



Volume V – maio de 2009 - <http://www.revistaexagium.com>

ESTILO E CRÍTICA NO *MÊNON* DE PLATÃO.

Venúncia Emília Coelho¹

A beleza expressa pelo artista não pode despertar em nós uma emoção que é cinética, ou uma emoção que é puramente física. Ela desperta ou deve despertar, ou induz, ou deve induzir, um êxtase estético, uma piedade ideal ou terror ideal, um êxtase que perdura, que se prolonga e que acaba, por fim, dissolvido pelo que eu chamo ritmo de beleza.

(James Joyce, *Retrato do Artista quando Jovem*).

Resumo

Trata-se de considerar os níveis tropológico e literário da crítica à educação política pretendida pela sofística, tal como esta é construída por Platão no *Mênon*. Tanto o aspecto tropológico, ou seja, o conjunto de argumentos aduzidos na construção de determinada hipótese, quanto o caráter literário, que é entendido aqui como o elenco de situações fictícias criadas em torno do debate entre os pares, Sócrates e Mênon, podem ser compreendidos em uma relação de complementariedade. Os dois níveis mencionados devem ambicionar a comprovação da hipótese sustentada no diálogo, a saber, de que o ensino sofístico, além de não ocorrer efetivamente, segundo um ativo comprometimento das faculdades cognitivas do próprio aprendiz, veta e transforma em repulsiva, através do hábito em possuir certezas heterônimas, a possibilidade essencial para o conhecimento que se encerra no estado de *aporia*. Sustentamos nesse artigo que Platão realiza a crítica à política-sofística também de modo figurativo, incorporando à construção literária da *persona* de Mênon diante de Sócrates os entraves e malefícios causados pela educação de tipo sofístico.

¹ Mestre em filosofia pela UFMG.

Primeiro movimento²: *cenário, personagens e trama.*

Podes dizer-me, Sócrates: a virtude [excelência] é coisa que se ensina? (Ἐχεις μοι εἰπεῖν, ὦ Σώκρατες, ἄρα διδακτὸν ἡ ἀρετή;) (*Mênon*; 70a)³. Assim tem início o teatro filosófico de Platão. Sócrates recusa-se a responder esse tipo⁴ de questão, defendendo a regra de somente perguntar sobre as propriedades de um conceito após sua definição prévia. É necessário, primeiramente, que se pergunte o que é a virtude? No entanto, Mênon, ao fazer tal pergunta a Sócrates, surpreende-se quando o filósofo lhe diz não saber o que ela seja. Mais surpreso ele fica quando Sócrates anuncia ainda não ter “encontrado nenhuma outra pessoa que soubesse” (M. 71 b). O aluno de Górgias rapidamente retruca: *mas como? Não te encontrastes com Górgias quando ele esteve aqui?* (M. 71c). A pergunta é séria. Ao perceber que havia provocado seu interlocutor em demasia e que tal afirmação poderia interromper o desenvolvimento amistoso do diálogo, Sócrates muda de assunto e diz não ter boa memória quanto à estadia de Górgias em Atenas. Platão faz Sócrates prosseguir uma investigação que poderia ter acabado ali mesmo. E não acaba porque, como Sócrates já havia avisado, as respostas rápidas e altivas são próprias dos sábios e não dos filósofos. Para o filósofo, o desenrolar de uma investigação não está dissociado dos seus resultados. Há ainda outra justificativa para o prosseguimento da conversa, a despeito do sarcasmo de Sócrates sobre Mênon. É que talvez o diálogo não pretenda exatamente um ‘bom resultado’ para a busca da definição de virtude, mas antes queira demonstrar, discursiva e dramaticamente, as implicações políticas de um ensino equivocado que tem como mote

² Ao seguir a hipótese proposta devemos esclarecer que discordamos de interpretações que vêem o encontro entre Sócrates e Mênon de maneira positiva, como um modelo construído por Platão a fim de demonstrar a relação ideal entre professor e aluno. Refiro-me diretamente ao comentário de Abraham STONE, In: “On the Teaching of Virtue in Plato’s *Meno* and the Nature of Philosophical Authority”. Disponível em: http://home.uchicago.edu/~abestone/papers/short_meno/, 2003. O intérprete vê na encenação entre Sócrates e o escravo um exemplo que o próprio Sócrates elabora para que Mênon aprenda a melhor maneira de dialogar. Por sua vez, vê no encontro entre Mênon e Sócrates, um exemplo construído por Platão com o intuito de mostrar ao leitor como deve ser a verdadeira relação de ensino entre mestre e professor.

³ Daqui em diante, citarei o diálogo *Mênon*, texto principal do estudo, apenas pela letra “M” seguida da numeração oficial da obra platônica.

⁴ Como adendo, vale dizer que Sócrates critica esse tipo de pergunta e a aponta como peculiar aos ‘sábios’, quer dizer, aos não filósofos. A passagem é a que se segue: *E, em especial, infundiu-vos esse costume de, se alguém fizer uma pergunta, responder sem temor e de maneira magnificamente altiva, como é natural <responderem> aqueles que sabem (...)* (*Mênon*. 70b).

a capacidade de transferência imediata de conhecimento e, inclusive, de virtudes. O recuo à busca do conceito serve para expor Mênon e o leitor diante de sua ignorância e de sua pretensão na sapiência do mesmo.

Quando Sócrates nega saber o que é a virtude, ele o faz admitindo ser impossível falar de algo que não saiba o que é (M. 71 b). Mas como devemos entender tal afirmação se o assunto em pauta é a ‘virtude’, e se a condição do virtuoso é exatamente o conhecimento da mesma? Ou seja, como podemos compreender a passagem pressupondo o contexto intelectualista de Sócrates? Devemos entender que Platão está apontando Sócrates como um homem não virtuoso? Podemos pensar que se trata de uma ironia pedagogicamente orientada para o desenvolvimento do empenho do interlocutor na busca das respostas? Ou podemos considerar que se trata de uma provocação de Sócrates aos homens que falam⁵ das coisas sem as conhecer, ou melhor, sem possuir uma predisposição para o conhecimento que se encontra para além da persuasão. A crítica é endereçada aos sofistas⁶, principalmente por pretenderem ensinar a virtude que, diferentemente de outras disciplinas curriculares, carrega consigo, segundo Sócrates, uma relação entre o discurso e a vida de quem dela deseja falar. Se seguirmos o intelectualismo socrático, devemos admitir que o discurso sobre os valores tenha um estatuto diferenciado, ou seja, que a possibilidade de um *lógos* sobre a justiça ou a piedade está ligada a um comprometimento de quem fala com sua vida e suas ações. Ora, se a virtude é concebida em uma relação ao conhecimento, a sua conquista deve partir do interesse pela sua busca⁷. A aquisição de virtude é regida pelo mesmo princípio da busca pelo saber, não fortuitamente o filósofo adota como valores primordiais uma virtude: a justiça, e um horizonte: a verdade. É com um argumento semelhante que Platão diferencia o sofista do filósofo na *República* (519a) ao atribuir como causa do erro sofista, não uma “visão vulgar”, mas sim um mau direcionamento de sua alma.

⁵ No diálogo, o personagem construído por Platão para encarnar o tipo que não respeita o princípio de somente falar sobre aquilo que se conhece anteriormente é Ânito, o aristocrata que participou da acusação de Sócrates (M. 92b).

⁶ Vale ressaltar que, no *Mênon*, Platão não trata apenas dos equívocos de ordem moral ou pedagógica da educação sofística, ele vai além ao abordar o estatuto epistemológico da aquisição do conhecimento. No entanto, optamos por privilegiar a dimensão política e valorativa do diálogo, bem como sua composição dramática.

⁷ Um outro texto de Platão que pode trazer luz à tensa questão entre virtude, conhecimento e felicidade é o *Cármides*, especialmente a passagem que vai de 166e até o final do diálogo.

A interação literária entre a crítica discursiva ao ensino sofístico e a figuração do personagem Mênon, aluno de Górgias, tem no momento em que Sócrates dá a entender que alguém não pode ser virtuoso se não sabe ou se empenha em buscar a virtude, um dos seus pontos altos. No diálogo, Mênon é esse alguém que não pode ser virtuoso porque não se empenha em buscar a compreensão da virtude. Possivelmente a deficiência de Mênon deve-se ao fato de ter sido ele formado por um tipo de “pedagogia” que incita, ao invés do compromisso e exercício individual com a busca pela compreensão, o conforto das respostas convenientes e automáticas. O argumento pode ser ratificado quando Sócrates diz a Mênon que, não importando quem responda, se ele ou Górgias, as respostas serão as mesmas, já que tanto um quanto outro tem a mesma opinião sobre o assunto (M. 71d). Ter a mesma opinião, de maneira desavisada, aparece no diálogo como um sintoma da falha na relação entre aluno e professor. Isto significa que não houve entre Górgias e Mênon um verdadeiro ensino, mas somente uma transmissão de palavras, um jogo de crianças. A denúncia de Sócrates acerca do ensino sofístico não se fundamenta somente no campo argumentativo, mas sim no campo literário. É porque o personagem Mênon, aluno de Górgias, não sabe lidar com a contingência do discurso filosófico, discurso esse que é refratário às respostas prontas, que Sócrates pode validar, no campo literário, que o ensino sofístico é demasiadamente equivocado quando pretende a formação de jovens para o trato com as coisas públicas. A construção literária de um aluno reticente, incapaz e conivente com a violência, representado pelo personagem Ânito, é um indício que corrobora a economia argumentativa do diálogo.

Mênon não consegue dar uma resposta satisfatória a Sócrates em relação à definição de virtude. Suas repetidas falhas em confundir o necessário com o que é contingente em uma definição o afastam cada vez mais do discurso filosófico, comprovam sua inaptidão, causada por um tipo inadequado de formação. No entanto, Sócrates insiste ao lhe pedir uma boa definição do que se procura:

Ora, é assim também no que se refere às virtudes. Embora sejam muitas e assumam toda variedade de formas, tem todas um caráter único, que é o mesmo, graças ao qual são virtudes, para o qual, tendo voltado seu olhar, a alguém que está respondendo é perfeitamente possível, penso, fazer ver, a quem lhe fez a pergunta, o que vem a ser a virtude. (PLATÃO. *Mênon*; 72 c).

Definir corretamente significa não tomar o termo central da pergunta como pressuposto na definição apresentada. Mênon não consegue sair das definições particulares e não dá mostras que irá fazê-lo facilmente. Por esse motivo, Sócrates lhe apresenta o exemplo do conceito de figura (M. 74b–76a), demonstrando que esse deve dar conta dos particulares que possam surgir de sua definição. Sócrates dispensa da definição de figura todas as características contingentes, tais como cor, peso ou forma peculiar, e a define como “o limite do sólido” (M. 76a). Sócrates quer de Mênon uma definição de virtude *ao modo dos geômetras*. Esta deve englobar o que há de comum na coragem, na justiça, na temperança, na piedade e em todas as outras virtudes particulares.

Segundo ato: o compasso da *aporia* e a estória do conhecimento.

Diante do rigor exigido por Sócrates na definição de um termo, Mênon não sabe mais o que dizer e entra no labiríntico estado de *aporia* (perplexidade, confusão mental), não sabendo mais por onde tomar a questão (M. 80 a-b). Diante de tal estado, Sócrates convida Mênon a procurar o que seja a virtude e espera que agora, livre da falsa impressão de conhecimento, seja mais fácil empreender a pesquisa pela verdade. Aqui, neste ponto, poderiam surgir objeções quanto à nossa proposta de leitura do diálogo que tenta ver na construção do personagem Mênon uma dimensão crítica que teria como propósito apontar a educação política pretendida pelos sofistas como empecilho para a liberdade do pensamento. Essa objeção poderia partir da constatação de que Sócrates leva Mênon ao estado de perplexidade e, posteriormente, afirma que tal disposição indica uma melhora do interlocutor em relação ao modo como se sentia no começo do diálogo, ou seja, do modo seguro e cheio de certezas. Sendo assim, seria possível concluir que houve uma melhora em Mênon e, conseqüentemente, poderíamos supor que houve uma relação positiva entre o cicerone e o conviva. Vejamos a seguir a passagem em que Mênon confessa ter entrado em estado de *aporia*:

Sócrates, mesmo antes de estabelecer relações contigo, já ouvia <dizer> que nada fazes senão caíres tu mesmo em aporia, e lewares também os outros a cair em aporia. E agora, está-me parecendo, me enfeitiças e drogas, e me tens simplesmente sob completo encanto, de tal modo que me encontra repleto de aporia. (...) (PLATÃO. *Mênon*. 80a).

Nesta passagem do texto, podemos conjecturar sobre uma possível melhora do estado de Mênon ao ter caído em *aporia*. Isto estaria correto se tão logo adiante não percebêssemos em sua fala a revolta de alguém que acaba de perder a eficácia de seu discurso, ou seja, daquele que percebe que suas belas palavras não satisfazem um auditório assaz exigente e heterogêneo, diferente das multidões de cidadãos que são facilmente satisfeitas com as definições particulares de virtude. A identificação positiva do estado de *aporia* por Mênon é um momento da argumentação que é superado pela revolta do “não saber”. Para ratificar a má recepção da *aporia* por Mênon, vemos na passagem que se segue à supracitada que ele troça de Sócrates, comparando-o a um animal de extrema feiúra e logo após o avisa do perigo que representa o seu ato peculiar de retirar os homens sábios de sua certeza confortante.

E se também é permitida uma pequena troça, tu me pareces, inteiramente, ser semelhante até não mais poder, tanto pelo aspecto como pelo mais, à raia elétrica, aquele peixe marinho achatado. Pois também ela entorpece quem dela se aproxima e a toca, quando tu pareces ter-me feito agora algo desse tipo. Pois verdadeiramente eu, de minha parte, estou entorpecido, na alma e na boca, e não sei o que te responder. E, no entanto, sim, miríades de vezes, sobre a virtude, pronunciei numerosos discursos, para multidões, e muito bem, como pelo menos me parecia. Mas agora, nem sequer que ela é, absolutamente, sei dizer. Realmente, parece-me teres tomado uma boa resolução, não embarcando em alguma viagem marítima, e não te ausentando daqui. Pois se, como estrangeiro, fizésseis coisas desse tipo em outra cidade, rapidamente serias levado ao tribunal como feiticeiro. (PLATÃO. *Mênon*. 80a-b).

Se por um lado, do ponto de vista do personagem Sócrates, a perplexidade (*aporia*) é vista como algo benéfico ao processo do conhecimento, do ponto de vista dos sábios, ela é vista com suspeita e incômodo. Mênon representa, na passagem acima, não a perspectiva da filosofia, mas antes a visão do sábio que aprendeu com Górgias a dar resposta certa para toda e qualquer pergunta. O desconforto que Sócrates causou à cidade dos sábios foi relatado por Platão na *Apologia*. O episódio de Delfos representa para a cidade um homem que desafia a sabedoria do político, do poeta e do sábio. Estado de *aporia* e profissão de ignorância (*só sei que nada sei*) são partes diferentes de

um mesmo propósito, a saber, a busca sincera (condição necessária para o *élenkhos*) de uma verdade que requer exercício, empenho e compromisso com os valores de virtude. O sentido filosófico da *aporia* e da ignorância não parece ter alcançado os sábios desafiados por Sócrates na *ágora*. Estes não se sentiam agradecidos ou empenhados na verdadeira investigação quando eram retirados de sua tranquilidade sábia. Mênon não aceita o estado de *aporia* e nem mesmo o concebe como ponto de partida para a investigação sincera da virtude, ao invés disso, coloca para Sócrates um paradoxo que pretende interromper capciosamente a conversa tal como um aluno preguiçoso deseja o fim de uma aula o mais rápido possível⁸.

Mênon – E de que modo procurarás, Sócrates, aquilo que não sabes absolutamente o que é? pois procurarás propondo-te <procurar> que tipo de coisa, entre as coisas que não conheces? Ou, ainda que, no melhor dos casos, a encontres, como saberás que isso <que encontres> é aquilo que não conhecias? (PLATÃO. *Mênon*. 80d).

O paradoxo lançado por Mênon, apesar de traiçoeiro, dá a Sócrates a oportunidade de defender a busca do ignorado como tarefa singular da vida filosófica. Para responder ao empecilho levantado, Sócrates lança, através da estória da reminiscência, a proposta de que “todo conhecer não senão recordar” (ὅς οὐ φημι διδασκῆναι εἶναι ἄλλ’ ἀνάμνησιν) (M. 81e). Sócrates tenta substituir o jogo de palavras de Mênon por um discurso de tom fantástico sobre a origem do conhecimento.

Em seguida, o filósofo afirma não estar tão certo de todas as posições colocadas e dentre elas pode estar a própria reminiscência:

Alguns pontos desse argumento, claro, eu não afirmaria com grande convicção. Mas que, acreditando que é preciso procurar (ζητεῖν) as coisas que não se sabem, seríamos melhores (βελτίους) bem como mais corajosos e menos preguiçosos do que se acreditássemos que, nas coisas que não conhecemos, nem é possível encontrar nem é preciso procurar – sobre isso lutaria muito se fosse capaz, tanto por palavras quanto por obras. (PLATÃO. *Mênon*. 86b-c).

⁸ Não poderíamos deixar de citar o comentário referência de Alexandre Koyré que evidencia o caráter preguiçoso e inapto de Mênon diante da investigação filosófica. KOYRÉ, A. In: *Introdução à Leitura de Platão*. Lisboa: Editorial Presença, 1984.

Confirmando a feição retórica do diálogo⁹, Sócrates após falar sobre a relação entre a aquisição de conhecimento em outras vidas e do trânsito da alma entre o Hades e a terra, diz ser preferível pressupor tal estória a adotar o princípio dos preguiçosos quando o assunto é busca da verdade. Curiosamente, a reminiscência, tópico clássico da história do platonismo, é tratada aqui em termos de preferência, o que nos leva a pensar que podem ser adequadas as versões sobre o papel do mito em Platão que ressaltam seu caráter de “crença moralmente eficaz”¹⁰.

Ao voltar para a investigação do que é a virtude, Mênon insiste em saber se ela é ou não ensinável e Sócrates, como que cansado de tanto insistir na definição primária, atende a seu pedido e decide que para tanto será preciso proceder de maneira diversa do que de costume, será necessário o recurso a uma hipótese (M. 86e), por se tratar da predicação de um termo (virtude) que ainda não foi definido. A ocorrência da linguagem matemática reaparece em um diálogo que pretende discutir o tema da virtude e sua conseqüente relação com a política, a educação e a moral. Platão, ao utilizar de uma terminologia desse tipo, aponta para um questionamento valorativo que siga o rigor geométrico para a crítica na desordem política¹¹.

Na primeira hipótese analisada: se a virtude for ciência ela é ensinável (M. 87 c), Sócrates aproxima a discussão para o âmbito valorativo. E no momento em que coloca como condição da ensinabilidade da virtude a existência de mestres e alunos da mesma (M. 89d), acreditamos que o diálogo parece deixar seu objetivo mais claro. Toda uma longa discussão acerca da definição da virtude culmina em um ponto crítico em que sabemos o quanto Platão é mordaz, ou seja, acerca da pretensão dos sofistas em ensinar e falar sobre a justiça. Neste ponto, a discussão não gira mais em torno de um problema epistemológico, mas volta-se para a crítica da educação estabelecida. O fato constatado é: não há mestres e alunos de virtude. A séria denúncia feita por Platão não é percebida como tal por Mênon, mas sim direcionada a outro personagem do diálogo, ao aristocrata Ânito, responsável juntamente com Meleto na acusação, julgamento e morte de

⁹ A possibilidade de ler os diálogos platônicos a partir de uma perspectiva retórica é defendida por alguns autores aos quais devemos admitir grande influência sobre a versão aqui apresentada acerca do *Mênon*. Dentre eles destaque: KASTELY, James. In: *Rethinking the Rhetorical Tradition from Plato to Postmodernism*, Londres: Yale University Press, s/d., e ROSEN, Stanley. In: *The Quarrel between Philosophy and Poetry. Studies in Ancient Thought*, New York: Routledge, 1988.

¹⁰ DROZ, G. *Os Mitos Platônicos*. Trad. Maria Auxiliadora Keneipp. Brasília: Editora UNB, 1992, p. 13.

¹¹ Ver quanto a esse ponto o comentário curto e preciso de J. P. VERNANT, “A Nova Imagem do Mundo”. In: *As Origens do Pensamento Grego*, p. 102

Sócrates. Ânito considera que a virtude é coisa que se aprende com os homens bons da cidade e não com os sofistas (M. 92e). O filósofo contesta sua afirmação e nega tanto aos sofistas quanto aos grandes políticos de Atenas o mérito de poder ensinar a virtude (M. 96b). A grave acusação de Sócrates é vista com perigo por Ânito, que lhe faz ameaças por dizer o que diz (M. 94e). O filósofo, que já havia sido avisado por Mênon do perigo político da *aporia*, é novamente ameaçado por contestar o mérito de professores de virtude, comumente atribuído aos nobres atenienses. Sócrates afirma que nem Temístocles nem Péricles foram mestres de virtude e que durante seus governos não tornaram os atenienses melhores do que eram antes.

Mas qual o objetivo de Platão ao negar que a virtude possa ser ensinada, quando já havia demonstrado que esta era ciência? E porque essa negativa ocorre justamente quando Sócrates coloca como condição de ensinabilidade da virtude a existência de mestres e alunos em tal assunto? Pensamos que a pergunta sobre a existência de mestres e alunos pode ser entendida como uma grande provocação que denuncia os sofistas, os jovens alunos, mas principalmente a política, de carecerem de virtude. A crítica agora não é sobre a falsa capacidade dos sofistas para ensinar a virtude, mas sim sobre a completa falta de um projeto político orientado para o trato com as coisas públicas segundo valores de justiça, coragem e bom senso. A ampliação da crítica ao ensino sofístico para a crítica à política, enquanto responsável pela formação dos homens, é marcada pela apresentação de Péricles e outros como bons governantes, porém não possuidores de um verdadeiro conhecimento acerca da virtude que os possibilitaria o ensino da mesma aos cidadãos.

Ato final: duas piruetas, bravo, bravo...

O diálogo termina de maneira solenemente aporética quanto à definição do conceito de virtude. Esta, outrora considerada uma ciência, deixa de ser passível de ensino para tornar-se, estranhamente, fruto de concessão divina (θεία μοίρα) (M. 100b). O que seja, absolutamente, a virtude o diálogo não diz. Assim, também no *Laques*, Sócrates não define satisfatoriamente o conceito de coragem, embora exista no diálogo a correlação entre a virtude e o conhecimento. Parece que a busca da virtude no *Mênon*

se faz primeiro através da denúncia dos não-virtuosos, dos que pretendem deter o ensino da mesma sem sequer saberem o significado de tal termo.

O diálogo começa com a questão da ensinabilidade da virtude, provocada por um interlocutor da estirpe destes que desejam ouvir uma receita rápida e eficaz para a vida, e termina com o aviso de que tal questão somente é passível de resposta quando se interroga pela própria virtude. Como que brincando com Mênon e Ânito, ou com a sofística e a aristocracia ateniense, ao mostrar-lhes que filosofia é outra coisa que não receita, Sócrates dá duas piruetas, sai de cena e deixa os interlocutores com a sensação (própria da ironia socrática) de posse do conhecimento definitivo, de um saber qualquer que diz que virtude advém ao homem por “concessão divina”. Reiteramos que o final do *Mênon* pode comprovar o descaso de Platão com o aluno de Górgias. Sócrates fornece uma resposta à Mênon que finalmente acalma sua alma habituada com as respostas definitivas. Para ele, o estado de *aporia* não significou um ponto de partida para a busca do conceito vital de virtude, mas apenas representou incômodo e insatisfação.

O saldo do espetáculo é a crítica, e o leitor, tal como a um espectador no teatro, também é atingido por ela, também ele é um interlocutor possível de Sócrates, passível de ser, da mesma maneira, ironizado com uma resposta pronta ou incitado ao jogo de definições que envolvem aqueles que demonstram vital interesse pela matéria.

Referências Bibliográficas:

PLATÃO: *Mênon*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Trad. Maura Iglésias. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

_____: *A República*. Trad. Guinsburg, J. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

Comentários:

DROZ, G. *Os Mitos Platônicos*. Trad. Maria A. Keneipp. Brasília: Editora UNB, 1992.

KASTELY, James. *Rethinking the Rhetorical Tradition from Plato to Postmodernism*. Londres: Yale University Press, s/d.

KOYRÉ, Alexandre: *Introdução à Leitura de Platão*. Lisboa: Editorial Presença, 1984.

ROSEN, S. *The Quarrel Between Philosophy and Poetry. Studies in Ancient Thought*. New York: Routledge, 1988.

STONE, Abraham. On the Teaching of Virtue in Plato's Meno and the Nature of Philosophical Authority". In: http://home.uchicago.edu/~abestone/papers/short_meno/, 2003.

VLASTOS, G. *Socrates, Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge: C. U. P., 1991.

VERNANT, J. P. *As Origens do Pensamento Grego*. Trad. Ísis Borges da Fonseca, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.