* que Sócrates acrescenta à noção de *árkhein* implicam já na visão da *orthé politéia* produzida com

¹¹Tradução da Profa. Maria Helena da Rocha Pereira. ¹¹εἶπον οὖν ὅπερ ἐμοὶ ἔδοξεν, ὅτι τὸ ζήτημα ὃ ἐπιχειροῦμεν οὐ φαῦλον ἀλλ’ ὄξυ βλέποντος ὡς ἐμοὶ φαίνεται. *Rep.*, II, 368 c-d.

¹²... ὅτι πρῶτον μὲν φύεται ἕκαστος οὐ πάνυ ὅμοιος ἐκάστω, ἀλλὰ διαφέρον τὴν φύσιν, ἄλλος ἐπ’ ἄλλου ἔργου προῖεν. *Rep.*, II, 370b [Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira, com modificações]. Cf. AUGUSTO, Maria das Gracas de Moraes. Discurso utópico e discurso mítico: um paralelo entre a *República* e o *Timeu*. *Revista Filosófica Brasileira*. Rio de Janeiro, v.4,n.3,p.89-101, dez.1988.

¹³Cf. AUGUSTO, Maria das Gracas de Moraes. *Politeia e Dikaiosýne*: uma análise das relações entre política e utopia na República de Platão. Tese de Doutorado, Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ, 1989 e Discurso utópico e ação política: uma reflexão acerca *politeia* platônica. *Classica*. Belo Horizonte, v.3.n.1,p.45-66,1990.

o *lógos*, onde o *árkhein* pertence ao rei-filósofo e cuja “figura” (σχῆμα) é circular (*Rep.*IV, 424a).¹⁴

Pensamos que é aí que reside a grande dificuldade de Mênon em apreender o sentido da busca socrática: falta a ele acuidade de visão para a compreensão do governo, do *árkhein* do rei-filósofo, e do princípio fundador da cidade, a *phýsis*, reguladora da relação entre *lógos* e *érgon*, que produz o homem virtuoso (*Rep.*IV, 498e-499a).

Por outro lado, se levarmos em conta as definições das *aretái* que são apresentadas no livro IV da *República*, veremos que a *sophía* da cidade consiste no fato de ela possuir uma *epistéme* que a torna capaz de deliberar acerca do comportamento interno e externo de seus cidadãos, dependendo, assim, essencialmente do governante. O “desvio” socrático no início do *Mênnon* para o tema da *sophía* parece apontar exatamente para a forma reta do *árkhein*. O “governo verdadeiro” é aquele que se funda na *epistéme*. Larissa e Atenas, conhecidas pelo excesso de riquezas ou pela *falta de sophía*, são, portanto, contrapontos à cidade feita de *lógos* da *República*.

Mas, se, no “desvio socrático”, Larissa é agora famosa por sua *sophía*, ensinada por Górgias, ao desarticular as duas tentativas de Mênon em recordá-la, Sócrates pretende mostrar que não é só o político ateniense (no caso Anitos) que, por falta de *epistéme*, deixa a cidade vazia de *sophía*, mas também que a *sophía* do sofista é vazia de *epistéme*.

E aqui pensamos ter dado mais um passo na tentativa de delimitar a diferença entre o filósofo e o sofista. Ao reconhecer sua privação de *dýnamis* para alcançar a *zétesis* socrática, Mênon possibilitará a Sócrates mostrar como *sophía* e *areté* se articulam: se ainda não sabemos o que é a *areté*, sabemos que a *sophía* consiste na mestria em uma *tékhne*, supondo, portanto, uma *epistéme*¹⁵.

Ora, se, como dissemos anteriormente, Sócrates deve “agudizar” a visão e a memória de Mênon, de modo que ele possa, buscando, ver o *eídos* da *areté*, por que não recorrer a uma *tékhne* que produz, com *lógos*, *eídos*?¹⁶

¹⁴καὶ μὴν, εἶπον, πολιτεία, ἔαπερ ἅπαξ ὀρμήση εἶδ', ἔρξεται ὡσπερ κύκλος αὐξανομένη. *Rep.*, IV, 424 a.

¹⁵ Cf. CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire Étymologique de la Langue Grecque*. Paris: Klincksieck, 1968, p.360, e SCHERER, R. *ΕΠΙΣΤΕΜΕ et TEXNH. Études sur la notion de connaissance et d'art d'Homère à Platon*. Mâcon: Protat, 1930.

¹⁶ Cf. os passos do *Górgias*, 449c-451e, e em especial os passos 450c -e.

Assim, é em função da necessidade de se estabelecer o *zeteîn* como o modo agudo de ver (ὄξυ βλέποντα) – condição essencial para chegarmos à “teoria das idéias” –, que Sócrates recorrerá à explicação geométrica do *zeteîn*. O que iremos verificar a partir de agora é como a geometria se constitui no saber que estabelece a diferença entre o *filósofo* e o *sofista*.

2. A explicação geométrica do *zeteîn*

Afirmando que a *adynamía* acontece com todos, Sócrates acrescentará ao argumento geométrico uma “conversa fictícia”:

“Se alguém te perguntasse o que acabo de dizer [que a redondez é uma figura, mas não a figura]: “Mênon, o que é a figura?” e tu respondesses que é a redondez, e, se, ele [o interlocutor fictício] dissesse, como eu: “a redondez é a figura ou uma figura?”, afirmarias, sem dúvida, que é uma figura” (πότερόν σχῆμα ἢ στρογγυλότης ἐστὶν ἢ σχῆμα τι; “εἶπες δήπου ἄν ὅτι σχῆμα τι.) (*Mên.*, 74 b).

E isso ocorre porque existem muitas figuras além do redondo, às quais também chamamos de figura. O mesmo ocorre, dirá ainda o “interlocutor fictício”, se tomamos a noção de cor (χρώματος): o branco é uma cor, mas não a cor (*Mên.*, 74c-d). Concluindo, em seguida, tal como Sócrates, que sempre se chega a muitas coisas, embora a essa pluralidade designemos por um *único nome* (... ἐπειδὴ τὰ πολλὰ ταῦτα ἐνὶ τινι προσαγορεύεις ὀνόματι) – o de figura ou cor, por exemplo. O que é isto, pois, que abarca tanto o redondo quanto o quadrado, e a que, a despeito de suas diferenças, atribuímos o nome de figura? O que é o mesmo (ταυτόν) no quadrado e no redondo e em todas as demais figuras?

Mênon deve pois dizer o que é o mesmo (ταυτόν) das figuras como um exercício, como uma *meléte*, para “aprender” acerca do modo como deve dar a resposta sobre a *areté* (...μελέτη πρὸς τὴν περὶ τῆς ἀρετῆς ἀπόκρισιν. *Mên.*, 75 a).

Mas, recusando o “exercício” que lhe propõe Sócrates, Mênon, tal como Trasímaco no Livro I da *República*, exigirá de Sócrates a resposta. A figura, responderá ele então, “é aquilo que vem sempre acompanhado de cor (... τοῦτο σχῆμα, ὃ μόνον τῶν ὄντων τυγχάνει χρώματι ἀεὶ ἐπόμενον. *Mên.*, 75b).

Assumindo o lugar do “interlocutor fictício”, Mênon, ironicamente sublinhará a *ingenuidade* socrática ao aceitar como suficiente (ἰκάνως) essa explicação: se ela

fosse dada a alguém que não soubesse o que é a cor, este ficaria *sem caminho* (ἀποροῶ) para o saber acerca do que é a figura (*Mên.*, 75 d). O que responderia Sócrates se o “interlocutor fictício” apontasse para a *aporía* de sua resposta?

Mas Sócrates não hesita em sua resposta:

“A verdade (τἀληθῆ), penso eu. E se o interlocutor fosse um desses sábios (σοφῶν) apaixonados pela erística e pela agonística (ἐριστικῶν τε καὶ ἀγωνιστικῶν), lhe diria: ‘Isto é o que dizes, mas se não falo retamente (μὴ ὀρθῶς λέγω), é teu *érgon* (σὸν ἔργον), alcançar o meu *lógos* e refutá-lo (λαμβάνει λόγος ὄντες).

Entretanto, se agora, tu e eu, que somos amigos (φίλοι ὄντες) desejássemos dialogar um com o outro (βούλοιτο ἀλλήλοις διαλέγεσθαι), deveríamos docemente e mais dialeticamente responder (δεῖ δὴ πρῶτερόν πως καὶ διαλεκτικώτερον ἀποκρίνεσθαι). E, provavelmente, o mais dialético consista, não em responder *solitariamente* a verdade (μὴ μόνον τἀληθῆ ἀποκρίνεσθαι), mas [dizê-la] com palavras que o interlocutor reconhece saber” (ἀλλὰ καὶ δι’ ἐκείνων ὧν ἄν προομολογῆ εἰδέναι ὃ ἐρωτῶν) (*Mên.*, 75 d.)

O acréscimo de uma “conversa fictícia” à explicação geométrica do *zeteîn* tem a força de determinar, a partir do *lógos*, a diferença do *trópos* no qual Sócrates e Mênon buscam a *areté*.

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

Assim, ao recusar o “exercício” proposto por Sócrates, Mênon reafirma o modo sofístico. O que efetivamente ele recusa é a filosofia, a possibilidade de compreensão do *zeteîn*.

Ao apontar a “ingenuidade” socrática, sua “inconsistência” gnosiológica e a *aporía* aí contida, o que Mênon se recusa a ver é que a geometria é o modo de acesso à dialética; que, por sua vez, nos indica o caminho para alcançarmos o ser da *areté*.

O primeiro passo nesse caminho será explicitado na resposta de Sócrates ao “interlocutor fictício”, que fala agora através de Mênon. Atribuindo-lhe, ironicamente, o nome de *sophós*, e, determinando o “conteúdo” de sua *sophía* – a erística e a agonística –, Sócrates diz que responder-lhe-á a verdade (τἀληθῆ) (*Mên.*, 75 c). Aqui, a noção de *alethês* conformar-se-á como a propriedade e a possibilidade do *falar retamente* (ὀρθῶς λέγω), que, por sua vez, deve manifestar-

se num *érgon*. Se o *sophós* não admite a *orthé* do que diz Sócrates, deve tomar o seu *érgon* e refutá-lo (ἔλεχειν). Logo, o que a relação entre o *orthós légo* e o *érgon* estabelece é a verdade (ἀλήτη).

Se o *érgon* do *lógos eristikós* deve ser o *élenkhos*, o que o distingue do *lógos dialetikós*? A *philía*, a amizade, a hospitalidade entre os interlocutores. Entre *philoí*, o *dialégesthai* se estabelece através de um *trópos*, distinto daquele que se estabelece entre os amantes da erística e da agonística, pois, se desejamos dialogar um com o outro, devemos, docemente (πρότερον) e mais dialeticamente responder (διαλεκτικώτεροι ἀποκρίνεσθαι).

Além disso, a verdade não deve ser solitária, isto é, ela deve envolver os interlocutores numa relação, decorrente da *philía*, que é o conhecer, o *eidénai*: o *dialetikós*, ao responder a verdade, deve fazê-lo com palavras que, não só ele, mas também o interlocutor, reconheça saber.

Aqui poderíamos mais uma vez encontrar a “figura” do filósofo-guardião, descrito por Sócrates no Livro II da *República*:

... ser amigo de aprender (φιλοματές) e amigo da *sophía* (φιλόσοφου) não é o mesmo (ταυτόν)?

Portanto, admitamos confiadamente que também o homem, se quiser ser doce (πρῶτος) para os familiares (οἰκεῖους) e conhecidos (γνωρίμους), tem de ser, por natureza (φύσις) *philósofos* e *philomathés*. (*Rep.*, II, 376b-c)¹⁷

Desse modo, a dialética apresentada nesse passo do *Mênon*, continua a nos remeter à figura do rei-filósofo: quem responde com doçura e saber é o filósofo, não o destemido sofista.

E uma vez que Sócrates reconhece, entre ele e Mênon, uma relação de *philía*, é preciso, agora, estabelecer o acordo acerca do *eidénai* das palavras que serão utilizadas na nova definição de *skhéma*, exemplificando, assim, a dialética com um novo argumento geométrico.

Ao explicar a noção de *teleutén*, fim, como o nome que atribuímos a tudo aquilo que possui um limite (πέρας) e um extremo (ἔσχατον), e obtendo a concordância de Mênon, Sócrates introduzirá as noções geométricas de *héteron*, plano, e *steréon*, sólido:

S: Então, chamas a algo plano e a outra coisa, por sua vez, sólido, como na geometria? (*Mên.*, 76a).

¹⁷ Tradução de Maria Helena da Rocha Pereira.

Como Mênon também admite conhecê-las, Sócrates poderá, então, usando a dialética e a geometria, propor a Mênon a compreensão do que *é o mesmo* das figuras:

Com relação a todas as figuras, digo que a figura é aquilo que limita o sólido. (Mên., 76a)

Não é pois, apenas, a geometria que nos permite acesso à dialética, é também a dialética que nos permite acesso à geometria.

Mênon, por sua vez, em lugar de recordar-se do que disse Górgias, exigirá de Sócrates uma definição, uma determinação semelhante quanto ao que *é o mesmo* da cor.

Sócrates, então, sublinhando a intemperança (ὑβρις) de Mênon, e vendo nela um rápido "esquecimento" da geometria, sobretudo num jovem, lembrar-lhe-á que este não é o *modo de falar* com um ancião, que naturalmente se esquece, sobretudo quando o jovem não se lembrou do que disse seu mestre.

E isto ocorre porque Mênon não produz nenhum *lógos* que não seja o de ordenar (ἐπιτάττεις ἐν τοῖς λόγοις): fazendo portanto como os *thryphontes*, os que vivem no luxo, no excesso, e que tiranizam enquanto dura sua beleza.

Se quiséssemos explicar a "semelhança" de Mênon com os *thryphontes*, e recorrêssemos, para isto, a dois diálogos de Platão, à *República* e ao *Górgias*, verificaríamos que, na *República*, a segunda cidade construída por Sócrates, aquela a que, por exigência de Gláucon, acrescentamos os "imitadores de todas as espécies", e que deverá, portanto, ser purificada pela *paideía*, será adjetivada por ele de dois modos: *thryphôsa pólis* e *phlegmaínousa pólis*, enquanto a primeira, rejeitada por Gláucon será chamada de *alethines* e *hygiés* (Rep., II 372 a-e). No *Górgias*, Sócrates, falando do tirano, recordará a Calicles que,

... tal homem não pode ter amizade nem com os homens, nem com os deuses; e são privados de *koinonía*. Os sábios (σοφοί), Calicles, afirmam que o céu e a terra, os deuses e os homens estão associados pela amizade (φιλία), pela ordem (κοσμοιότης), pela temperança (σωφροσύνη) e pela justiça (δικαιοσύνη). Por isso, chamam o todo (τὸ ὅλον) de cosmos, e não desordem (ἀκοσμίον) e desregramento (ἀκολασίαν). Tu me pareces não prestar atenção nisso, apesar de seres sábio (σοφός), mas, esquecendo-se (λέληθεν) que a igualdade geométrica (ἰσότης) é um grande poder (μέγα δύνανται), entre os deuses e entre os homens, importas-te mais com a *pleonexía*, esquecendo (ἄμελεις) a geometria. (Gorg. 507e-508a).

Portanto, ao esquecer-se impetuosamente da geometria, Ménon não só nos é apresentado como um “cidadão” da *tryphosa pólis* que precisa ser purificada, quanto alguém privado de *sophía*, já que se esquece, exatamente, do *lógos* dos verdadeiros *sophoí*; tal como Calícles, ele se esquece da geometria.

A geometria parece, portanto, ser o modo de conhecimento que diferencia o *filósofo* do *sofista*.

Portanto, se Sócrates quer “agudizar” a *memória* e a *visão* de Ménon, deve efetivamente levá-lo à *aporía*.

Para isso, nada melhor do que *falar* como um *sofista*. Argumentando então que responderá à “maneira de Górgias” (Γοργίαν ἀποκρίνωμαι), porque desse modo Ménon poderá segui-lo, Sócrates exporá “pomposamente” a teoria dos eflúvios de Empedócles.

Assim, afirma que “existem certas emanações das coisas, de alguns condutos, por onde passam essas emanações e que estas se adaptam a eles”, e, se há também algo a que chamamos *vista* (ὄψις), a cor é uma emanação das figuras adequadas e perceptíveis à vista.

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

Ménon se deixou persuadir apenas pelo “espetáculo” da definição do “Sócrates-sofista”, a resposta é ao estilo da tragédia, isto é, grandiloquente, mas vazia de “*sophía*” (*Mên.*, 76e). Melhor seria que ele não tivesse se deixado persuadir, de modo a continuar o *dialéghesthai* (e, portanto, a busca da *areté*). Mas, Sócrates, despindo-se das vestimentas sofisticas e reafirmando sua privação originária da *sophía*, acentuará sua diferença com o *sofista* e, dizendo-se acostumado a persuadir a si mesmo, reconhecerá a superioridade da definição geométrica sobre a definição sofisticada, e, insinuando que a filosofia é uma espécie de “mistério” (μυστηρίων), sugere a Ménon que se deixe iniciar (*Mên.*, 77a) para compreender o argumento geométrico.

Aceitando, então, sua condição de *mýstes*, Ménon exigirá de Sócrates os *lógoi* que possam torná-lo um “iniciado”.

Se aceitamos como possível a analogia com os mistérios, Ménon deve “ouvir” (preparar-se para) a *doutrina do bem* e da *imortalidade da alma* para, a seguir,

passando a *epopteía*, “contemplar” o espetáculo matemático de um caso limite, o da incomensurabilidade da hipotenusa, do teorema de Pitágoras.

Devemos agora, pois, para concluir, explicar como a *zétesis* aparecerá nesses dois momentos.

Voltando à exigência inicial, isto é, que Mênon deve recordar-se do que disse Górgias ser a *areté*, Sócrates pede-lhe que o faça levando em conta o *todo* da *areté*. E aí teremos então a terceira tentativa de delimitação da *areté*.

a *areté*, segundo o poeta, consiste em ter prazer e poder sobre as coisas belas (χαίρειν τε καλοῖσι καὶ δύνασθαι), e assim, chamo *areté* o *desejar as coisas belas* (τῶν καλῶν) e *ter a dýnamis de procurá-las* (πορίζεσθαι)¹⁸. (*Mên.*, 77b)

Identificando *tôn kalôn* (τῶν καλῶν) com *tôn agathôn* (τῶν ἀγαθῶν), Sócrates solicitará o acordo de Mênon à interpretação que faz da definição de *areté*, por ele recordada,

Não dizias há pouco que a *areté*, é *querer* (βούλεσθαι) o *bem* e ter poder (δύνασθαι) sobre ele? (ὅτι ἔστιν ἡ ἀρετὴ βούλεσθαί τε ταγαθὰ καὶ δύνασθαι; (*Mên.*, 78b)

Aqui, ao estabelecer a diferença entre *boulesthai* e *dýnasthai* – o “querer pertence a todos”, mas, se “uma coisa é melhor do que outra, o é por sua *dýnamis*” – Sócrates proporá a *Mênon* um novo “acordo”,

... segundo teu *lógos*, a *areté* é a *dýnamis* de procurar (πορίζεσθαι) o bem (... ἔστιν... τὸν σὸν λόγον ἀρετῆ, δýναμις του πορίζεσθαι τάγαθά.)

Este será inteiramente aceito e, então, Sócrates introduzirá a explicitação da relação entre *boulesthai*, *dýnasthai* e *porídzesthai*:

Vejamos se aqui também *dizes a verdade* (ἀληθῆς λέγεις), pois provavelmente *fales bem* (ἴσως γὰρ ἂν εὖ λέγοις) (*Mên.*, 78c).

À exigência dialética de “dizer a verdade”, que vimos anteriormente, vista agora na ótica de *tôn agathôn* (τῶν ἀγαθῶν), devemos acrescentar o *eû légein* (εὖ λέγειν).

¹⁸ ... λέγω ἀρετῆν, ἐπιθυμούντα τῶν καλῶν δυνατὸν εἶναι πορίζεσθαι. (*Mên.*77b).

O *eû légein* parece-nos aqui ser o modo efetivo de provocar o estado *aporético*; finalmente Sócrates levará Ménon ao reconhecimento da *aporía*: se, por exemplo, a saúde e a riqueza são *bens*, só o são se acrescentarmos a eles a *dikaiosýne*, a *sophrosýne*, a *hosióteta* ou qualquer outra parte da *areté*, pois, se procuramos o ouro e a prata, sem ela não teremos a *areté*, mas, sim, o mal, *kakía*:

Mas, não procurar ouro e prata quando não é justo, nem por si nem por outro não é também *areté*?

Portanto, a *aporía*, explicando agora a privação socrática de *sophía* e de *memória*, no início do diálogo com Ménon, não é também *areté*?

O que estabelece a possibilidade de procurar (*πορίζεσθαι*) as coisas boas é a *dikaiosýne*; a *areté* é aquilo que vem a ser com *dikaiosýne*, a *kakía* é aquilo que vem a ser sem *dikaiosýne*. O *eû légein* nos lança, portanto, na discussão acerca do ser e do não-ser da *areté*; ao bem falar, ao *eû légein*, devemos acrescentar uma ontologia da *areté*.

Todavia, isto equivale a dizer que “fazer algo com uma parte da *areté* é a *areté*”; isto é, que cada ação que se faz com justiça é *areté*. Como afirmar que a *areté* é ser capaz de procurar as coisas boas com *dikaiosýne*, se a *dikaiosýne* é uma parte da *areté*?

Para continuarmos o *eû légein* devemos, dirá Sócrates, falar a partir do *começo* (*ἐξ ἀρχῆς*), que aqui não é nada mais que a recolocação da pergunta inicial:

...Parece-te que alguém sabe o que é uma parte da *areté*, sem saber o que é *ela mesma*?

Ménon, em lugar de responder, reconhecerá o poder narcotizante do *lógos* socrático:

... me *enfeitiças* e me *envenenas* e sem *tékhne* me *encantas*, de modo que tornei-me pleno de *aporía*. (*Mên.*, 80a)

O estado *aporético* de Ménon não é só a diferença de *tékhne* entre o *filósofo* e o *sofista*, da *sophía* socrática e da *sophía* sofística, mas uma diferença constitutiva do *eû légein*: um entumescimento de “boca e alma”, igualmente formulado a partir de um *orthó légo* e de um *alethé légein*.

A *zétesis* socrática, à luz do *eû légein*, é uma busca, com o outro, acerca do que é a *areté* sempre. Supõe assim a possibilidade de *dizer o mesmo*, buscando o que é *sempre*.

Mas, como buscar o não-ser? Retomando o *lógos eristikós*, e discordando de Mênon, de que este *lógos*, seja *belo* (e portanto *bom*, se aceitarmos o que foi dito antes), Sócrates proporá a superação da *aporía*, e também a superação da *sofística*, através de um *lógos verdadeiro e belo*, que ouviu de homens e mulheres sábios (γυναικῶν σοφῶν), versados nos θεῖα πράγματα, nas coisas divinas, e que afirmam que a *alma é imortal*, tendo visto todas as coisas aqui e no Hades, de modo que não há nada que ela não tenha aprendido.

Assim, o *aprender* (μανθάνειν) é sempre *reminiscência* e aquele que tiver a coragem de buscar (ζητῶν) verificará que *zeteîn e manthánein* são sempre *anámnēsis*. É por isso que não devemos deixar-nos persuadir pelo *lógos eristikós*; ele nos faz preguiçosos, impossibilitando a *zétesis*; ao contrário, o *lógos* que fala da imortalidade da alma nos faz *buscadores e obreiros* (ζητητικούς καὶ ἐργατικούς).

A conversa de Sócrates com o “escravo” de Mênon virá, parece-nos, dimensionar o *ser buscador*, *zetetikós*, e o *ser obreiro*, *ergatikós*.

As condições impostas para o buscar são as mesmas: o escravo deve *ser grego* e *falar grego*. A busca socrática, explicitada agora num terceiro argumento geométrico, o da duplicação do quadrado, exigirá as mesmas etapas anteriores, só que agora ela é uma “encenação dramática”, de modo que Mênon possa “contemplar”, ter a imagem da *zétesis*.

E aqui, muito embora não tenhamos tempo para discutir passo a passo a crença inicial do escravo de Mênon, de que ao duplicarmos a medida do lado de um quadrado duplicamos sua superfície, e a desarticulação aporética de Sócrates, fazendo o escravo lembrar-se de que em lugar de duplicar, quadruplicamos a superfície do referido quadrado, gostaríamos de sublinhar o fato de a medida do lado do quadrado ser a $\sqrt{8}$, um número irracional. A este lado os “sofistas”, diz Sócrates, atribuíram o nome de *diagonal*, e isto nos leva ao impasse anterior: onde o *sofista* encontra o silêncio de um *álogon*, acerca do qual nada posso dizer, porque não posso determinar sua medida, o *filósofo* tem de encontrar um *lógos*.

Se não queres calcular, *mostra* simplesmente a partir de que lado. (*Mên.*, 83c-84a).

Portanto, o que não pode ser *dito*, pode ser *visto*. Superar a *aporía* significa, então, separar a *filosofia* da *sofística*, não só em termos de *lógos*, mas sobretudo *conectando o lógos ao érgon*:

Acreditando (πιστεύων) que este *lógos* seja verdadeiro (αληθεῖ εἶναι), quero buscar contigo (μετὰ σὺ ζητεῖν) o que é a *areté*. (*Mên.*, 81e).

A *pístis* é pois o conjuntor que liga o *lógos* ao *érgon*, tornando possível o conhecimento da *areté*. A cada volta ao começo (ἀ ἀρχή) aprendemos um pouco mais acerca da *areté*, do que não sabemos, de modo que, se formos corajosos, podemos passar do *eikós* ao *eidós*. Para que isto ocorra, devemos compreender a *zétesis* socrática como a crença na possibilidade do conhecimento (a *anámnesis*) como um *eû légein*:

S: Portanto, se a verdade das coisas está sempre em nossa alma, sendo esta imortal, é preciso corajosamente tratar de buscar e de recordar o que agora não sabes;

M: Sou de opinião que *falas bem* (εὖ λέγειν), Sócrates, ainda que não apreenda como.

S: Sou da mesma opinião, Mênon. E quanto a essas práticas não insistiria tanto, mas que chegaríamos a ser melhores e mais corajosos e menos frágeis, acreditando dever buscar o que não se sabe, do que se acreditássemos impossível encontrar o que não sabemos e que nem se deve buscar, por isto, lutaria, se fosse capaz, com *palavra e obra* (λόγῳ καὶ ἔργῳ). (*Mên.*, 86b-c).

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BLUCK, R.S. *Plato's Meno*. Cambridge: Cambridge University Press, 1964.
- BRAGUE, R. *Le Restant. Supplément aux commentaires du Ménon*. Paris: Vrin/Belles Lettres, 1978.
- BRUMBAUGH, R.S. *Plato's mathematical imagination*. Bloomington: Indiana University Press, 1954.
- ECKSTEIN, J. *The platonic method. An interpretation of the dramatic-philosophic aspects of the Meno*. New York: Greenwood Publishing, 1968.
- GAISER, K. Platons Menon und die Akademie. *Archiv für Geschichte der Philosophie*. v.46, p.241-92, 1964.
- GRIMAL, E. A propos d'un passage du Ménon: une définition "tragique" de la couleur. *Revue des Études Grecques*. v.55, p.1-13, 1942.
- GUTHRIE, W.K.C. The Meno. In: -----, *A history of greek philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 236-65. [5. reimpr. 1989].
- KLEIN, J. *A commentary on Plato's Meno*. Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1965.
- NEHAMAS, A. Meno's paradox and Socrates as teacher. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. v.3, p.1-30, 1985.
- OSMANCZIK, U. S. *Menón*. Introducción, versión y notas de Uthe Schmidt Osmanczik. México: UNAM, 1986. [Bibliotheca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana].
- ROBIN, L. *Platon*. Paris: PUF, 1968.
- STENZEL, J. *Platon der Erzieher*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1961.
- TAYLOR, E.A. *Plato, the man and his works*. London: Methuen, 1960.
- THOMPSON, E.S. *The Meno of Plato*. New York & London: Garland Publishing, Inc, 1980. [Reprint of the 1901 ed. published by Macmillan, Classical Series].
- VLASTOS, Gregory. *Platonic Studies*. 2.ed. Princeton: Princeton University Press, 1981.
- , *Socrates. Ironist and moral philosopher*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- WILAMOWITZ-MOELLENDORF, U.v. *Platon*. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1961.