

UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SETOR DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE ESPECIALIZAÇÃO EM FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO

LUCIANO ALCINDO SCHÜHLI

MÊNON E SUAS CONSEQUÊNCIAS EDUCACIONAIS

CURITIBA

2025

LUCIANO ALCINDO SCHÜHLI

MÊNON E SUAS CONSEQUÊNCIAS EDUCACIONAIS

Monografia apresentada ao Setor de Educação do Programa de Especialização em Filosofia da Educação da Universidade Federal do Paraná como requisito para obtenção de título de especialista em filosofia da educação.

Orientador: Prof. Dr. Maicon Reus Engler

CURITIBA

2025

AGRADECIMENTOS

À Deus por tudo aquilo que posso conhecer.

À Camila, minha esposa, e aos meus filhos: Teresa, Estêvão e a pequena Luísa, pelo apoio e compreensão nas horas em que precisei ficar ausente.

Ao professor M. R. Engler pela orientação desta monografia. Seus conselhos foram fundamentais para dar forma e guiar esta pesquisa.

Aos professores do curso de especialização em Filosofia da Educação. Especialmente ao coordenador, professor Celso Pinheiro.

Ao programa de pós-graduação do Departamento de Educação da Universidade Federal do Paraná.

“The teacher, as has been recognized at least since Plato's *Meno*, is not primarily someone who knows instructing someone who does not know. He is rather someone who attempts to re-create the subject in the student's mind, and his strategy in doing this is first of all to get the student to recognize what he already potentially knows, which includes breaking up the powers of repression in his mind that keep him from knowing what he knows.”

(Northrop Frye, *The Great Code*, p. xv)

¹ “Desde o *Mênon*, de Platão, é possível estabelecer que o professor não é, em primeiro lugar, alguém que sabe instruindo quem não sabe. Ao invés disso, ele é alguém que tenta recriar o assunto na mente do estudante. Sua estratégia é a de antes de mais nada fazer o estudante reconhecer o que potencialmente já sabe, e isso inclui a quebra dos poderes de repressão interna que o impedem de distinguir o que sabe. Eis aí a razão de ser o professor, e não o estudante, quem faz a maior parte das perguntas” (trad. Flávio Aguiar).

RESUMO

O diálogo Mênon é uma das obras mais lidas de Platão, tendo a educação como tema central. O personagem principal é Sócrates, e seus interlocutores são Mênon, o escravo de Mênon e Ânito. Cada um apresenta uma postura distinta em relação ao aprendizado. Sócrates é o mestre que busca mostrar aos seus ouvintes que suas vidas são baseadas em crenças falsas e pretende guiá-los rumo à verdade. Para isso, ele emprega diferentes abordagens e métodos, conforme a atitude de cada interlocutor. Mênon e Ânito são figuras socialmente proeminentes, com reputações a preservar. Por isso, não demonstram boa disposição ao método de Sócrates, preferindo rivalizar ou se opor a ele. Isso obriga Sócrates a usar a ironia, usar o seu jogo de máscaras, aplicar seu método elêntrico. Enquanto isso, o escravo — que nem sequer é nomeado devido à sua insignificância social — é dócil e se deixa conduzir ao conhecimento por Sócrates, por meio do método da maiêutica. Por essa razão, o escravo serve melhor para demonstrar a anamnese. Ânito, Mênon e Sócrates também representam concepções diferentes de educação. Ânito encarna o antigo ideal da kalokagathia, Mênon, discípulo de Górgias, representa a sofística, e Sócrates possui sua própria filosofia educacional.

Palavras-chave: Mênon; Platão; Sócrates; escravo de Mênon; Ânito; *areté*; aporia; *anamnese*; reminiscência; *kalokagathia*; *tò thaumázein*; maravilhamento; *eudaimonía*; *enkráteia*; maiêutica; *maieutikē technē*; sofistas; sofística; ensino; ciência; conhecimento; *elenchos*; método elêntrico; educação.

ABSTRACT

The Meno dialogue is one of Plato's most widely read works, with education as its central theme. The main character is Socrates, and his interlocutors are Meno, Meno's slave, and Anytus. Each presents a distinct stance toward learning. Socrates is the teacher who seeks to show his listeners that their lives are based on false beliefs and aims to guide them toward truth. To do so, he employs different approaches and methods depending on each interlocutor's attitude. Meno and Anytus are socially prominent figures with reputations to uphold. Therefore, they are not well disposed toward Socrates' method, choosing instead to rival or oppose him. This compels Socrates to use irony, play his game of masks, and apply his elenctic method. Meanwhile, the slave — who is not even named due to his social insignificance — is docile and allows himself to be led toward knowledge by Socrates through the method of maieutics. For this reason, the slave serves better to demonstrate *anamnesis*. Anytus, Meno, and Socrates also represent different conceptions of education. Anytus embodies the ancient ideal of *kalokagathia*, Meno, a disciple of Gorgias, represents sophistry, and Socrates holds his own educational philosophy.

Keywords: Meno; Plato; Socrates; Meno's slave; Anytus; *aretē*; aporia; *anamnesis*; reminiscence; *kalokagathia*; *tò thaumázein*; wonder; *eudaimonía*; *enkráteia*; maieutics; *maieutikê technê*; sophists; sophistry; teaching; science; knowledge; *elenchos*; elenctic method; education.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	8
2	O DIÁLOGO.....	9
3	PERSONAGENS DO DIÁLOGO.....	18
3.1	ESCRAVO DE MÊNON	18
3.2	MÊNON	22
3.3	ÂNITO.....	26
3.4	SÓCRATES.....	30
4	CONCLUSÃO.....	37
5	REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	40

INTRODUÇÃO

O *Mênون* de Platão foi escolhido como objeto desta pesquisa por ter como principal tema a educação. O assunto é abordado de várias perspectivas no diálogo. Os três interlocutores apresentam características diferentes, exigindo abordagens distintas de Sócrates, adaptadas a cada um. Também representam concepções diferentes de educação, a antiga e duas novas. Além disso, Platão apresenta seu pensamento de que a educação faz parte não somente do domínio da Epistemologia, mas também da Metafísica. O conhecimento está na alma que é imortal.

Durante o trabalho de pesquisa foi interessante ir aos poucos descobrindo a quantidade de menções sutis a fatos e conhecimentos que não estão diretamente no texto, o que é comum em obras filosóficas, e que eram de conhecimento dos gregos contemporâneos de Platão que receberam alguma formação. Isso mostra a quantidade de informações que estão subentendidas, não somente no *Mênnon*, mas em toda obra do filósofo. Como na maioria das obras filosóficas é preciso ser guiado ao se ler um diálogo de Platão para não fazer uma interpretação rasa. Devido às limitações que são necessárias em se tratando de uma monografia, decidi analisar os personagens e suas diferenças de interesse educacional. Primeiro fiz um resumo e interpretação geral do diálogo, depois examinei cada um dos quatro personagens, por fim conclui apresentando algumas impressões pessoais.

Escrevi pensando não somente em uma monografia, mas também em fazer um material que pudesse ser utilizado como conteúdo básico de uma ou mais aulas, sem ter a necessidade de fazer muitas outras consultas.

O DIÁLOGO

Mênon é um dos diálogos mais lidos e estudados de Platão. Há uma grande quantidade de traduções, edições e estudos sobre ele desde a metade do século XX (Canto-Sperber, 1991, p. 7). Ele se diferencia pela introdução do método por hipótese, determinante na investigação platônica (Goldsmith, 2002, p. 110) e da teoria da reminiscência. Muitos ou a maioria dos comentadores consideram o *Mênon* um diálogo de transição, em que Platão começa a abandonar a figura de Sócrates apresentada na *Apologia* (Matthews, 2010, p. 175).

O centro da investigação é o problema do saber e das suas origens, ou seja, conhecimento da virtude e do Bem, típicos do saber socrático. Só é possível compreender a partir do objeto, por isso esse saber deve estar ligado a ele. A maneira tradicional de se colocar um problema, desde os poetas antigos e que também os sofistas colocavam, era como surge a virtude (*areté*). Para Platão é preciso primeiro saber o que é a virtude em si. Essa é a única ordem lógica e evidente do ponto de vista científico (Jaeger, 2013, p. 714).

O diálogo é formado por quatro personagens. Como na maioria dos diálogos platônicos, Sócrates é o principal interlocutor. Os outros três são Mênon ou Menão como prefere o tradutor Carlos Alberto Nunes; o escravo de Mênon, que não é nomeado; e Anitos ou Ânito. Neste texto será utilizado Mênon e Ânito por serem as formas mais encontradas na maioria das fontes consultadas.

O que se apresenta no diálogo é considerado histórico. A data provável é fins de janeiro ou início fevereiro de 402 a.C. (Morrison, 1942, p. 76). Platão pode ter presenciado a conversa na companhia de Sócrates (Nails, 2010, p. 19). Como Platão nasceu em 428 a.C. (Stenzel, 2021, p. 104), deveria então ter por volta de 26 anos.

Não há dúvida de que o diálogo ocorreu em Atenas. Em 70a-71b Sócrates irá ironicamente contrapor a sabedoria dos tessálios a dos seus concidadãos:

[...] os tessálios eram renomados entre os gregos, e admirados, por conta de sua arte equestre e de sua riqueza. Agora entretanto, segundo me parece, também o são pela sabedoria. [...] Por aqui, amigo Mênon, aconteceu o contrário. Produziu-se como que uma estiagem da sabedoria, e há o risco de que a sabedoria tenha emigrado destas paragens para junto de vós. Pelo menos se te dispões a, dessa maneira, interrogar os que aqui estão, nenhum <há> que não vai rir e dizer: "estrangeiro, corro o risco de que pense que sou [...] alguém que sabe se a virtude é coisa que se ensina ou de que maneira se produz -; mas [...] nem sequer o que isso, a virtude, possa ser, me acontece

saber, absolutamente." Sofro com meus concidadãos da mesma carência no que se refere a esse assunto (*M.* 70a-71b)².

Sócrates era cidadão de Atenas, seus concidadãos eram os atenienses. Quando ele fala "Por aqui, amigo Mênon" e "tenha emigrado destas paragens", pois, só pode estar se referindo a Atenas.

Em 90b Sócrates vai se referir a Mênon como *ξένος* (hóspede, estrangeiro, visitante): "Tu pois, Ânito, junta-te a nós, a mim e a teu hóspede Mênon aqui presente"⁹. Mênon, um jovem aristocrata da Tessália, está hospedado na casa de Ânito, um político conhecido, um dos principais democratas atenienses. Não há muitas indicações sobre onde a conversa se passa. É improvável que tenha ocorrido na casa de Ânito, já que ele aparenta acompanhar a conversa de longe sem poder ouvir o que estão falando em 99e, o que indica um lugar mais amplo possivelmente ao ar livre. Outras evidências que reforçam esse argumento é que Sócrates em 82b a 85b desenha figuras geométricas presumivelmente no chão (Bluck, 1961, p. 120). Provavelmente o local seja a ágora ou um ginásio (Burnet, 2001, p. 14). Entre os dois locais é mais provável que seja em um ginásio, o local preferido de Sócrates (Bluck, 1961, p. 120), local onde costumava recrutar discípulos para iniciá-los na dura ascese das matemáticas e da dialética (Marrou, 1973, p. 79).

O diálogo começa de maneira abrupta com Mênon perguntando a Sócrates (*M.* 70a): "a virtude (*ἀρετή* - *aretē*) é coisa que se ensina (*διδάσκον*)? [...] se adquire pelo exercício (*ἀσκητόν*)? Algo que advém aos homens por natureza (*φύσει*) ou por alguma outra maneira?".

Num movimento típico dos diálogos Socráticos, Sócrates muda a pergunta para 'o que é a virtude?'. A primeira parte do diálogo possui semelhanças com os da primeira fase de Platão, onde se busca uma definição (Burnet, 2001, pág. 11). Somente se respondendo esta última pergunta é que se poderá responder a primeira. É preciso primeiro conhecer o que é a virtude para poder saber algo sobre ela.

Mênon tenta sem sucesso responder à pergunta por três vezes. Na primeira tentativa (*M.* 71e – 72a) faz uma enumeração de virtudes, descreve a virtude do homem, a da mulher e diz haver uma virtude para a criança, ancião, escravo e "muitíssimas outras". Sócrates, em sua crítica a esta resposta diz que uma única definição deve abarcar a multiplicidade: "Embora sejam muitas e assumam toda a variedade de formas, têm todas um caráter³ (*εἶδος* - *eidos*) único, <que é> o mesmo, graças ao qual são virtudes" (*M.* 72c). Sua persistência tenta com que Mênon vá da multiplicidade empírica para a unidade da essência, o supremo objetivo do platonismo.

² Todas as citações do Mênon foram extraídas da tradução de Maura Iglésias

³ É a mesma palavra usada em outros diálogos para designar o termo ideia ou forma platônica. Mas aqui foi traduzida como caráter por se considerar que provavelmente ainda não se refere ao uso platônico que vai adquirir posteriormente (nota da tradutora).

A multiplicidade era uma característica dos sofistas, que lhes dava uma impressão de onisciência e os encheu de fama, a qual dava a ilusão a Mênnon de saber falar com propriedade sobre a *areté* (Engler, 2011, p. 85).

Na segunda resposta, Mênnon tenta uma definição geral: “ser capaz de comandar os homens” (*M.* 73c-d). A resposta, ao confundir as variedades de comando, não respeita a multiplicidade do *definiendum*. Em sua crítica, Sócrates diz que a virtude da criança e do escravo não pode ser comandar o seu senhor (*M.* 73d). Na sequência em uma variação da segunda resposta com o acréscimo “[comandar] com justiça, e não injustamente” (*M.* 73d), Mênnon confunde o *definiendum* com uma de suas variedades. De uma outra maneira se chegou ao mesmo problema da pluralidade ao invés da unidade.

Sócrates define ‘figura’ para mostrar a Mênnon a unidade de uma multiplicidade. Primeiro chegam ao consenso de que redondez é uma figura e não a figura e que há muitas outras figuras como o reto e que nenhuma é mais figura do que a outra. A primeira definição de figura que Sócrates apresenta é: “o único entre os seres que acontece sempre acompanhar a cor” (*M.* 75b). Mênnon critica essa definição por elucidar algo por outro não elucidado, como no caso a cor. Ao aceitar a crítica, Sócrates irá contrapor duas posturas de importância pedagógica em *M.* 75d. Primeiro apresenta uma reprovação ao comportamento de alguns sofistas: “se aquele que me interroga fosse um desses sábios hábeis em erística e agonística, dir-lhe-ia: ‘está dito o que disse eu; se digo coisas que não são corretas é tua tarefa proceder ao exame do argumento refutar-me’”. O método sofístico consiste em vencer o debate, em ter razão, e não em chegar ao conhecimento, em aprender algo. Depois mostra qual é a sua maneira de conduzir: “Mas se é o caso [...] de que pessoas que são amigas queiram conversar uma com a outra, é preciso de alguma forma responder de maneira mais suave e mais dialética”. Aqui são apontados dois pontos para o aprendizado, a amizade e a suavidade. Por amizade podemos entender que na relação entre mestre e discípulo ou professor e aluno é necessário uma boa vontade. A suavidade contrasta com uma postura violenta dos interlocutores. Isso se contrapõe à atitude de Ânito mais ao final do diálogo ao se ofender com Sócrates e se retirar. No livro VII da *República*, em 536e, Platão diz na voz de Sócrates: “na alma não permanece nada que tenha entrado pela violência”. Sócrates tenta fazer com que Mênnon baixe as armas para que possam em cooperação continuar a pesquisa. Também apresenta uma definição de dialética ao dizer “Mas talvez o mais dialético seja não só responder a verdade, mas também por meio de coisas que aquele que é interrogado admita que sabe” (*M.* 75d-e). Não basta responder a verdade, mas se valer do conhecimento prévio de quem ouve para que ele possa compreender essa verdade.

Por fim, Sócrates define figura por meio de termos conhecidos: “figura é o limite dos sólidos” (*M.* 76a).

Mênnon pergunta o que é a cor. Sócrates responde à maneira de Górgias: “A cor é pois uma emanação de figuras de dimensão proporcionada à visão e <assim> perceptível” (*M.* 76d). Mênnon elogia a definição e é criticado por Sócrates que diz que lhe agradou por ter lhe sido dada da maneira habitual, da maneira de Górgias, com quem Mênnon estava familiarizado. Mas que a definição não era melhor do que a de figura que ele tinha dado: não é uma definição satisfatória porque serve a vários *definienda*.

Uma terceira definição de virtude é dada por Mênnon: “desejar as coisas belas e ser capaz de consegui-las” (*M.* 77b). Todos querem coisas boas, mesmo os que acreditam que sejam boas, mas que são más, replica Sócrates. Resta como definição de virtude a capacidade de conseguir as coisas belas (ou boas). Mas não é virtude se as conseguir de maneira injusta: “é preciso [...] que junto a esse conseguir esteja a justiça, ou prudência, ou piedade, ou outra parte qualquer da virtude” (*M.* 78d-e), ou seja “é virtude toda ação desde que seja feita com uma parte da virtude” (*M.* 79b). Mas o *definiendum* não pode ser definido por meio de suas partes.

Nesse ponto Mênnon se encontra em aporia, fica irritado com Sócrates e diz: “me enfeitiças e drogas, e me tens simplesmente sob completo encanto, de tal modo que me encontro repleto de aporia” (*M.* 80a) e ainda “tu me pareces, inteiramente, ser semelhante [...] à raia elétrica [...]. Pois verdadeiramente eu, de minha parte, estou entorpecido, na alma e na boca, e não sei o que te responder” (*M.* 80a-b). Mênnon, tomado como que por uma vertigem dialética tem seu estado de consciência modificado, diz que Sócrates poderia ser tido como feiticeiro, figura temida por sua magia sinistra (Duhot, 2004, p. 93). Aconselha-o a ficar em Atenas e não ir a outras cidades, pois seu poder é temido por aqueles que querem permanecer na caverna (Engler, 2011, p. 100). Não comprehende como pode não conseguir responder já que “miríades de vezes, sobre a virtude, pronunciei numerosos discursos, para multidões, e muito bem, como pelo menos me parecia” (*M.* 80b). A magia de Sócrates é sua técnica psicológica, usada em vários níveis como em um jogo de máscaras em que assume diversos papéis. Se apresenta como um ignorante, ao mesmo tempo que desmonta a ciência de outro, coloca uma questão aparentemente simples para seu interlocutor, que se mostra como um especialista, mas a qual não consegue responder (Duhot, 2004, p. 93). A aporia gera a vontade de conhecer, aquilo que era comum se torna algo incomum, que se deseja contemplar e que causa admiração de ser como é. Aquele que está em aporia se sente encantado, não sabe o que fazer, se torna passivo, já não tem confiança no conhecimento que possuía, estranha a si mesmo e aquilo que era o foco

da sua atenção. Quem não para nesse estágio e vê isso como estímulo ao conhecimento e o segue, chega ao ponto de querer amar a sabedoria. Mas deve deixar suas ideias anteriores e buscar a natureza das coisas, aquilo que são. É uma modificação ontológica que conduz ao lugar dos filósofos, a posição intermediária entre os deuses (suprassensível) e os homens (sensível) (Engler, 2011, p. 102-103). Mênon ao cair em aporia, reconhece sua ignorância. Sócrates considerava uma forma de sabedoria reconhecer um tipo de ignorância⁴ em si mesmo (Matthews, 2010, p. 163).

Diante de um impasse, Mênon apresenta a aporia sofística de que não há possibilidade de adquirir conhecimento. Como se procura aquilo que não se sabe absolutamente o que é? Procura entre as coisas as coisas que não conhece? Mesmo que a encontre como saberá que é aquilo que não conhecia? Sócrates assim explica o argumento de Mênon:

pelo visto, não é possível ao homem procurar nem o que conhece nem o que não conhece? Pois nem procuraria aquilo precisamente que conhece - pois conhece, e não é de modo algum preciso para um tal homem a procura - nem o que não conhece -pois nem sequer sabe o que deve procurar (*M.* 80e).

A resposta de Sócrates para esse paradoxo de Mênon da investigação é a teoria da *anamnese* ou reminiscência (ἀνάμνησις), apresentada pela primeira vez no *Mênon* (Kahn, 2010, p. 187). Platão apresenta uma teoria do conhecimento de acordo com a qual a alma humana nasce com a capacidade de relembrar o que um dia ela aprendeu em uma existência anterior (Kraut, 2013, p. 27).

A pedido de Mênon, Sócrates apresenta sua teoria. Para tal, chama um escravo que acompanha Mênon para fazer sua demonstração. Ele propõe um problema de geometria, duplicar a área de um quadrado, desenha as figuras e faz perguntas apropriadas para buscar a solução. De maneira diferente da tentativa de definição de virtude, Sócrates não se apresenta como alguém que ignora a resposta. Escolheu algo que tanto ele quanto Mênon conhecem.

Sócrates mostra a figura de um quadrado desenhada por ele, dividida ao meio. No início o escravo responde corretamente as primeiras perguntas e acredita que conhece a solução do problema que lhe é proposto (1º estágio da reminiscência), dobra o tamanho dos lados para se chegar ao dobro da área. Mas sua estratégia cai em erro na figura seguinte, ao dobrar o tamanho dos lados a área quadruplica ao invés de dobrar ($2 \times 2 = 4$, mas $4 \times 4 = 16$). Mênon reconhece o erro sem precisar de explicações, demonstrando que possui conhecimento de geometria. Sócrates demonstra o erro ao escravo e o leva a aporia ao perceber que sua crença é falsa e reconhecer a sua ignorância (*M.* 83e - 84a). Ao contrário de Mênon, o escravo não demonstra irritação por isso.

⁴ Falta de Conhecimento.

A aporia se mostra um ponto importante do método de Sócrates: é uma etapa necessária para se chegar ao conhecimento. Ele julga que é melhor reconhecer sua ignorância do que acreditar estar certo quando se está errado (2º estágio da reminiscência). Sócrates pergunta a Mênon: "Tendo-o então feito cair em aporia e entorpecer-se como <faría> uma raia, será que lhe causamos algum dano?" (*M.* 84b). Mênon responde que não. Sócrates acredita que o reconhecimento da ignorância leva a buscar o conhecimento: "Pois agora, ciente de que não sabe, terá, quem sabe, prazer em, de fato, procurar" (*M.* 84b), e faz um complemento que parece servir mais a Mênon do que ao escravo: "ao passo que, antes, era facilmente que acreditava, tanto diante de muitas pessoas quanto em muitas ocasiões, estar falando com propriedade [...]" (*M.* 84b-c).

Na sequência Sócrates leva o escravo a rememorar a solução do problema, mas antes diz: "Examina pois a partir dessa aporia o que ele vai certamente descobrir, procurando comigo, que nada <estarei fazendo> senão perguntando, e não ensinando" (*M.* 84c-d). Para Sócrates, aprender é recordar, não se ensina o outro, o que se faz é conduzir o outro a lembrar o que já sabia: "Recuperar alguém a ciência, ele mesmo em si mesmo, [sem que ninguém lhe tenha ensinado, mas sim interrogado] é rememorar" (*M.* 85d). O escravo conduzido pelas perguntas de Sócrates, que desenha um quadrado formado pelas diagonais dos quadrados de lado de tamanho 2, chega à resposta, e agora tem a crença verdadeira (3º estágio da reminiscência). O que fica evidente é que ele se deixa conduzir e é dócil ao método de Sócrates. Enquanto Mênon parecia se esquivar, ele adiava a sua definição de virtude e esperava que Sócrates lhe desse a resposta, evitando assim descobrir sua própria ignorância. Sócrates propõe um método para chegar ao conhecimento mais abrangente, o qual consiste em apresentar as mesmas questões de várias maneiras (4º estágio da reminiscência): "se alguém lhe puser essas mesmas questões frequentemente e de diversas maneiras, bem sabes que ele acabará por ter ciência sobre estas coisas não menos exatamente que ninguém" (*M.* 85c-d). Assim os principais estágios da reminiscência iniciam com a crença falsa, seguida do reconhecimento da ignorância, depois chega-se à crença verdadeira e, se a busca é levada inteiramente a termo, chega-se ao conhecimento mais amplo (Kahn, 2010, p. 188).

Na sequência é apresentado por Sócrates um argumento em favor da imortalidade da alma: "se a verdade das coisas que são está sempre na nossa alma, a alma deve ser imortal" (*M.* 86b). Platão, no *Fédon*, apresentará mais exaustivamente sua tese em favor da imortalidade da alma. A alma adquire a ciência e é preciso rememorar o que está nela.

Mênnon pede a Sócrates para voltar ao exame da questão se a virtude é coisa que se ensina, se advém por natureza, ou como que advém e quando que advém. Sócrates examina a questão por meio de uma hipótese: "à maneira como os geômetras frequentemente conduzem suas investigações" (*M.* 86e). Se a virtude é uma ciência, então é coisa que se ensina, se não é, então não é ensinada, "nada se ensina ao homem a não ser a ciência" (*M.* 87c). A primeira evidência apresentada por Sócrates é a de que a virtude é um bem e a ciência é a única coisa que sempre é um bem, portanto deve ser ciência (*M.* 87b-89a). O segundo argumento é de que se os bons se tornassem bons por natureza a cidade os guardaria para que ninguém os corrompesse, mas isso não acontece (*M.* 89b). Então não é por natureza que os bons se tornam bons. É apresentado um contra-argumento de que se uma coisa qualquer é coisa que se ensina é necessário que haja dela mestre e discípulos; inversamente aquilo de que não haja nem mestre nem discípulos não é coisa que se ensina (*M.* 89d-e). Sócrates diz "tendo eu frequentemente procurado se haveria mestres de virtude, fazendo de tudo, não consigo encontrar" (*M.* 89e).

Neste momento Ânito assenta-se junto a eles e é convidado a participar da pesquisa (*M.* 89e). Estão procurando quem são os mestres que ensinam as virtudes. Sócrates diz que "aqueles que professam ser mestres de virtude e se apresentam como disponíveis para ensinar a quem dos gregos deseje aprender, tendo fixado um salário para isso, e recebendo-o, [...] são os que os homens chamam sofistas" (*M.* 91b). Ânito rejeita enfaticamente que os sofistas sejam mestres de virtude, pois considera que "eles são uma manifesta ignomínia e uma ruína para os que frequentam" (*M.* 91c). Sócrates pergunta a Ânito se ele tem experiência com os sofistas para dizer essas coisas, e ele responde que não. Faz outra pergunta questionando quem são aos que se deve dirigir para se aprender as virtudes (*M.* 91e). Ânito responde que são os cidadãos virtuosos. Como eles se tornam virtuosos se não aprenderam de ninguém? Para Ânito eles aprenderam de outros homens bons que os precederam. Mas Sócrates contra-argumenta afirmando que os bons não parecem ser capazes de ensinar a virtude. Cita exemplos de cidadãos considerados bons: Temístocles, Aristides e Tucídides. Mas nenhum deles foi capaz de ensinar a virtude a seus filhos. Em relação a Tucídides, que "era de uma ilustre família quanto era muito poderoso nesta cidade e no resto da Grécia" (*M.* 94d), Sócrates diz: "se a virtude fosse coisa que se ensina, encontraria alguém [...] que se poderia esperar que fizesse de seus filhos bons homens, se ele próprio não tivesse tempo para isso devido aos cuidados com a cidade" (*M.* 94d-e). Se aqueles que são considerados virtuosos não conseguem ensinar aos filhos a virtude, então a virtude não pode ser coisa que se ensina.

Ânito se mostra claramente irritado com Sócrates ao lhe responder, ao que parece, fazendo uma ameaça:

Em realidade, eu te aconselharia, se te dispões a dar-me ouvidos, que tenhas cuidado. Pois talvez em qualquer outra cidade também é mais fácil fazer mal aos homens do que bem, mas nesta aqui, decididamente <é assim>. E creio que tu mesmo também <o> sabes (*M.* 94e-95a).

Neste momento Ânito se retira do diálogo, o que se pode interpretar é que fica a uma distância que não pode ouvir mais o que é dito. Sócrates diz: “parece-me que Ânito está irritado, [...] crê que eu, em primeiro lugar, estou denegrindo esses homens, em segundo lugar, julga que também ele é um deles.” (*M.* 95a). Ele será um dos acusadores de Sócrates no processo que é relatado na *Apologia* (18b), em que o filósofo é condenado a morte por envenenamento. Esse episódio deve ter contribuído para que agisse dessa maneira.

Sócrates, ao interpelar Mênون verifica que também na Tessália os homens de bem não são capazes de transmitir a virtude, concluindo que os bons homens não podem ensinar a virtude. Em sua resposta Mênón diz: “deles ouvirias ora que é coisa que se ensina, ora que não é” (*M.* 95b). Questiona também se os sofistas podem ser mestres de virtude e recebe a resposta de Mênón: “de Górgias, o que mais admiro é que jamais o ouvirias professando isso, mas ri-se mesmo dos outros quando os ouve professando <isso>. Antes, sim acredita que é em falar que é preciso fazer hábeis os homens” (*M.* 95c). Mênón a princípio não tem certeza se os sofistas são mestres ou não de virtude: “Ora me parecem <ser>, ora não” (*M.* 95c). Sócrates sintetiza a Mênón:

Podes então mencionar qualquer outra coisa <tal que> aqueles que afirmam ser mestres dela não somente não são reconhecidos como mestres de outros mas tampouco <são reconhecidos> como pessoas que conhecem <essa coisa> e sim como sendo ruins sobre aquela coisa mesma da qual afirmam ser mestres, ao passo que outros, que são reconhecidos eles mesmos como sendo homens de bem, ora afirmam que isso se ensina, ora que não? Pessoas tão confusas acerca do que quer que seja, afirmarias a rigor que disso são mestres? (*M.* 96a-b)

Por fim chegam à conclusão de que tanto os sofistas quanto os homens de bem ou quaisquer outros não podem ensinar a virtude. Sendo assim a virtude não pode ser coisa que se ensina.

Continuando com a busca, Sócrates diz: “mais que tudo é preciso prestar atenção a nós mesmos, e procurar quem nos fará melhores, de uma maneira ou de outra” (*M.* 96d-e). Expõe a teoria de a opinião correta dirigir a ação correta usando a imagem do Caminho para Larissa (*M.* 97a-c). Alguém, tendo uma opinião correta sobre qual é o caminho, mesmo se nunca o tiver percorrido, nem tiver ciência dele, pode guiar corretamente. Dessa maneira “enquanto tiver a opinião correta sobre as coisas de que outro tem a ciência, acreditando com verdade embora

não compreendendo, não será em nada um guia inferior àquele que comprehende isso" (*M.* 97b). E conclui: "Logo a opinião verdadeira, em relação à correção da ação, não é em nada um guia inferior à compreensão" (*M.* 97b). Então revê sua afirmação de que apenas a ciência pode dirigir a ação correta: "dizendo que somente a compreensão dirige o agir corretamente, ao passo que, vejo agora, também a opinião verdadeira era <assim>" (*M.* 97b-c). Para Platão, o problema do saber surge e só tem sentido a partir do conjunto da sua investigação ética (Jaeger, 2013 p. 703-704)

É feita uma recapitulação. Sendo o homem virtuoso por ciência ou por opinião verdadeira, não pode ser por natureza, pois nenhuma das duas é por natureza. Como parece que não há mestres de virtude, não é coisa que se ensina e, portanto, a virtude não é ciência. Mas como a virtude é um bem, e somente a ciência e a opinião verdadeira podem guiar corretamente, então a virtude é uma correta opinião, já que não é ciência.

Sócrates conclui que, de acordo com o raciocínio que seguiram, a virtude é uma concessão divina: "Mas se nós, agora em toda essa discussão, pesquisamos e discorremos acertadamente, a virtude não seria nem por natureza nem coisa que se ensina, mas sim por concessão divina, que advém sem inteligência àqueles aos quais advenha" (*M.* 99e).

O diálogo possui um fim aporético. Sócrates não dá como certo o conhecimento que apresentaram. Coloca como necessário o princípio da definição de virtude para se poder chegar ao conhecimento sobre ela: "Mas o que é certo sobre isso saberemos quando, antes de <empreendermos saber> de que maneira a virtude advém aos homens, primeiro empreendermos pesquisar o que é afinal a virtude em si e por si mesma" (*M.* 100b).

3

Capítulo

PERSONAGENS DO DIÁLOGO

3.1 ESCRAVO DE MÊNON

Platão em seus diálogos menciona e descreve uma ampla variedade de tipos de personagens, entre os quais muitos são dramatizados. Os escravos são um dos tipos que aparecem com frequência, mas na maior parte das vezes são invisíveis ou caracterizados apenas por sua função na obra em questão (Blondell, 2002, p. 66).

A sociedade grega da antiguidade clássica é considerada uma sociedade escravista, na qual a escravidão constituía uma instituição dominante nos âmbitos econômico, social e político, e os escravos representavam uma proporção substancial da população (Finley, 1979, p. 9). O sistema não era igual em todas as regiões. Um primeiro grupo que compreendia Esparta e Creta, sociedades agrícolas voltadas para a produção e o consumo locais, que possuíam um envolvimento limitado com o Mediterrâneo. Os escravos eram o grupo majoritário e sua reposição era baseada na reprodução natural. O segundo grupo, do qual fazia parte Atenas, considerada um centro imperial, e principalmente comunidades insulares e costeiras como Quíos, Corfu e Egina, possuía uma profunda conectividade mediterrânea, eram cidades relativamente ricas com economias altamente diversificadas. Quíos tinha mais escravos do que qualquer cidade grega em proporção à população. Estima-se que Atenas possuía entre 20% e 50% da população composta por escravos. Esse grupo dependia do comércio para a reposição de suas populações escravizadas. O terceiro grupo era semelhante ao segundo, compreendia a maioria das cidades gregas, as quais tinham menos recursos e menor conectividade com o Mediterrâneo, por isso possuíam menos escravos que consistiam em 20% ou menos da população (Vlassopoulos, 2023, p. 69-70).

Um escravo comum era vendido por três minas e meia no século IV a.C.; o suprimento era abundante e regular, o preço era considerado barato (Burckhardt, 2024, p. 162-163). Não eram considerados cidadãos em Atenas (Rostovtzeff, 1977, p. 111). O escravo possuído era considerado um bem e conservado como um animal (Burckhardt, 2024, p. 163). Xenofonte, citando Sócrates sobre amigos e escravos, diz que “Estando doentes, escravos e amigos, havia quem mandasse vir médicos para os escravos e providenciasse, com cuidado, outros meios de

lhes restituir a saúde; agora dos amigos faziam pouco caso, [...] consideravam a [...] morte [do escravo] um castigo” (Xen. *Mem.* 2.4.3). No entanto, esse cuidado era muito mais uma preocupação com um bem do que com uma pessoa próxima (Burckhardt, 2024, p. 163).

O escravo não era considerado um ser humano em sentido pleno (Duhot, 2004, p. 39). Na *Odisseia*, Eumeu, em resposta a Odisseu, diz que “Zeus que vê ao longe retira ao homem metade do seu valor [excelência] quando chega para ele o dia da sua escravização” (Hom. *Od.* 17.322). Mais tarde isso viria a ser visto como leve demais (Burckhardt, 2024, p. 169). Platão, na voz de Cálices diz no *Górgias* que “[não] é condição normal do homem sofrer injustiça, mas apenas de escravo, a quem fora melhor morrer do que viver, pois, ofendido e espezinhado, não é capaz de defender-se nem de amparar os que lhe são caros” (G. 483b).

Sobre os escravos Platão dirá nas *Leis VI*, na voz do Ateniense:

Nessa questão de virtude, muitos escravos já provaram melhor do que os irmãos e os próprios filhos, em oportunidades de salvar os senhores, seus bens e toda sua família. Temos certeza de que contam isso dos escravos. [...]

Mas também falam o contrário: não há nada são na alma do escravo, e que nessa gente não se pode absolutamente confiar. [...]

Nesse particular, cada pessoa pensa de um jeito: uns não confiam absolutamente na raça dos escravos, e como se todos tivessem natureza de animais, tratam-nos a aguilhão e chicote, com o que deixam suas almas não três vezes apenas, porém dez vezes mais servis; outros fazem precisamente o contrário disso. [...]

Só há dois caminhos: para ter escravaria dócil, é preciso que não seja gente do mesmo país e, tanto quanto possível, de língua diferente; e também: dar-lhes bom tratamento, não tanto por eles, como no interesse próprio. A maneira certa de lidar com escravos consiste em não tratá-los com brutalidade e, se possível, ser menos injusto com eles do que com seus iguais. [...] Todavia, é preciso castigar os escravos, mas sempre com motivo justo, sem estragá-los com repreensões que só vão bem entre homens livres. Toda palavra dirigida a escravos deve consistir numa ordem, não sendo aconselhável gracejar em nenhuma ocasião, ou se trate de homens ou de mulheres, como muitos soem fazer; com esse exagero complicam estultamente a vida, deixando mais difícil para o escravo a obediência e para eles a autoridade. (*Laws* 776e a 778a)

Em 82a, Sócrates pede a Mênon para chamar um dos seus servidores (escravo) para que faça com ele a demonstração da teoria da reminiscência (ἀνάμνησις - *anamnese*). Não é mencionado seu nome; é um personagem anônimo, escolhido por ser “qualquer um” (Burnet, 2001, p. 14).

O escravo de Mênon é um dos personagens de Platão menos individualizado. O fato de não ter nome é significativo, pois nomear é um meio fundamental de individuação social. Ser sem nome significa ser indiferenciado e, consequentemente, em termos tradicionais gregos, não heroico. A maioria dos nomes dos gregos antigos possuía um significado semântico transparente. Isso foi explorado por Platão por meio de trocadilhos e jogos de palavras, e limitado pelo amplo significado dos nomes gregos antigos e pelos personagens históricos por

não ser possível escolher seus nomes. Não nomear o escravo mostra uma escolha de Platão, apesar de que quase todos os personagens escravos são anônimos. Uma exceção é Sátiro, o único escravo nomeado nos diálogos de Platão, que é mencionado no *Protágoras* em 310c (Blondell, 2002, p. 66 e 68).

No diálogo a palavra usada por Sócrates para se referir ao escravo é *παῖς* (*M.* 82b). Alguns comentadores, como Burnet e Jaeger, se referem a ele como sendo jovem. Ser chamado de *παῖς* não indica necessariamente a sua idade, pois ele seria chamado de *παῖς* de qualquer forma por ser um escravo⁵; no entanto, talvez possamos imaginá-lo como jovem (Bluck, 1961, p. 128).

Em 85e, Mênon diz que ninguém jamais ensinou geometria ao escravo. É um homem que jamais passou por um ensinamento sistemático, sem nenhuma cultura, embora não desprovido de talento (Jaeger, 2013, p. 713). Não era comum receberem algum tipo de educação. Um escravo inteligente era considerado incômodo e perigoso; era melhor quando não pensavam em nada além da sua comida (Burckhardt, 2024, p. 168).

Na Antiguidade, as pessoas eram definidas socialmente e não biologicamente, o que explica que se pudesse enjeitar os recém-nascidos indesejados. (Duhot, 2004, p. 39). O escravo de Mênon além de não ser nomeado, nada se diz da sua ascendência. De Mênon se diz que é filho de Alexidemo (*M.* 76e) e de Ânito que é filho de Antémion (*M.* 90a).

Mênon ao ser interpelado por Sócrates sobre a origem e a língua do escravo, responde que ele fala grego e é nascido em sua casa (*M.* 82b). Como “qualquer um”, ele fala uma língua (no caso, grego), instrumento da dialética (Burnet, 2001, p. 14). Os bárbaros que se tornavam escravos em geral aprendiam rapidamente o grego, a língua não era um obstáculo que impedia a comunicação (Burckhardt, 2024, p. 172). O escravo de Mênon não deve ter nascido livre e ter sido feito escravo depois, já que nasceu na casa de seu senhor. Nascido na Grécia deve ter aprendido e falado o grego desde os primeiros anos de vida.

Um outro argumento que contribui para a hipótese de que o escravo de Mênon nasceu escravo é que um grego não se tornaria escravo em sua casa de origem, onde jamais seria considerado inimigo ou uma mercadoria. Nos tempos clássicos até mesmo um grego livre e altamente educado poderia vir a se tornar um escravo de outro grego, ao cair nas mãos de poderosos inimigos ou de piratas. A força dos algozes se sobreporia sobre o fato de ter nascido livre e possuir direitos (Burckhardt, 2024, p. 162). É possível que Platão, durante a sua viagem de volta de Siracusa, quando já era um célebre filósofo, tenha sido feito prisioneiro e vendido

⁵ A palavra grega *παῖς* pode significar "criança", "menino", "menina", ou até mesmo "servo" ou "escravo", dependendo do contexto. Na Grécia Antiga, o termo era usado para referir-se a jovens ou aqueles em posição subordinada. (Malhadas, 2009).

como escravo em Egina, cidade que na época estava em guerra com Atenas. Depois foi resgatado por Aníqueris de Cirene (Stenzel, 2021, p. 116). Platão não foi o único célebre a passar por esse infortúnio. Esopo o fabulista foi escravo de Játmon da ilha de Samos (Hdt, 2.134.3-4).

Por ser escravo e ter nascido na casa de seu senhor, seus pais, ao que tudo indica, também eram escravos. Se eram livres e depois foram feitos escravos, é provável que não eram gregos. Era difícil e perigoso manter em casa um escravo grego adulto capturado na guerra, em geral os escravos domésticos eram de procedência bárbara (Burckhardt, 2024, p. 161). É possível que os pais não eram de mesma origem. Já que os compradores de escravos cautelosos compravam indivíduos de nações diferentes (Burckhardt, 2024, p. 163). Talvez tenham vivido juntos em um tipo de casamento e os amos os deviam considerar entre os melhores escravos. Os amos toleravam algo que era pouco mais do que um concubinato na medida em que se acreditava que os melhores escravos, por meio dos filhos, se tornavam mais ligados à casa e ao bem-estar (Burckhardt, 2024, p. 163). Por melhores escravos podemos entender que eram dóceis, realizavam bem as suas tarefas e não causavam problemas, características que o filho aparentemente herdou ao analisar seu comportamento no diálogo.

Ser filho de escravos era pior do que ser livre e ter sido feito escravo. Não se esperava grande coisa dos filhos de escravos (Burckhardt, 2024, p. 163). Ter sido feito escravo era considerado um infortúnio e diminuía a sua humanidade, mas nunca ter conhecido a liberdade era considerado pior.

O escravo de Mênon era um escravo doméstico, nasceu na casa do seu senhor e o acompanhava em viagem, pelo mesmo motivo era urbano, não era um escravo rural ou das minas. O escravo doméstico era membro de uma grande família. O trabalho era feito em casa por todos. Os escravos e servos sem lar, empregados, faziam parte da família como unidade social e produtiva (Rostovtzeff, 1977, p. 64 e 222). Ao contrário da condição, que devia ser terrível, dos escravos que trabalhavam nas minas, os escravos urbanos não eram particularmente maltratados, e na rua não era possível distingui-los dos homens livres (Duhot, 2004, p. 38) e estrangeiros porque todas as classes se vestiam de maneira semelhante (Rostovtzeff, 1977, p. 179 e 182).

O que podemos deduzir das informações do diálogo é que o escravo convive com seu senhor em sua casa e possui a sua confiança ao acompanhá-lo em viagem. Quando é interpelado por Sócrates procura responder da melhor maneira, não se sabe se por interesse próprio ou para obedecer ao amo. Demonstra possuir capacidade para encontrar as respostas mediante as

perguntas feitas por Sócrates. Sem Sócrates guiá-lo, ele jamais teria seguido o caminho que o levou ao conhecimento daquela realidade matemática (Jaeger, 2013, p. 713). A escolha de Platão pelo personagem para demonstrar a Teoria da Reminiscência pode ter sido feita devido ser alguém sem nenhuma instrução e por isso serve melhor para demonstrar que aprender é recordar o que se aprendeu em uma outra realidade ou em uma outra vida. Como alguém poderia saber geometria sem nunca ter aprendido nada sobre ela? O saber geométrico não é derivado da experiência dos sentidos, por tanto não pode ser refutado por ela (Nunes, 1980, p. 24). Outro motivo seria demonstrar que o conhecimento é acessível a qualquer um que possua capacidade de aprender, não é acessível apenas a uma elite social. O escravo, ao contrário de Mênon e Ânito, se dispõe a ser conduzido por Sócrates ao conhecimento; ele não tenta esconder quando está errado, não procura mudar o curso dos questionamentos, nem se ofende com o que lhe perguntam ou quando demonstram seus erros. O escravo, se não era realmente jovem, ao menos é uma “criança hipotética” que teve menos exposição a experiências formativas, por isso é menos confiante em seu conhecimento prévio e mais aberto a influência de Sócrates. Por isso, quando Sócrates faz perguntas a ele, as refutações elênticas, testes filosóficos e ironia ficam limitados. Isso faz com que o personagem seja caracterizado de forma menos marcante (Blondell, 2002, p. 119). A condição de inferioridade social do escravo faz com que ele não seja arrogante. Por não ser um aristocrata, um político importante, nem mesmo um modesto cidadão, o escravo não possui uma imagem social a ser “preservada”. Ele não se vê rebaixado quando lhe são apontados seus erros, ele não pressupõe saber o que não sabe. Sua humildade faz com que se deixe moldar, ele se torna aberto a ser guiado por Sócrates ao conhecimento.

3.2 MÊNON

Mênon é um jovem aristocrata da Tessália, região que era formada por um grupo de cidades dispersas governadas por aristocratas que se reuniam em conselho para tomarem decisões em conjunto sobre política externa. Ele estava em visita a Atenas, hospedado na casa de Ânito, acompanhado por vários ἀκόλουθοι (seguidores) (*M.* 82a). Provavelmente o motivo dessa visita é que havia sido enviado em missão pelos aristocratas de Farsalos, que integrava a Tessália. Em 404 a.C., Licofron, tirano de Feras, queria governar a Tessália e combateu aqueles que resistiram. Sua vitória colocou em xeque os aristocratas de Farsalos que enviaram a Atenas um membro da família que possuía fortes laços de amizade com os atenienses (Bluck, 1961, p. 120-122).

O retrato de Mênon apresentado por Xenofonte é bastante negativo. Diz que possuía grande desejo por riquezas, e só por isso que comandava as tropas. Buscava honras para obter benefícios. Procurava a amizade dos poderosos para ficar impune por seus ultrajes e satisfazer seus desejos; via como o caminho mais curto o perjúrio, a mentira e o engano; via como tolice uma conduta simples e reta. Não tinha afeição por ninguém e tudo que fazia era planejado. Preferia se apoderar das riquezas dos amigos e não da dos inimigos, porque os primeiros não estavam preparados, enquanto os segundos estavam de guarda. Vangloriava-se de saber enganar, de inventar mentiras e de zombar de seus amigos. Considerava rústico e ignorante quem não fosse um patife. Para conseguir a amizade de alguém, caluniava quem ocupava essa posição. Buscava a obediência dos soldados sendo cúmplice dos seus excessos; queria que o honrassem e servissem, e se mostrava capaz de fazer mais mal do que qualquer (Xen. *Anab.* 2.6.21-27). A opinião de Xenofonte foi influenciada pela experiência do convívio que teve com Mênon. Próxeno da Beócia, discípulo de Górgias, convidou seu amigo Xenofonte a se juntar a ele na corte persa de Ciro, com quem fez amizade. Nesse período se criou uma inimizade entre Xenofonte e Mênon que era comandante do exército mercenário na época da expedição (D.L. 2.6.50). Quando as tropas estavam em Carmania, uma cidade grande e opulenta, os soldados compraram comida e vinho feito do fruto de palmeira, e houve uma briga entre dois soldados, um de Mênon e o outro do espartano Clearco. Julgando o soldado de Mênon culpado, Clearco o golpeou. Mais tarde um dos soldados de Mênon que estava cortando lenha, ao ver Clearco passar, jogou seu machado nele e errou; em seguida outros começaram a lhe jogar pedras. Clearco fugiu e reuniu alguns soldados, então marchou contra os de Mênon. Estes e Mênon fizeram o mesmo. O confronto foi impedido pela chegada de Próxeno com uma companhia de hoplitas e depois de Ciro. (Xen. *Anab.* 1.5.10-17). Xenofonte era amigo de Clearco e o tinha por herói, o que pode explicar seu ódio por Mênon. Essa inimizade indica que é provável que Xenofonte tenha exagerado na sua descrição, mas sua avaliação pode ser em essência correta. No diálogo as características de Mênon que são apresentadas não são tão ruins, mas a sua reputação posterior deveria ser conhecida pela maioria dos leitores; dessa maneira não havia necessidade de enfatizar isso. Além do mais, isso dava certa ironia ao diálogo. (Bluck, 1961, pág 123-124).

No diálogo, em 76e Sócrates se refere a Mênon como “filho de Alexidemo” e em 78d “o hóspede, por herança paterna, do grande rei”. Como já apresentado anteriormente, ele era um aristocrata de Farsalos, alguém de importância dentro da hierarquia social. Também possui bela aparência e era desejado, sobre isso é dito “é belo” (*M.* 76b) e que tem ἐρασταί, *erastai*

(amantes) (*M.* 70b e 76b). Após Mênon compará-lo a uma raia elétrica, Sócrates diz: “Pois uma coisa eu sei sobre todos os belos: que se regozijam em comparações que se fazem com eles - é que isso lhes é vantajoso, pois que também são belas, creio, as imagens dos belos” (*M.* 80c). Mênon vê a *areté* (ἀρετή) como obter riquezas, honras e poder (*M.* 78c). É um típico aristocrata, e sua concepção de *areté* é sociopolítica e não moral, assim como a dos sofistas (Bluck, 1961, p. 126). Ele aprendeu com Górgias as técnicas da sofística. Sócrates, quando o interpela, menciona isso: "Mas talvez ele, Górgias, saiba, e tu <saibas> o que ele dizia" (*M.* 71c-d); "tenta reavivar a lembrança e dizer o que Górgias, e tu com ele, diz que ela é" (*M.* 73c); "de que a ti Górgias não tenha educado suficientemente" (*M.* 96d); Mênon fala que "de Górgias, o que mais admiro é que jamais o ouvirias professando isso" (*M.* 95c). Conhece versos dos poetas: "como diz o poeta, ‘regozijar-se com as coisas belas e poder <alcançá-las>’" (*M.* 77b). Mostra que sabe de geometria para entender o que Sócrates demonstra ao questionar o escravo (*M.* 82c-85b). É alguém que teve acesso a uma “boa” educação, mas acabou se tornando uma pessoa corrupta (Bluck, 1961, p. 126). Se sente preparado para discutir sobre vários temas, mas só sabe repetir esquemas prontos, trechos decorados (Engler, 2011, p. 83). Já fez discursos sobre *ἀρετή* (*M.* 80b), mas agora não consegue apresentar uma definição dela. Em geral consegue apenas se valer da educação que recebeu de maneira superficial.

Mênon não é dócil ao método de Sócrates. Mesmo após perceber sua ignorância, quer propor o caminho para se chegar ao conhecimento. Quer guiar ao invés de ser guiado, ainda que Sócrates já tenha demonstrado que é mais capaz de fazer isso: “Ora, Mênon, se eu comandassem não somente a mim mas também a ti, não examinaríamos antecipadamente se a virtude é coisa que se ensina ou que não se ensina, antes de primeiro ter procurado o que ela é, em si mesma” (*M.* 86d). Sócrates diz que Mênon não é livre por não comandar a si mesmo: “Mas, já que tu não tratas de comandar-te a ti mesmo, para que sejas livre, enquanto a mim tratas de comandar e comandas ceder-te-ei - pois que se pode fazer?” (*M.* 86d). Mênon é um cidadão grego, e não há dúvida que é um homem livre e não um escravo no sentido social. Mas, segundo Sócrates, a liberdade não está somente no corpo: não há somente a liberdade de ir e vir, de fazer escolhas exteriores, etc., há também a liberdade da alma, mais importante, que é conquistada ao comandar a si mesmo. Talvez aqui Platão queira mostrar que é necessário a virtude para se chegar ao conhecimento. Nesse sentido o escravo de Mênon pode ser considerado livre por se deixar conduzir ao conhecimento, enquanto seu senhor não é livre, porque mesmo diante de alguém muito mais capaz do que ele, Sócrates, não se faz dócil e não aceita ser guiado.

O que se apresenta são duas figuras opostas. Mênon possui tudo aquilo que o senso comum aponta como a *eudaimonia*, ou seja, saúde, riqueza, juventude, beleza e posição social, uma boa educação. Sócrates, ao contrário, é velho, feio, pobre, de origem modesta, é estranho, mas certamente possui a *àρετή*, enquanto Mênon, não. (Bluck, 1961, p. 124).

Apesar de serem opositos, Sócrates mostra certa simpatia por Mênon, e em 75d diz que são amigos. Apresenta a investigação como uma atividade conjunta, na qual ele e Mênon ocupam teoricamente uma posição de igualdade.

No método elético de indagação que Sócrates utiliza para analisar a *areté*, Mênon recebe um tratamento semelhante ao que utiliza com "especialistas", em que se destacam os sofistas e jovens promissores. Ironicamente Sócrates o trata com respeito a sua suposta "sabedoria", ao mesmo tempo que deprecia as suas próprias habilidades intelectuais. Sua ironia tem intenção de estimular o engajamento, promover a humildade intelectual e possibilitar o progresso filosófico. Sócrates o atrai pela vaidade e tenta desinflar suas pretensões para torná-lo mais receptivo. Mênon é jovem e relativamente amigável e por isso é tratado com mais suavidade se comparado com um Trasímaco (Blondell, 2002, p. 119).

Sócrates tenta fazer com que Mênon deixe sua postura de competição para que façam a pesquisa em comum e cheguem ao conhecimento. Nesse ponto, diferencia a agonística ou a erística, que é uma característica dos sofistas, da dialética. Sócrates é um bom mestre, procura as palavras e exemplos que são comuns ao seu interlocutor e o ajudarão compreender, se coloca no mesmo nível. Não busca como os sofistas ser grandioso e magnetizar seus ouvintes. Seu objetivo é buscar a verdade e não fascinar. Ele desce até a caverna e usa da pouca luz que é habitual ao seu interlocutor e então dá seu choque elétrico causando a aporia e admiração. Isso faz com que a ordenação interior seja sacudida e precise ser novamente rearranjada em um novo ordenamento, mudando o modo de pensar. Na aporia de Mênon a temática do conhecimento chega ao ponto culminante do ponto de vista pedagógico. Ao se defrontar com Sócrates ele sente-se desorientado e ignorante, o que lhe produz uma mudança ao ver o seu saber desmoronar. Essa reviravolta psíquica segue a admiração que se entrelaça com a aporia. A aporia precede ligeiramente a admiração, primeiro se fica perplexo, sem saber o que fazer, sem recursos. Esse estágio é comparado por Mênon a magia de um feiticeiro, um entorpecimento químico-venenoso e ao choque elétrico, ocasiões em que alguém é vítima de algo que não consegue controlar. Esses fenômenos são indicativos da admiração, de uma alteração da consciência que inicia a "vítima" nos mistérios da filosofia. Mênon teve sua compreensão alterada, já não sabia mais o que antes sabia, ou melhor, acreditava saber. Diante

dessa sua modificação se vê diante de algo novo, desconhecido, o qual não domina, por isso não sabe mais o que fazer, se torna passivo, precisa ser guiado por Sócrates, deve substituir a sua excessiva autoconfiança em saber algo pela admiração. Menôn primeiro só conhece a aporia, somente depois, quando presencia seu escravo chegando ao conhecimento e entende o que é a reminiscência, sentirá algo de positivo (Engler, 2011, p. 83-97).

Mênnon não parece ter sido totalmente modificado pela experiência: ele aceita os argumentos de Sócrates, mas não parece estar necessariamente convencido a abandonar as suas crenças prévias (Blondell, 2002, p. 126). Podemos tomar isso como verdadeiro, ao verificarmos que morreu, pouco tempo depois, lutando como mercenário em busca de riqueza e poder, e sendo feito prisioneiro, foi executado, após ser duramente torturado (Xen. *Anab.* 2.6.29).

3.3 ÂNITO

Era filho de Antemíon, que conquistou fortuna como comerciante de curtume, considerado um bom cidadão (90a-b). Até a guerra do Peloponeso sua família não fazia parte da aristocracia que dominava a política de Atenas (Burnet, 2001, p. 16). Em 409 a.C. comandou as tropas que foram em ajuda aos messênios, então sitiados pelos espartanos. Não conseguiu dobrar o cabo de Malea devido ao mar tempestuoso e por isso regressou a Atenas (D.S. 13.64.6). Na época havia um ditado que dizia “Mas, quando você cruzar Malea esqueça a sua casa” (Strab. 8.6.20) indicando que era um local de difícil travessia. Seu desastre irritou o povo, que o acusou de traição, e foi então levado a julgamento (D.S. 13.64.6). Subornou o tribunal para conseguir a absolvição (Arist. *Const. Ath.* 27.5); mais tarde, isso fez com que uma nova lei fosse criada para evitar que outros fizessem o mesmo (Dem. 46.26). Era um dos democratas que, em 404 a.C., não faziam parte das hetairai, mas que não eram inferiores a nenhum dos cidadãos, e pugnavam pela “constituição ancestral”. Os outros eram Arquino, Clitofonte e Formísio, todos os quais tinham como líder Terâmenes. (Arist. *Const. Ath.* 34.3). Ânito se opôs à tirania dos Trinta e foi exilado junto com Alcibíades e Trasíbulo (Xen. *Hell.* 2.3.42). Em 403 a.C. foi um dos protagonistas na restauração da democracia e era um dos principais democratas atenienses na época em que ocorreu o diálogo (Duhot, 2004, pág 67).

Ânito é considerado como o idealizador do processo que levou Sócrates a ser condenado à morte (D.L. 2.5.38). Na sua defesa descrita por Platão, Sócrates se refere ao grupo de acusadores como “Ânito e seus comparsas” (*Apol.* 18b). No *Mênnon*, Platão apresenta o episódio que pode ter sido uma das causas do sentimento de rancor do acusador. Ânito se retira abruptamente (*M.* 95a), sem nada dizer, demonstrando irritação com Sócrates por considerar

que ele menosprezou Temístocles, Aristides e Tucídides, considerados bons cidadãos, e deve ter se incluído entre eles, pois provavelmente se via como alguém que possuía a *areté*. Outro motivo é que Sócrates em vão tentou aconselhar o filho de Ânito a adquirir uma verdadeira educação ao invés de seguir com os negócios da família (Duhot, 2004, p. 67). Ainda pode-se somar a esses motivos a possibilidade de Ânito ver em Sócrates uma ameaça ao novo regime político (Bluck, 1961, p. 127)

Aristófanes, que é citado na *Apologia* em 18d entre os “primeiros acusadores” como um “certo fazedor de comédias”, teria escrito *As Nuvens* que ridiculariza Sócrates instigado por Ânito. Este também teria influenciado Meleto a fazer a acusação de impiedade e de corrupção da juventude. (D.L. 2.5.38)

Após a morte de Sócrates quando sua condenação já era vista como injusta, Antístenes levou alguns jovens que foram a Atenas atraídos pela fama Sócrates à presença de Ânito e disse ironicamente que ele era mais sábio do que Sócrates. As pessoas que estavam presentes se revoltaram e expulsaram Ânito da cidade (D.L. 6.1.6). Após chegar em Heracléia ele foi expulso por seus cidadãos (D.L. 2.5.43). Xenofonte em sua *Apologia*, relata que Sócrates disse sobre o filho de Ânito que pareceu não carecer de energia de caráter, mas predisse que por falta de um guia esclarecido cairia na perversidade. Depois relata que Ânito não lhe deu uma educação adequada e que o rapaz acabou incapacitado pela bebida de ser útil a pátria, aos amigos e a si mesmo (Xen. *Apol.* 30-31).

Sócrates faz uma longa descrição de Ânito no *Mênon*:

Pois Ânito, que aqui está, em primeiro lugar é <filho> de um pai rico e sábio, Antemíon, que se tornou rico não por acaso, nem por ter-lhe alguém feito uma doação, como esse Isménias de Tebas, que recentemente recebeu a fortuna de Polícrates, mas sim <tornou-se rico> adquirindo <fortuna> por sua própria sabedoria e esforço; em seguida, no que respeita a suas outras características, <é alguém que> não parece ser um cidadão arrogante nem cheio de empáfia e execrável, mas um homem afável e de boas maneiras; além disso, criou e educou bem este aqui, segundo o parecer do povo ateniense; pelo menos, elegem-no para as mais importantes magistraturas (M. 90a-b).

Ânito é filho de um “bom” pai que fez de tudo o que pôde por seu filho e, no entanto, o mínimo que se pode dizer é que era intolerante e obtuso. Ele diz saber como são os sofistas, mas nunca teve experiência com eles (M. 92c). Também não parece fazer distinção entre eles e Sócrates, possivelmente porque não tinha paciência para o tipo de discussão que Sócrates promovia. Sua chegada repentina e sua saída igualmente súbita mostram que não era alguém que permaneceria em uma longa discussão (Bluck, 1961, p. 126-128). Talvez o principal motivo seja que parte da velha guarda, da qual Ânito fazia parte, apresentava hostilidade contra a cultura sofística (Jaeger, 2013, p. 669). Ele é convencional, tendencioso, extremamente sensível

a qualquer comentário que pareça uma crítica a políticos famoso, é incapaz de diferenciar um comentário justo e bem-intencionado de um ataque malicioso. É um político democrático, sua concepção de *areté* é sociopolítica em vez de moral. Nisso ele se equipara aos sofistas, aos quais rejeita. Ele iguala a *areté* e à *kalokagathia* que é a virtude de quem é belo física e moralmente⁶, ou seja, um *kalós kagathós* (*καλὸς κἀγαθός*). E acredita que qualquer um que a tenha pode transmiti-la (*M.* 92e) (Bluck, 1961, p. 126-128).

Nesse ponto do diálogo, 89e a 94e, são confrontadas três concepções de educação. Uma delas era a educação antiga ateniense, que tinha o ideal de ordem ética da *kalokagathia* (*καλοκἀγαθία*), “o fato de ser um homem belo e bom”. Bom, *ἀγαθός* (*agathós*), é o aspecto moral e belo, *καλός* (*kalós*), é a beleza física. Essa educação tem como objetivo formar o caráter e tanto ou mais o corpo. Era “mais artística que literária e mais esportiva que intelectual”, uma educação mais de nível fundamental. É voltada para a vida nobre e seus ócios, mas não prepara os aristocratas para suas atividades de grandes latifundiários e políticos. Os jovens na busca de ser belos e fortes exauriam toda a sua energia e toda a sua vontade. Mais tarde, quando deixavam de ser jovens, viviam das lembranças de seus sucessos e beleza de sua juventude (Marrou, 1973, p. 77-79).

Havia outras duas novas concepções: a Sofística era uma delas. Essa atividade começou a se desenvolver na segunda metade do quinto século. Entre os seus representantes temos Protágoras de Abdera, Górgias de Leontinos e Hípias de Élis. Todos passaram algum tempo em Atenas, porque era o local de mistura dos diferentes elementos da cultura grega. As informações que temos sobre eles são em sua maioria os retratos satíricos feitos por Platão. Foram os primeiros a propor um ensino superior, ou seja uma continuação da educação. Não tinham escolas, eram itinerantes. Reuniam os jovens que lhes eram enviados para serem educados e procediam com a sua formação por três ou quatro anos. Eram remunerados por seu trabalho, e alguns chegaram a cobrar dez mil dracmas (o salário diário de um operário era de um dracma) como Protágoras, mas com o tempo houve aqueles que aceitaram receber “apenas” trezentos dracmas. Para persuadir o público a recorrer aos seus serviços, que representavam uma novidade, recorreram a vários artifícios publicitários onde mostravam um pouco das habilidades que poderiam ser aprendidas. O objetivo do seu ensino era formar uma personalidade forte para a luta política, que sabia impor-se como chefe da cidade. Protágoras, por exemplo, tinha como programa formar bons cidadãos, que sabiam bem administrar a própria casa e serem extremamente eficientes em gerirem os negócios do Estado. Sua pedagogia tinha

⁶ De acordo com a tradução de Maria Lacerda de Souza

dois aspectos de igual importância, persuadir e saber falar por meio de uma técnica apropriada: em geral a retórica. Havia também outras técnicas como a erística e a mnemotécnica. Os Sofistas fizeram uma revolução na educação grega, extremamente cerebral, sem ênfase ao elemento esportivo, que perdeu espaço, mas não desapareceu (Marrou, 1973, p. 84-95).

O aparecimento dos sofistas pode ser entendido como uma consequência da mudança da sociedade aristocrática anterior para a nova sociedade democrática (Kerferd, 1981, p. 10). Essa reestruturação da sociedade expandiu o desejo por novas habilidades que permitissem o sucesso nas ações dentro dela, a virtude política. Os sofistas causaram uma grande agitação entre os jovens; que viam na busca por se tornar inteligente (*deinos*), por meio dos seus ensinamentos, um meio de se tornarem conhecidos e influentes. Era o caminho para se tornarem famosos. Enquanto os jovens enxergavam os sofistas como aqueles que poderiam torná-los sábios (*sophos*), integrantes das gerações anteriores temiam que os jovens fossem corrompidos por eles. Provocaram uma revolução cultural na sociedade ateniense. Mas com o tempo sua influência decaiu; já não havia grandes sofistas na época da fundação da Academia de Platão (380). Marcaram junto com Sócrates um período de intenso debate e investigação da realidade (Engler, 2021, p. 31-34).

Por fim há a concepção que Sócrates apresenta da educação. Ele era crítico e rival dos Sofistas, mas como estes tinham ideias diversas e alguns assumiram atitudes tão diferentes, a sua oposição não era a mesma com cada um. A sua oposição pode ser resumida em dois princípios. Primeiro se opõe à preocupação exclusiva com a *virtú* política, com a ação, a eficácia, que ameaça cair em um amoralismo cínico. Ele traz o elemento ético da virtude (*areté*) para o primeiro plano. Segundo, como utilitarismo da sofistica vê todo o ensino como um meio de dotar o espírito de eficácia e de poder, Sócrates manteve a transcendência da exigência da verdade. Quer formar seu aluno na *areté* (ἀρετή), na perfeição espiritual, pela verdade e não pela técnica de poder (Marrou, 1973, p. 98-100).

Diante desses três tipos de educação, vemos que no diálogo cada personagem é um representante de cada tipo. Sócrates, obviamente, representa a sua concepção. Mênon foi discípulo de Górgias, um sofista, portanto, representa a sofística. Não é uma das figuras proeminentes desse tipo de ensino, mas é um típico jovem aristocrata formado nele. Ânito representa a educação antiga, que antes era privilégio de uma aristocracia, e agora alguns dos seus representantes se mostram ressentidos pelas mudanças. Isso parece se agravar quando não consegue dialogar com Sócrates.

Ânito apresenta um descontentamento e talvez uma vergonha consigo mesmo ao descobrir suas contradições, que lhe davam a ilusão de sabedoria e que deturpavam a sua alma e dificultavam que os verdadeiros conhecimentos que ela já possuía desde antes fossem trazidos ao nível da consciência. Ânito permanece no seu descontentamento, não demonstra um desejo de melhora, o que lhe traz grande insatisfação e vexame, e consequentemente uma ojeriza pela pessoa de Sócrates (Engler, 2011, p. 121-122).

O silêncio, a que Ânito é reduzido, na tradição grega, é associado à subordinação, passividade e deferência. O homem livre e, de modo particular o ateniense democrático, é caracterizado por possuir a capacidade de falar livremente, a *parrhesía*. No método elêntico quem dá a última palavra é o vencedor. No *Mênon* a última fala é de Sócrates. O silêncio indica derrota e humilhação. Esse é o estado em que geralmente Sócrates deixa seus interlocutores. *Mênون* quando é reduzido à aporia, reclama que Sócrates entorpeceu sua língua até o silêncio (*M.* 80a-b). Sócrates raramente fica em silêncio, quando o faz é por sua própria escolha. Aquele que é derrotado por Sócrates, se aceitar os seus princípios argumentativos, se vê obrigado a reconstruir sua identidade nos termos socráticos. Mas para os que não compartilham de seus valores, essa reconstrução pode ser vista como um ataque pessoal. Muitas “vítimas” de Sócrates não são guiadas para um aprofundamento filosófico, mas ao ressentimento ou hostilidade, culpando-o e não a si mesmos pela confusão. O grau de desconforto ou de raiva do interlocutor depende da abordagem, da sua sensibilidade e se a refutação socrática atinge suas convicções mais profundas e seu modo de vida. Os que reagem com fúria são homens adultos fortemente arraigados no *status quo* e sem intenção de mudar suas vidas. Esse é o caso de Ânito, que reage com hostilidade, desiste, se retira irritado e certamente não pretende mudar a sua vida. Isso pode ser visto como um fracasso de Sócrates (Blondell, 2002, p. 122-126).

3.4 SÓCRATES

Torna-se muito difícil dizer quem foi o Sócrates histórico, apesar de vários fatos importantes de sua vida estarem registrados. Mas os testemunhos deixados por escrito o transformaram, idealizaram e deformaram (Hadot, 2006, p. 21). Sabemos que Sócrates viveu como filósofo e nada deixou por escrito. O que sabemos em grande parte sobre ele foi escrito por alguns de seus discípulos. Praticava, sobretudo com os jovens, um método de questionamento que inspirou os chamados “diálogos socráticos”, que o usam como personagem

principal. Os mais famosos foram os escritos por Platão. Nos seus diálogos é difícil delimitar o que é e o que não é socrático, já que Platão não aparece e em quase todos usa Sócrates como personagem principal. A maioria dos intérpretes aceitam que os primeiros diálogos de Platão apresentam fielmente o método socrático de questionamento e certas teses que constituem a “ética socrática”. O *Mênon* é considerado posterior a esta primeira fase; nele o personagem Sócrates começa a se afastar do Sócrates histórico e ser um porta-voz do pensamento de Platão (Burnet, 2001, p. 14).

Platão muitas vezes usa seus personagens para mostrar Sócrates como uma figura virtuosa: ele é considerado o mais sábio e o mais justo de todos os homens (*Phd* 116a); são elogiadas sua moderação (*Smp* 217a-219a), resistência ao frio e à fome, sua restrição ao excesso de bebida (*Smp* 219e-220b), e sua coragem no campo de batalha (*Smp* 220c-221c). Alguns dos seus interlocutores se referem a ele como *átopos*, que possui o significado de ‘fora de lugar’, que quer dizer extravagante, absurdo, inclassificável, desconcertante. (Hadot, 2006, p. 55). Nietzsche tinha a opinião de que Sócrates era feio e que “tudo nele é exagerado, *buffo* (burlesco), caricatura” (Nietzsche, 2006, p. 18-19). Não possuía origem aristocrática ou política, era filho do escultor Sofronisco, e da parteira Fenareta. O seu método dialético, simbolicamente debitado à profissão da mãe, a maiêutica ou “parto das ideias”, faz com o que o interlocutor chegue ao conhecimento. Casou-se com Xantipa que tinha reputação de rabugenta (Harvey, 1987, p. 466). Não ocupou grandes cargos políticos e se considerava pobre, assim se descreve: “Com uma ocupação tão absorvente, nunca me sobrou tempo para realizar nada de importância, nem com relação aos negócios da cidade nem com meus assuntos particulares, vivendo, isso sim, em extrema pobreza, por encontrar-me ao serviço do deus”⁷ (*Apo.* 23b-c). Não era belo, era estranho, não era rico e nem de família da elite social. Por fim foi condenado à morte.

Em 399 a.C., Sócrates, quando estava com 70 anos, foi julgado sob a acusação de não cultuar os deuses da cidade, tentar introduzir novas divindades e corromper a juventude. Seus acusadores foram Meleto, Licão e Ânito que é personagem no *Mênon*. Em sua defesa, apresentada no diálogo *Apologia de Sócrates*, conta que Querofonte, seu amigo exilado junto com o partido democrático, foi ao templo de Delfos e perguntou ao Oráculo se havia alguém mais sábio do que Sócrates. A profetiza Pitonisa respondeu que não havia ninguém mais sábio (21a). Sócrates, ao ouvir isso ficou intrigado e disse: “Que quererá dizer a divindade e que pretende insinuar? Tenho plena consciência de não ser nem muito sábio nem pouco. Qual o

⁷ todas as citações são da tradução de Carlos Alberto Nunes.

motivo, então, de haver ela afirmado que eu sou o mais sábio dos homens? Mentira, não pode ser; não condiz isso com sua natureza” (*Apo.* 21b).

Para investigar o significado disso começou a procurar os que eram considerados sábios, com o intuito de tentar encontrar alguém que era mais sábio do que ele e então refutar o Oráculo e responder: “Este homem é mais sábio do que eu; no entanto, afirmaste que eu era o mais sábio dos homens” (*Apo.* 21b). O primeiro que procurou foi um dos políticos e aconteceu que “no decurso de nossa conversação, quis parecer-me que ele passava por sábio para muita gente, mas principalmente para ele mesmo, quando, em verdade, estava longe de sé-lo” (*Apo.* 21c-d). Desse modo concluiu que era mais sábio do que o político, pois nenhum sabia nada de belo e bom, mas o político acreditava saber, enquanto Sócrates não. Procurou outros políticos considerados mais sábios e viu que eram todos iguais nesse sentido. Sua pesquisa trouxe o ódio deles e de muitos outros. Se viu “obrigado a pôr o serviço divino acima de tudo mais” (*Apo.* 21e) e continuou a procurar entre os que “pareciam saber alguma coisa” (*Apo.* 21e) e percebeu que:

com raríssimas exceções, os indivíduos tidos na mais alta conta foram os que me pareceram mais deficientes, quando examinados de acordo com o preceito da divindade, enquanto outros, considerados em geral como inferiores, se me afiguraram de mais claro entendimento (*Apo.* 22a).

A continuação da sua busca se deu assim: depois dos políticos foi aos poetas e os interrogou sobre o sentido dos seus melhores poemas e o que percebeu é que “falam muitas coisas bonitas, mas sem saberem o que dizem [...], pelo fato de fazerem suas composições, em todos os assuntos eles se consideravam os mais sábios dos homens, o que, evidentemente, não eram” (*Apo.* 22c). Fazem o que fazem por dom natural e em estado de inspiração e não por sabedoria.

Por último procurou os artesãos e viu que “conheciam, realmente, muitas coisas que eu ignorava, sendo nisso, precisamente, mais sábios do que eu” (*Apo.* 22d), mas incorriam no mesmo problema dos poetas, por “conhecer a fundo determinada profissão, julgavam-se também proficientes nas questões mais abstrusas, donde estragar esse defeito fundamental de todos a sabedoria de cada um” (*Apo.* 22d).

Sócrates interpreta que “só deus é sábio” (*Apo.* 23a) e que a profetização do Oráculo queria dizer: “Homens, o mais sábio dentre vós é como Sócrates, que reconhece não valer, realmente, nada no terreno da sabedoria” (*Apo.* 23b). Viu como uma intimação divina examinar e questionar aqueles que acreditavam ser sábios, mas que não eram, para revelar a sua ignorância.

Sobre seus acusadores diz: “a verdade, segundo penso, nenhum se atreve a confessar: que todos eles se revelam simuladores de sabedoria, quando, de fato, nada sabem.” (*Apo.* 23d-e). Sócrates afirma então que é odiado por dizer a verdade. A morte de Sócrates é a prova definitiva de que a picada da raia elétrica, metáfora usada por Mênon para a sua aporia, pode ser para poucos o melhor professor. Não foi capaz de transformar os diversos interlocutores de Sócrates em modelos de virtude e sabedoria. O próprio Sócrates parece concordar com isso ao argumentar que o exílio de Címon e Temístocles prova a falha em melhorar seus concidadãos (*G.* 516d-e). Mas isso esconde o sucesso do Sócrates histórico com Platão que foi seu discípulo. Platão não deseja mostrar essa transformação em seus diálogos, pois isso colaria em jogo a afirmação de que Sócrates era o homem mais sábio e isso concluiria a sua procura (Blondell, 2002, p. 127). Alguns comentadores concordam de que a morte de Sócrates causou um choque em Platão e provocou o surgimento e direcionamento de todo o seu pensamento, essa experiência de maravilhamento, *tò thaumázein*, foi a experiência primordial que deu início a sua filosofia. (Engler, 2011, p. 4)

Do relato feito na *Apologia de Sócrates* se extrai que a necessidade de revelar a ignorância daquilo que não se reconhece ignorar, de levar alguém à aporia é visto como uma missão divina por Sócrates e uma primeira etapa no método apresentado por Platão. Essa missão lhe legou influência sobre alguns cidadãos, sobretudo jovens, mas lhe trouxe muitos dissabores: inimizades, difamações e restrições financeiras, as quais jamais deixou que o dominassem. Sócrates era estranho, não buscava se encaixar na sociedade em que vivia, ao contrário, buscava apontar os erros daquela estrutura cheia de jogos de aparência. Ele não buscou o que muitos julgavam ser um bem, como a riqueza e o poder, buscou sua liberdade interior e a verdade, e tentou levar isso aos que estivessem dispostos a escutá-lo. Sócrates era estranho porque não se encaixava no senso comum, que é a marca do filósofo, diferente daqueles que somente vão vivendo⁸.

A *eudaimonia*, ou felicidade, era o que Sócrates procurava atingir. Seu pensamento aprofunda a mensagem dos filósofos anteriores. "Heráclito disse que, se a felicidade estivesse nas delícias do corpo, chamaríamos os bois de felizes quando encontrassem ervilhaca para comer."⁹ (Alberto Magno, *De Vegetabilibus*, 6.2.14.401), de maneira que podemos entender que a felicidade é bem diferente dos prazeres do corpo. Segundo Demócrito “a felicidade (*eudaimonia*) não habita em rebanhos ou em ouro; a alma é a morada da divindade (*daímon*)”¹⁰

⁸ “Será que não haveria nenhuma diferença entre aqueles que filosofam às deveras e aqueles que, tão-somente, vão existindo vida afora?” (Engler, 2011, pág 1)

⁹ “Heraclitus dixit quod si felicitas esset in delectationibus corporis, boves felices diceremus cum inveniant orobum ad comedendum”

¹⁰ “εὐδαιμονίη οὐκ ἐν βοσκήμασιν οἰκεῖ, οὐδὲ ἐν χρυσῷ· ψυχὴ οἰκητήριον δαίμονος” – “Seligkeit wohnt nicht in herden oder gold: die Seele ist seligen wesens wohnsitz.”

(DK 68 B171). Para Sócrates a felicidade não poder vir das coisas materiais, ela só pode vir daquilo que é a nossa essência, da nossa alma quando é saudável, ou seja, está em harmonia, é ordenada espiritualmente, é virtuosa. (Reale e Antiseri, 2007, p. 97). Contrariamente o pensamento popular que via como *eudaimonia* a saúde, riqueza, beleza e posição social (Bluck, 1961, p. 124). Mas a essência do ser humano não pode estar na matéria que compõe o nosso corpo, pois esta é mutável e um ser vivo não pode ser definido por um não vivo. A vida é a razão, a *psychè*, que não pode ser outra coisa além da alma (Duhot, 2004 p. 126). Por isso a essência do ser humano está na alma. A alma é imortal como apresentado no argumento em *Mênon* e de maneira mais aprofundada no *Fédon*.

A virtude do ser humano, a *areté*, é o conhecimento que faz com que a alma seja tal como sua natureza determina, boa e perfeita, ao contrário o vício é a privação do conhecimento, ou seja, a ignorância. Sócrates faz uma inversão nos valores comumente aceitos que são ligados aos elementos exteriores (riqueza, poder, fama), ao passo que para ele os valores estão no interior, na alma. (Reale e Antiseri, 2007, p. 95).

No Teeteto Sócrates traça o perfil do filósofo e o mostra indiferente ao que as pessoas dão mais valor, o poder e a riqueza. Não dá importância para a fortuna ou para a altivez dos aristocratas. Sócrates fazia pouco caso desses valores, não faz diferença entre posições sociais das pessoas, possui desdém pelas distinções de nascença (Duhot, 2004, p. 141). Um exemplo foi quando lhe apontaram que Antístenes tinha uma mãe trácia, indicando uma origem servil, ao que ele respondeu “Pensavas que um homem tão nobre podia ter nascido de pai e mãe atenienses?” (D.L. 2.5.31). Sua resposta mostra que para ele não há diferença entre escravos e homens livres ou entre atenienses e estrangeiros (Duhot, 2004, p. 142). No *Mênon* encontramos esses tipos entre os interlocutores de Sócrates, o escravo de Mênon não é livre, enquanto são livres Ânito que é ateniense e Mênon que é um estrangeiro (grego não ateniense).

Na época havia o preconceito, mas que não era geral, que não considerava o escravo como ser humano. A liberdade para os gregos era uma realidade social: o estado do homem livre em oposição ao escravo. Sócrates, diferente da maioria, não concordava com essa ideia, ele muda esse ponto de vista, para ele a liberdade é uma conquista interior, o desprezo das riquezas e o triunfo da vontade sobre o medo e as paixões. Essa moral da liberdade estabelece que o ser humano precisa se libertar dos seus desejos se não quiser ser seu escravo. Não interessa a posição na hierarquia social, isso não tem importância para ele. Mesmo quem está no topo pode ser um escravo de seus medos, desejos e paixões (Duhot, 2004, p. 39, 182 e 183). Para se conquistar essa liberdade é preciso de autodomínio, a *enkráteia*, que é a mais

significativa manifestação da *psychè*. A *enkráteia* é a base da *areté*, por isso cada ser humano deve buscar ter esse domínio da própria razão sobre a própria animalidade, a alma deve se tornar senhora do corpo e dos seus instintos. Sábio é aquele que vence os instintos e se desfaz do que é supérfluo, se aproximando de Deus que não necessita de nada. A razão basta para ser feliz. Esse é o novo herói, aquele vence os inimigos interiores alojados na alma (Reale e Antiseri, 2007, p. 96-97). Aqui vemos um contraste entre Sócrates e Mênon que diz em 78c de que é virtude “obter ouro e prata, e honras e postos de comando na cidade”. Sócrates não vê valor nessas coisas. Em 86d Sócrates diz que Mênon não comanda a si mesmo, ou seja, não possui autodomínio. Mênon mostra que não possui a *enkráteia* e consequentemente a *areté*; é escravo de seus instintos, por isso não é um sábio.

O platonismo exige uma conversão da alma para se chegar a sabedoria. Toda a vida da pessoa deve mudar para que possa viver sabiamente e compreender os ensinamentos filosóficos. Platão coloca Sócrates como o médico da alma, que por meio de seu fármaco, faz com que a pessoa chegue a aporia e a admiração e seja iniciada na filosofia (Engler, 2011, p. 93-94). Para se chegar a esse ponto, Sócrates usa o *elenchos* ou método elêntrico de perguntas e respostas onde um dos objetivos é levar o interlocutor a aporia, que é tanto o final de um estágio e o início de outro, deixar a falsidade de acreditar saber, para depois ir em busca do saber verdadeiro. A aporia limpa os conceitos falhos e estimula a busca do conhecimento, ação importante para uma melhor compreensão. A pessoa se torna mais dócil, filosoficamente mais cooperativa (Blondell, 2002, p. 117-118). Entrelaçada a aporia, caminha junto a admiração ou maravilhamento. Sócrates propositalmente causa a admiração na alma do interlocutor, induz um conflito de sensações, sua ação é essencial para que ocorra o maravilhamento. Essa não é uma admiração comum como a que se sente por uma pessoa, objeto ou evento. Ela tem algo de especial, vai além, extravasa a naturalidade de uma admiração qualquer. As coisas a que estávamos acostumados e nem dívamos atenção são modificadas, se tornam esquisitas e maravilhosas, como que sua natureza tivesse sido alterada e se tornam algo desconhecido, diferentes do modo que se apresentavam antes. É a admiração das coisas serem como são. É um evento que acontece na alma de alguém. Quando se admira entra em aporia e reconhece sua ignorância e procura sair dela buscando o próprio conhecer sem um fim prático (Engler, 2011, p. 34-37).

Sócrates parece acreditar que seu método levará a um saber de como ‘viver bem’. De certa forma ele também participa da aporia, também faz um autoexame. Ele adapta seu método a cada interlocutor, trata jovens promissores amigáveis com suavidade, critica duramente os hostis e arrogantes. Usa de sua irônica para conduzir os interlocutores a armadilhas lógicas com

o objetivo de fazê-los perceber a própria confusão. Atribui a maioria dos argumentos a eles que apenas validam o que julgam verdadeiro. Raramente ele se compromete com os argumentos. Geralmente faz as perguntas, mas como Mênon que o questiona sobre a *areté*, também pode ocorrer a inversão de papéis. Com frequência apresenta a investigação como uma atividade conjunta, onde os participantes possuem uma posição de igualdade. Prefere o diálogo cooperativo ao agonismo dos sofistas, insiste na importância da amizade e da cordialidade. Mas se mostra combativo quando seu interlocutor o vê como oponente. Nesse caso o objetivo também pode ser expor publicamente as falhas de raciocínio do interlocutor (Blondell, 2002, p. 119-122).

No *Mênون* também é apresentado por meio do diálogo de Sócrates com o escravo o emprego da maiêutica (*maieutikē technē*, a arte da parteira); em que a *anamnese* parece ser um pressuposto. Esse método pedagógico consiste em auxiliar o interlocutor, por meio de perguntas e respostas, a parir um saber que já possuía em si, mas que estava oculto e era insciente. Sócrates não gera o saber (*Teet.* 150c), assim como as parteiras não engravidam nem dão à luz (*Teet.* 149b). Ele apenas auxilia o nascimento do conhecimento. Para que o parto ocorra é preciso que o interlocutor esteja grávido de saber, que passe pelas dores de parto e descubra por si mesmo o conhecimento. Aqueles que são considerados inférteis são enviados aos sofistas. Sócrates não ensina o escravo, não lhe dá respostas prontas, mas apenas o questiona até que o conhecimento surja (Erler, 2012, p. 208).

4 Capítulo

CONCLUSÃO

No diálogo, nenhum dos personagens está à altura de Sócrates; sua inferioridade, do ponto de vista filosófico, é latente. Nenhum deles oferece qualquer dificuldade intelectual que exija um grande esforço epistêmico do filósofo. Isso não quer dizer que tenha obtido o êxito desejado com os três. Certamente, Sócrates gostaria que todos, por meio da sua intervenção, revissem suas crenças e buscassem fundamentar seu saber e suas vidas na filosofia. Ele é o guia, que tem por missão divina, levar aos seus interlocutores a descobrirem a sua ignorância, a perceberem que quase tudo o que sabem, na verdade são crenças falsas, e que suas vidas são fundamentadas em conhecimentos errôneos, e que isso os faça buscar a verdade.

Cada um dos três interlocutores, ao participar do método de Sócrates, chegará a um estágio diferente de transformação da alma. O escravo de Mênون chega à aporia e à admiração. Ele reconhece a sua ignorância e se esforça para fugir dela com o único objetivo de conhecer. Devido a sua condição, pode ser que não tivesse escolha, ao ser chamado por seu senhor restava obedecê-lo ou ser castigado. Mas não havia necessidade de se esforçar, e poderia não se empenhar para responder corretamente. No entanto ele se manifesta interessado em conhecer. Também não opõe resistência ao método de Sócrates: deixa-se guiar, é dócil, é como barro na mão do oleiro, que o molda e lhe dá forma. Ele aceita ser guiado para fora da caverna por alguém que sabe o caminho e não lhe causa estranheza por isso. Para Sócrates, o escravo não é apenas um corpo e uma pessoa social: ele também possui uma alma imortal. Ele é retratado como anônimo, não possui a liberdade do seu corpo, mas sua alma ainda é livre para recordar o que aprendeu. Ao contrário, Mênon e Ânito são livres do ponto de vista social, mas são escravos dos seus desejos, dos seus apegos a suas imagens públicas. Não possuem a liberdade da alma.

Mênon claramente chega à aporia, vai ficar sem palavras e comparar Sócrates a uma raia elétrica. Reconhece afinal que não sabe o que é a *areté*, admite a sua ignorância. Mas a admiração lhe trará apenas consequências parciais, ele não é totalmente transformado. Seu interesse em se afastar da ignorância não parece genuíno. Ele continua querendo determinar o modo de condução da pesquisa. Sócrates diz que é primeiro necessário saber o que é a *areté*, mas

Mênnon quer ir diretamente para análise de se a *areté* é coisa que se ensina. Ele não almeja o conhecimento por ele mesmo, ele quer saber a sua aplicação prática. Apesar de Sócrates ser amigável, Mênnon é de certa forma agonístico. No início do diálogo ele se coloca como um sábio, se dispõe a ensinar a Sócrates sobre a *areté*. Mesmo após ter a sua suposta sabedoria desmascarada, continua querendo dominar o debate, segue a regra dos sofistas de que é preciso sempre vencer a discussão. Talvez tenha entendido que “não pode vencer” e que para não ser “derrotado” impede que Sócrates determine as regras e quer que se chegue a uma resposta nos seus termos. Mênnon não consegue de afastar do método sofista e aceitar o método de Sócrates. Ele reconhece que existe uma sabedoria em Sócrates, mas não quer realmente se esforçar, tem má vontade em aprender. Ao lhe ser mostrado que existe algo mais na realidade, ele percebe que há luz fora a caverna, mas não está disposto a sair de dentro dela, prefere ficar no lugar que está habituado, onde aprendeu e dominou o jogo de aparências. Mênnon é um típico aristocrata, de longa linhagem de homens importantes, ambicioso, com formação superficial e com uma estreiteza de visão, para ele o conhecimento deve ter utilidade prática, deve ser posto a seu serviço para atingir seus interesses de riqueza e poder. O método sofístico lhe é mais interessante, pois se preocupa em vencer debates, em se impor, em ter razão. Não quer procurar a verdade, quer satisfazer os seus desejos.

Ânito não parece chegar à aporia, muito menos à admiração. Mênnon e o seu escravo reconhecem sua ignorância, mas ele não. Sócrates considerava uma forma de sabedoria reconhecer a sua ignorância. Ele prefere sair de maneira brusca, se mostrando ofendido ao invés de tentar entender a argumentação de Sócrates. Ânito não quer sair para fora da caverna, a luz lhe ofusca os olhos, para ele o que realmente existe são as sombras projetadas lá dentro, as quais lhe são mais nítidas do que os próprios objetos que estão lá fora. Sócrates, para ele, ao ter subido ao mundo superior estragou a vista, e por isso não lhe trará benefícios tentar sair. E por tentar arrastá-lo para fora, Ânito quer matá-lo. Ele está acostumado com o jogo daqueles que estão na caverna, é um político democrata, os atenienses costumam elegê-lo para as mais importantes magistraturas, ele possui prestígio e riqueza, tem boa ascendência, é um dos mais importantes cidadãos. Além do mais, vê com estranheza esses homens que trazem novas ideias, os sofistas com sua retórica e Sócrates com sua dialética, os quais julga serem todos iguais. Para ele a sociedade ateniense deveria permanecer como era, afinal, se ele está no topo qualquer mudança lhe pode ser prejudicial.

Sócrates é o mestre, mesmo que não se reconheça como um, que usa de estratégias diferentes, adaptadas a cada um com quem dialoga. Sabe qual é o seu objetivo, isso faz com

que os seus argumentos e suas falas direcionem ou corrijam a rota quando seu ouvinte se afasta do curso. Não segue a esmo, divagando numa exposição grandiloquente do seu conhecimento, motivado por mera vaidade ou deleite. Está aberto a qualquer um que se disponha a ouvi-lo, não estipula nenhum valor a quem quiser ser guiado por ele, não é como os sofistas que cobram somas exorbitantes, ou como a antiga aristocracia que limitava o acesso a educação a apenas uma elite social. Sócrates vê que a posse da sabedoria é inversa a ordem social: os políticos, poetas e artífices são considerados sábios e grandes homens, mas não o são, possuem outras habilidades, mas não a sabedoria. Aqueles que são considerados inferiores, são os mais capazes quanto à sabedoria. O Sócrates de Platão é o verdadeiro democrata, o acesso a sua educação é para todos que tem uma alma para recordar, o êxito dependerá da capacidade e da disposição de cada um. Pois não basta apenas estar diante do homem mais sábio, é preciso ser dócil como um “servo” ao seu método para ser levado à verdade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alt, Karin. **Imortalidade**. In: Schäfer, Christian. Léxico de Platão. Trad: Milton Camargo Mota, 1^a ed. São Paulo – SP: Edições Loyola, 2012.
- Aristóteles. **Constituição dos atenienses**. Trad. Delfim Ferreira Leão. 4^a ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 2015
- Benson, Hugh H. **Platão**. Trad: Vera Porto Carrero. 1^a ed., Rio de Janeiro-RJ: Editora Penso, 2010.
- Blondell, Ruby. *The play of character in Plato's dialogues*. 1^a ed. Inglaterra - Cambridge. Cambridge University Press, 2002.
- Bluck, R. S. *Plato's Meno*. 1^a ed., USA – New York. Cambridge University Press, 1961.
- Brisson, Luc; Pradeau, Jean-François. **Vocabulário de Platão**. Trad. Claudia Berliner, 1^a ed. São Paulo-Sp: Editora WMF Martins Fontes, 2010.
- Burckhardt, Jacob. **História da cultura grega**. Vol. I. Trad. Paulo Bonafina. 1^a ed. Campinas-SP: Kíron, 2024.
- Burnet, John. **Notas sobre a composição dramática do diálogo**. In: Platão. *Mênون*. Trad. Maura Iglésias. Rio de Janeiro-RJ; Ed. PUC-Rio; Loyola, 2001.
- Canto-Sperber, Monique (org.). *Les paradoxes de la connaissance: essais sur la Ménon de Platon*. Paris, Odile Jacob, 1991.
- Demóstenes. **Discursos Privados II**. Trad. José Manuel Colubi Falcó. 1^a ed. Editorial Gredos, 1983.
- Diels, Hermann; Kranz, Walther. *Die fragmenta der vorsokratiker*. 6. ed. Berlin: Weidmann, 1952. v. II.
- Duhot, Jean-Joël. **Sócrates ou o despertar da consciência**. Trad. Paulo Menezes, São Paulo, Loyola, 2004.

Engler, M. Reus. **Tò Thaumázein**: A experiência de maravilhamento e o princípio da filosofia em Platão. 2011. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

Engler, M. R. **The sophistic movement and the frenzy of a new education**. In: *A history of western philosophy of education in antiquity*, V.1, Ed: Avi I. Mintz. 1^a ed. Londres: Bloomsbury Academic, 2021

Erler, Michael. **Maiêutica**. In: Schäfer, Christian. Léxico de Platão. Trad: Milton Camargo Mota, 1^a ed. São Paulo – SP: Edições Loyola, 2012.

Estrabão. **Geografia**. Disponível em: <http://www.anarkis.net/estrabon-geografia/index.htm>. Acesso em: 13/06/2025.

Finley, Moses I. **Ancient slavery and modern ideology**. Nova York: The Viking Press, 1970.

Frye, Northrop. **The great code: the Bible and the literature**. 1^a ed., New York and London: Harcourt Brace Jovanovich, Publishers, 1981.

Gobry, Ivan. **O vocabulário grego da filosofia**. Trad. Ivone C. Benedetti, 1^a ed., São Paulo-Sp: Editora WMF Martins Fontes, 2007.

Goldsmith, Victor. **Os diálogos de Platão**: estrutura e método dialético. São Paulo, Loyola, 2002.

Hadot, P. **Elogio de Sócrates**. Trad. Raúl Falcó. 1^a ed. México, Editorial Me Cayó el Veintte. 2006.

Harvey, Paul. **Dicionário Oxford de literatura clássica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.

Heródoto. **História**. Trad. J. Brito Broca. 1^a ed. eBooks Brasil. 2006.

Homero. **Odisseia**. Trad. Frederico Lourenço. 1^a ed. Portugal. Quetzal Editores, 2018.

Jaeger, Werner Wilhelm. **Paidéia**: a formação do homem grego. Trad. Artur M. Parreira. 6.^a ed. São Paulo-SP. Editora WMF Martins Fontes, 2013.

- Kahn, Charles. **Platão e a reminiscência**. In: In: Benson, Hugh H. Platão. Trad: Vera Porto Carrero. 1^a ed., Rio de Janeiro-RJ: Editora Penso, 2010.
- Kerferd, G. B. **The sophistic movement**. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- Laêrtios, Diôgenes. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres**. Trad. Mario da Gama Kury. 2^a ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.
- Kraut, Richard. **Platão**. Trad. Saulo Krieger, 3^a imp., São Paulo-SP: Ideias & Letras, 2013.
- Magno, Alberto. **De vegetabilibus** livro VII, Ed. E. Meyer / C. Jessen. Berlin, 1867.
- Malhadas, Daisi; Dewtti, Maria Celeste Consolin; Neves, Maria Helena de Moura. **Dicionário grego-português**. Vol 3 .1^a ed.,Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2008.
- Malhadas, Daisi; Dewtti, Maria Celeste Consolin; Neves, Maria Helena de Moura. **Dicionário grego-português**. Vol 4 .1^a ed.,Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2009.
- Marrou, Henri-Irénée. **História da educação na antiguidade**. Trad. Mário Leônidas Casanova. 1^aed. São Paulo: EPU, Ed. da Universidade de São Paulo, 1973.
- Matthews, Gareth B. **A ignorância socrática**. In: Benson, Hugh H. Platão. Trad: Vera Porto Carrero. 1^a ed., Rio de Janeiro-RJ: Editora Penso, 2010.
- Morrison, J. S. **Meno of Pharsalus, Polycrates, and Ismenias**. In: The Classical Quarterly, Vol. 36, No. 1/2 (Jan. - Apr., 1942), pp. 57-78 (22 páginas). Cambridge University Press em nome da The Classical Association, 1942.
- Nails, Debra. **A vida de Platão de Atenas**. In: Benson, Hugh H. Platão. Trad: Vera Porto Carrero. 1^a ed., Rio de Janeiro-RJ: Editora Penso, 2010.
- Nietzsche, Friedrich. **Crepúsculo dos ídolos**; ou, Como se filosofa com o martelo. Trad. Paulo César de Souza. 1^a ed. São Paulo. Companhia das Letras, 2006.
- Nunes, Carlos Alberto. **Comentários aos diálogos de Platão**. In: Platão. Diálogos, Vol III e IV.. Paraná - Curitiba. Editora Universidade Federal do Paraná, 1980.

Platão. **A república**. Trad. e notas Maria Helena da Rocha Pereira. 15^a ed. Portugal - Lisboa. Fundação Caloustre Gulbenkian, 2017.

Platão. **Diálogos**, Vol III e IV. Trad. Carlos Alberto Nunes. Paraná - Curitiba. Editora Universidade Federal do Paraná, 1980.

Platão. **Diálogos**, Vol XII e XIII. Trad. Carlos Alberto Nunes. Paraná - Curitiba. Editora Universidade Federal do Paraná, 1980.

Platão. **Mênون**. texto estabelecido e anotado por John Burnet. Trad. Maura Iglesias. 1^a ed. Rio de Janeiro. Editora PUC-Rio; Loyola, 2001.

Reale, Giovanni; ANTISERI, Dario. História da Filosofia: **Filosofia pagã antiga**, v. 1. Trad. Ivo Storniolo, 3^a ed., São Paulo - SP: Paulus, 2007.

Rostovtzeff, M. **História da Grécia**. Trad. Edmond Jorge, 2^a ed., Rio de Janeiro – RJ. Zahar Editores, 1977.

Sículo, Diodoro. **Biblioteca storica**. 1^a ed. Rusconi, 1992.

Stenzel, Julius. **Platão educador**. Trad. Alfred J. Keller, 1^a ed., Campinas-SP: Kíron, 2021.

Vlassopoulos, Kostas. **Slavery in ancient Greece**. In: *The Palgrave Handbook of global slavery throughout history*. Ed:Damian A. Pargas; Juliane Schiel. 1^a ed. Suíça: Palgrave Macmillan, 2023.

White, Nicholas P. **A epistemologia metafísica de Platão**. In: Kraut, Richard. Platão. Trad. Saulo Krieger, 3^a imp., São Paulo - SP: Ideias & Letras, 2013.

Xenofonte. **Anábasis**. Trad. Diego Gracián Alderete. Epublibre, 2018

_____. **Apología de Sócrates**. In: Sócrates – Col. Os Pensadores Trad. Libero Rangel de Andrade. 4^a ed. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

_____. **Helénicas**. Trad. Orlando Gutiñas Tuñón. 1^a ed. Editorial Gredos, 1977.

_____. **Memoráveis**. Trad. Ana Elias Pinheiro, 1^a ed., Portugal – Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2009.