



ISSN: 2176-5960

Προμηθεύς

Journal of Philosophy

n. 46 Setembro - Dezembro de 2024



## O MÉTODO DAS HIPÓTESES NO *MÊNON* DE PLATÃO

Weriquison Simer Corbani

UFES

**RESUMO:** No *Mênon*, o dialético é quem está em condições de saber o que é uma opinião verdadeira e uma falsa opinião. Seria justo dizer, seguindo esse raciocínio, que o dialético é o único capaz de ensinar a virtude (política), mas o diálogo não nos permite fazer esta afirmação, visto que termina dizendo que virtude não é conhecimento (89c-100c) e, portanto, não pode ser ensinada (98d). Como frisa Sócrates, para saber se virtude é conhecimento é preciso antes investigar “o que é a virtude?” (100b), algo que não acontece nesta obra aporética. A dialética surge no diálogo como arte do discurso, para marcar oposição à erística, que tem como característica a refutação. A diferença entre as duas artes é que a dialética assume uma perspectiva mais positiva, metodológica, de construção do conhecimento, ao contrário da antilogia sofística. Embora, as Formas ainda não estejam presentes, ao menos explicitamente, na discussão, o diálogo introduz a investigação por hipóteses, que habilitará o filósofo, mais que o sofista, a ser capaz de alcançar o conhecimento dos fundamentos (98a).

**PALAVRAS-CHAVE:** Platão, *Mênon*, dialética, método, hipóteses.

**ABSTRACT:** In the *Meno*, the dialectician is the one who is able to discern between true and false opinions. Following this reasoning, it could be argued that the dialectician is the only one capable of teaching virtue (political virtue). However, the dialogue does not allow us to make this assertion, as it concludes by stating that virtue is not knowledge (89c-100c), and therefore, cannot be taught (98d). As Socrates emphasizes, to know whether virtue is knowledge, one must first investigate "what is virtue?" (100b), which does not occur in this aporetic work. Dialectics emerges in the dialogue as the art of discourse, to mark its opposition to eristic, which is characterized by refutation. The difference between the two arts is that dialectics assumes a more positive, methodological perspective of knowledge construction, in contrast to sophistic antilogic. Although the Forms are not yet present, at least explicitly, in the discussion, the dialogue introduces the method of hypothesis, which will enable the philosopher, more than the sophist, to achieve knowledge of the foundations (98a).

**KEYWORDS:** Plato, *Meno*, dialectic, method, hypothesis.

## 1. Introdução

Inspirado nas matemáticas, Platão nos apresenta a dialética como método pela primeira vez no *Mênon* (75d) e, a partir de então, ela o acompanha até o fim da vida. Há, inegavelmente, diferenças fundamentais entre a dialética que aparece nos diálogos médios e a que consta nos tardios, já que Platão muda os instrumentos de aplicação do método. Nos diálogos médios a dialética utiliza o método das hipóteses, já nos tardios utiliza os procedimentos de reunião e divisão. Mas seja qual for o instrumento escolhido, a dialética sempre lida com realidades suprassensíveis (KAHN, 1998, p. 320).

Além da questão do método, Sócrates apresenta no diálogo o problema da reminiscência, cuja ideia básica é que a alma do homem é imortal e pode recordar o que já aprendeu antes em vidas anteriores (81b-c). É nesse sentido que o filósofo é capaz de chegar ao conhecimento de causa. Mas para desenvolver esta capacidade de rememoração é preciso treinamento árduo (KAHN, 1998, p. 292), de outra maneira não é possível tornar-se dialético.<sup>1</sup> É por esta razão que Sócrates diz que “não é por natureza que os bons se tornam bons” (89b-c), ou seja, é preciso se submeter à prática rigorosa do método.

## 2. O lugar do *Mênon* no corpus platônico

Os diálogos de Platão estão organizados em três grupos, cada um representando uma fase específica da escrita do autor. De acordo com os estudiosos, o Grupo I é composto pelos primeiros diálogos, os chamados diálogos socráticos (ou de juventude), por apresentarem conteúdo atribuído ao Sócrates histórico. Compõem o Grupo II os diálogos intermediários (ou de maturidade) e, por fim, o Grupo III reúne os diálogos tardios (ou da velhice) de Platão.<sup>2</sup> O

<sup>1</sup> Sócrates dirá que há “maneira mais suave e mais dialética” (75d) de responder. Isso marca que diferença entre a erística e o método filosófico de investigar e discursar.

<sup>2</sup> Cornford (1927, p. 311) organiza os diálogos em três grupos na seguinte ordem: Grupo I (*Apologia, Críton, Laques, Lísias, Cármitides, Eutífron, Hípias Menor e Maior, Protágoras, Górgias, Íon*); Grupo II (*Mênon, Fédon, República, Banquete, Fedro, Eutidemo, Menexêno, Crátilo*) e Grupo III (*Parmênides, Teeteto, Sofista, Político, Timeu, Crítias, Filebo, Leis*). Alguns estudiosos, no entanto, situam o Parmênides e o Teeteto do Grupo II (GUTHRIE, 1975, p. 50). Kahn (1998, p. 42) relata que no início do século XIX não se tinham pistas confiáveis sobre a ordem das obras de Platão, exceto uma referência na *Política* de Aristóteles de que as *Leis* fora escrita após a *República* e algumas hipóteses dos pesquisadores de que o *Banquete* parecia fazer referência a eventos de 385 a.C., e que a *Apologia* e demais obras sobre a morte de Sócrates só poderiam ter sido escritas após 399 a.C., o resto era especulação. Mas este quadro mudou no último quarto do corrente século graças aos esforços de alguns pesquisadores. Em 1867, Lewis Campbell publicou uma edição do *Sofista* e do *Político* na qual defende a semelhança desse diálogo com o *Filebo, Timeu, Crítias* e as *Leis*, com isso ele estabeleceu o que se convencionou chamar de grupo tardio. Além disso, Campbell notou também que o *Teeteto*, o *Fedro* e a *República* se assemelhavam mais aos diálogos tardios do que aos primeiros, dando indícios de haver um grupo de diálogos intermediários. Em 1874, Friedrich Blass, em sua *História da Retórica Ática*, descobriu que a anulação do hiato praticado por Sócrates é utilizado por Platão no *Fedro* e nos seis diálogos tardios, identificados por Campbell. Tal descoberta reforçou a tese de haver um grupo de diálogos tardios ou Grupo III,

*Mênon* está situado no início do grupo intermediário, justamente marcando uma transição entre a primeira e a segunda fase da escrita de Platão. O diálogo traz elementos que estão presentes tanto nos diálogos socráticos quanto nos diálogos da maturidade do autor.<sup>3</sup>

O *Mênon* inicia com a questão “a virtude é coisa que se ensina?” (70a) e logo abre caminho para uma outra: “o que é a virtude?” (71d). A partir disso, Mênon tenta dar três definições de virtude<sup>4</sup> e, após se ver refutado, protesta contra a metodologia utilizada por Sócrates (80a-e). Dessas duas questões iniciais, bem características ao *elenchos* socrático dos primeiros diálogos,<sup>5</sup> e das tentativas frustradas das definições por parte de Mênon, é introduzida no diálogo a aporia sofística acerca da impossibilidade da aquisição do conhecimento. O obstáculo encontrado por Mênon é que ninguém pode procurar “aquilo que não sabes absolutamente o que é?”, pois mesmo que alguém encontre tal coisa, “como saberás que isso “que encontre” é aquilo que não conhecias?” (80d). Essas objeções, que põem dúvida à possibilidade do saber, são conhecidas como o “paradoxo de Mênon”, uma vez que

---

antes que os estudos da estilometria confirmassem este fato. Então, em 1881, Dittenberger estabeleceu a ordem cronológica dos diálogos no campo linguístico, seguido por Ritter, em 1888. O histórico dessas pesquisas foi apresentado por Lutoslawski, em 1897, e Brandwood, em 1990. Desse modo, a organização dos diálogos em três grupos parece quase incontestável hoje. O que muito se discute atualmente (à exceção do Grupo III, que parece estar em uma ordenação mais ajustada graças à estilometria) é a ordem e a data de escrita dos diálogos dentro de cada grupo (I e II), com vistas a querer estabelecer qual veio primeiro e qual veio depois, mas, tal esforço sempre respeita a divisão já estabelecida dos três grupos, conforme descrita acima. Mais recentemente, em contraste ao que foi estabelecido por Cornford lá em 1927, a organização dos diálogos sugerida por Kahn (1998, p. 47-48) é a seguinte: Grupo I (*Apologia, Criton, Íon, Hípias Menor, Górgias, Menexêno, Laques, Cármites, Eutífron, Protágoras, Mênon, Lísias, Eutidemo, Banquete, Fédon, Crátilo*); Grupo II (*República, Fedro, Parmênides, Teeteto*) e Grupo III (*Sofista, Político, Filebo, Timeu, Crítias e Leis*). No que diz respeito ao Grupo III, vemos que Kahn segue a fio a pesquisa dos estilometristas, ao considerar apenas os seis últimos diálogos como tardios. Neste trabalho, consideramos o *Parmênides* e o *Teeteto* como estando no Grupo II, embora já assumindo uma posição intermediária entre os diálogos médios e tardios (a posição desses diálogos é um ponto de divergência entre Kahn e Cornford). Consideramos também que o *Fedro* apresenta um aspecto de transição entre as obras médias e tardias (HACKFORTH, 1972, p. 07), uma vez que parece ter sido escrito após a *República* (a temática da tripartição da alma já lhe é familiar), demarcando, sobretudo, uma mudança no uso que Platão faz do procedimento dialético, ao introduzir o método de reunião e divisão que será utilizado posteriormente no *Sofista* e no *Político*.

<sup>3</sup> De acordo com Maura Iglesias (2001, p. 11), a primeira parte do *Mênon* está associada ao grupo dos diálogos chamados socráticos, especialmente aos diálogos que se caracterizam “em busca de uma definição”, atrelada ao modo de conduzir a investigação próprio do Sócrates histórico. Esta atribuição a Sócrates é possível graças a Aristóteles, que identificou duas inovações no pensamento socrático: “o discurso indutivo e a definição geral (Metafísica M4, 1078 b28-29)”. Maura observa que o *Mênon* inicia com a questão “a virtude é coisa que se ensina?” e depois, seguindo uma característica comum dos primeiros diálogos, Sócrates altera a questão para “que é a virtude?” Mas, o *Mênon* apresenta características não presentes nos primeiros diálogos, como, por exemplo, a indagação sobre se o conhecimento é possível ou não, na forma da aporia sofística. Na edição da Gredos, a referência a Sócrates está no Livro XIII, capítulo cuarto, na seção “Origen de la teoría de las ideas. crítica de la misma”, 1078b 25-29.

<sup>4</sup> Conferir tentativa 1<sup>o</sup>: a virtude do homem é “ser capaz de gerir as coisas da cidade; a da mulher é “bem administrar a casa; e, distingue de ambas a virtude da criança e do ancião. Há, portanto, “muitíssimas outras virtudes”, de modo que, sua definição depende do que ela é “para cada um de nós, com relação a cada trabalho, conforme cada ação e cada idade” (71e-72a). Tentativa 2<sup>o</sup>: “ser capaz de comandar os homens” (73c-d) e a 3<sup>o</sup> “regozijar-se com coisas bela e poder alcançá-las” (77b).

<sup>5</sup> Em linhas gerais, o ἔλεγχος é uma forma de refutação utilizada por Sócrates, ou então, de desconstrução do argumento a fim de melhor orientar a discussão. Cf. Robinson (1941, p. 52).

contestam a possibilidade de se chegar ao conhecimento a partir de seu lado oposto, a ignorância.<sup>6</sup> Para tentar escapar da aporia, o Sócrates do *Mênon* propõe algo até então estranho ao Sócrates dos primeiros diálogos: a ideia de que conhecimento é reconhecimento. Recorrendo à tradição, que diz que “a alma do homem é imortal” (81b), Sócrates afirma que tendo a alma “nascido muitas vezes, e tendo visto tanto as coisas <que estão> aqui quanto as <que estão> no Hades, enfim todas as coisas, não há o que não tenha apreendido” (81c), e, portanto, o processo de procurar e aprender é, no todo, “uma rememoração” (81d).

Esta passagem é extraordinária porque inaugura uma nova forma de tratar as questões filosóficas no pensamento de Platão, diferente daquela praticada nos diálogos anteriores: aprender, agora, é rememorar. O que está por trás desse novo modo de conduzir as questões, no *Mênon*, é, primeiramente, a influência sobre Platão da doutrina pitagórica da imortalidade da alma<sup>7</sup>, da qual deriva a teoria da reminiscência, apresentada no diálogo como base para a aquisição de conhecimento e, em segundo lugar, o método das hipóteses, que Platão, inspirado na matemática, traz para a dialética (IGLÉSIAS, 2001, p. 12). É aqui que o Sócrates do *Mênon* parece se distanciar do Sócrates histórico, quando observado no texto a introdução desses novos elementos, aparentemente nada socráticos.

Embora o *Mênon* demarque essa mudança no tratamento das questões e, por isso, encabeça a passagem da primeira para a segunda fase do pensamento de Platão, em linhas gerais a tradição considera todas as obras do Grupo I como apresentando o pensamento do Sócrates histórico. Destoa, sobremaneira, desta interpretação a visão de Charles Kahn (1998, p. 41), que considera que Platão inicia um novo projeto de autoria filosófica, criando uma espécie de cenário pseudo-histórico, nas sete obras (*Laques*, *Cármides*, *Eutífron*, *Protágoras*,

<sup>6</sup> Segundo José Trindade (2012, p. 47), Platão tinha consciência das dificuldades do paradoxo e, além das três soluções propostas no *Mênon*, mais tarde, volta a tratar da questão na “teoria do sonho” do *Teeteto* e, por fim, resolve o problema de forma definitiva no *Sofista*.

<sup>7</sup> De acordo com Giovanni Reale (1990, p. 126), em 388 a.C., aos 40 anos, Platão viajou à Itália, com o objetivo de conhecer a comunidade dos pitagóricos. Durante essa viagem, acabou indo também à Siracusa, na Sicília, visitar o Tirano Dionísio I, com intuito de pôr em prática o governo do rei-filósofo do Górgias (embora este assunto seja mais completamente desenvolvido na *República*, o Górgias, de fato, já faz severas críticas à democracia e há também, mesmo que ainda pouco nítida, a figura do “verdadeiro homem político” (521d), o filósofo (LOPES, 2011, p. 417). O Górgias, portanto, antecede à primeira viagem de Platão à Siracusa em 388/387 a.C., e, o *Mênon*, teria sido escrito após essa viagem, já que revela a influência pitagórica sobre Platão. De fato, conforme o testemunho da Carta VII, Platão chegou a conhecer Árcitas (338c6), um pitagórico, que mais tarde o ajudou a sair de Siracusa, em vista das relações complicadas com Dionísio II, na ocasião da segunda viagem, em 361/360. Ao retornar para Atenas, conforme Reale, Platão fundou a Academia e o *Mênon* foi o primeiro diálogo divulgador da escola. Cf. KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. *Os filósofos pré-socráticos*. 4 ed. Trad. C. A. L. Fonseca. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008, p. 224.

*Mênon*, *Lisis*, *Eutidemo*)<sup>8</sup> que compõem o que ele chama de período pré-médio, justamente para demarcar um movimento em direção às grandes obras do período intermediário, cujo centro é a *República*. Se for assim, nem sempre os diálogos ditos socráticos manifestam fielmente as características do Sócrates histórico, pelo contrário, mesclam conteúdos do pensamento do próprio Platão, mais nítidos nos diálogos médios e tardios. Este posicionamento de Kahn é importante porque permite admitir tanto uma interpretação desenvolvimentista quanto uma visão unitarista dos diálogos,<sup>9</sup> na medida em que, por um lado, leva em conta certa mudança e revisão no pensamento de Platão ao longo do tempo, e por outro, enxerga a diversidade de temas das primeiras obras como estivessem convergindo para o mesmo ponto, indicando uma unidade na posição filosófica de Platão (1998, p. 71). A hipótese de Kahn é de que as obras do período pré-médio estão repletas de quebra-cabeças, dicas, desafios enigmáticos não resolvidos acerca do conhecimento do bem e do mal, da virtude, da dialética, e tantas outras, que, tudo isso, sugere que Platão está nos guiando em direção à *República*. Esta perspectiva, no entanto, não deixa de reconhecer a peculiaridade do *Mênon* em relação à influência pitagórica e da matemática, uma novidade entre os diálogos da primeira fase (KAHN, 1998, p. 49).

### 3. Geometria e reminiscência no interrogatório do *Mênon*

Para escapar do paradoxo de Mênon, acerca da impossibilidade do conhecimento, e sustentar a tese de que conhecer é rememorar, Sócrates recorre a um interrogatório com um escravo cuja finalidade é demonstrar como acontece a aprendizagem (82a-86c).<sup>10</sup> Calcado na geometria, Sócrates começa o interrogatório se pondo a desenhar, no chão, um dado quadrado. O problema geral posto visa determinar a linha sob a qual se poderia construir um quadrado duplo. Após as áreas determinadas (quadrado de 4 e 8 pés), pede-se ao escravo para partir da linha dupla e chegar ao quadrado duplo (82d-e). O escravo logo se vê em erro porque por este caminho chegaria a um quadrado de 16 pés, ou seja, um quadrado quádruplo.

<sup>8</sup> Kahn (1998, p. 41-42) considera que foi no *Górgias* que Platão se estabeleceu como um grande escritor, no entanto, por suspeita de certo dogmatismo, não chega a incluir o *Górgias* nas obras do período pré-médio. A interpretação é de que este grupo de diálogos expressa variadas facetas de uma única visão filosófica de Platão.

<sup>9</sup> Stenzel (1940, p. 23) diz que nos diálogos de Platão há tanto unidade quanto desenvolvimento. Para uma explicação mais detalhada sobre as duas alternativas de leitura das obras (unitarista e desenvolvimentista), favor consultar Kahn (1998, p. 38).

<sup>10</sup> A temática da impossibilidade do conhecimento talvez tenha sua mais alta expressão no famoso “Tratado do Não-Ser”, atribuído ao sofista *Górgias*. Cf. DINUCCI, A. **Górgias de Leontinos**. São Paulo, Oficina do Livro, 2017.

Abre-se, então, um outro caminho. Somar ao lado do quadrado original mais uma metade, totalizando 3 pés (83e). Não chegando, ainda assim, ao resultado, o escravo não vê outra alternativa a não ser admitir para Sócrates que não sabe como resolver o problema (84a). Em conversa com Mênon, Sócrates o faz reconhecer que a aporia é essencial para o processo de aprendizagem, pois a caminhada que o escravo fez o coloca, agora, ao menos em uma condição de saber que nada sabia (84a).

O próximo movimento de Sócrates vai na direção de fazer o escravo descobrir, por si, o quadrado duplo e, ao mesmo tempo, demonstrar a Mênon o engano do paradoxo (80d). Sócrates retoma, então, o diálogo com o escravo e introduz uma diagonal que parte o quadrado inicial em dois e, assim, segue acrescentando mais três diagonais (ligadas à diagonal anterior) nos outros três quadrados que compõem o todo da figura quádrupla. Voltando a interrogar o escravo, Sócrates o leva a admitir que a nova figura encontrada é a que estavam procurando, o quadrado de área dupla (85a-b). Por fim, Sócrates consegue demonstrar a Mênon que a boa orientação foi capaz de levar o interrogado a saber o que ele ignorava, mas não se lembrava.

O uso da matemática, por Platão, é fundamental para que o autor apresente aquilo que os estudiosos chamam de conhecimento *a priori*, ou seja, o conhecimento que não depende da experiência sensível. Isso porque, em alguma medida, os objetos matemáticos se tornam conhecidos unicamente pelo exercício do pensamento. O aprendizado do escravo, no exemplo em questão, é, em linhas gerais, o aprendizado de qualquer operação matemática. Mas, Platão vai além. O que está em jogo no conhecimento *a priori* é que a alma, alguma vez antes (86a), já viu os próprios objetos matemáticos e, por isso, é capaz de se lembrar e ter conhecimento.

Para aprofundar o que Platão entende por conhecimento, no *Mênon*, é fundamental entender, antes, o que ele chama de opinião verdadeira. Se pensarmos no interrogatório do escravo, vemos que o mesmo chega, ao final, a dar uma resposta por si mesmo, embora, um pouco antes, nada soubesse (85b-c). Isso mostra que é possível ter opiniões verdadeiras sobre as coisas que não se sabe. E a exemplo do exercício ao qual o escravo foi submetido, de acordo com Sócrates, “se alguém lhe puser essas mesmas questões frequentemente e de diversas maneiras” (85c), por fim, ele “acabará por ter ciência sobre estas coisas” (85c), como qualquer outra pessoa. Tal conhecimento surge “sem que ninguém lhe tenha ensinado, mas sim interrogado, recuperando ele mesmo, de si mesmo, a ciência” (85d). O que diferencia, então, a opinião verdadeira do conhecimento é o fato da opinião não estar apoiada em uma base segura. O escravo não sabe matemática, por isso não foi capaz de explicar o que se

pedia. Isso não quer dizer que a opinião não possa estar de acordo com o conhecimento, pelo contrário, os dois podem caminhar na mesma direção, no entanto, apenas o conhecimento é capaz de clarear as razões, fornecer os fundamentos de determinada questão. Neste sentido, segundo Sócrates, as opiniões verdadeiras, “se despertadas pelo conhecimento, tornam-se ciência” (86a). Neste passo da obra, a teoria da reminiscência ocupa um lugar de destaque. O desfecho da discussão leva Mênon a concordar com a possibilidade da aquisição do conhecimento, seguindo a orientação socrática, segunda a qual, a alma de tudo sabe e é imortal. Nas palavras de Sócrates: “aquilo que acontece de não saberes agora – e isto é aquilo de que não te lembras – é necessário, tomando coragem, tratares de procuras e rememorar” (86b).

Vemos, então, que o conhecimento matemático, aliado à doutrina da imortalidade da alma são fundamentais para que Sócrates supere os efeitos do paradoxo lançado por Mênon, acerca da impossibilidade do conhecimento. É por ter tido contato e aprendido geometria em outro tempo, que não nessa vida, que o escravo foi capaz de expressar opiniões verdadeiras que havia nele. E é por já ter esse conhecimento, diz Sócrates, que o escravo é capaz de fazer “estas mesmas <descobertas> a respeito de toda a geometria e mesmo de todos os outros conhecimentos sem exceção” (85e-86a). Embora o conhecimento tratado, aqui, seja o conhecimento *a priori*, não significa que todo conhecimento seja do tipo matemático.

Mais adiante, no *Mênon*, Sócrates dá um exemplo prático. Diz que “se alguém que sabe o caminho para Larissa, ou para onde quer que queiras, para lá partisse e guiasse outros”, certamente, tal pessoa, guiaria “bem e corretamente” (97a). O curioso é que aquele que tem opiniões verdadeiras sobre tal caminho, mesmo nunca o tendo percorrido e dele não tenha ciência, da mesma forma que aquele que tem ciência, também seria capaz de guiar corretamente os outros. Isso porque, segundo Sócrates, “a opinião verdadeira, em relação à correção da ação, não é em nada um guia inferior à compreensão” (97b).<sup>11</sup> Questionado por Mênon acerca do valor de uma e de outra, Sócrates afirma que o problema das opiniões verdadeiras é que elas “não se dispõem a ficar muito tempo, mas fogem da alma do homem” (98a). Para que venham a tornar-se ciência e fiquem estáveis é necessário que alguém “as encadeie por um cálculo de causa” (98a). Essa é a razão da ciência ter mais valor que a opinião correta, uma manifesta um encadeamento de raciocínios que conhecem os

---

<sup>11</sup> Cf. EL MURR, D. De L'opinion vraie à la connaissance (Mênon, 97e-98a et Théétète, 201c-210b). In: EL MURR, D. (ed.). La mesure du savoir: Études sur le Thèète de Platon. Paris, Vrin, 2013, p. 151-171.

fundamentos, a outra não. E, no contexto do *Mênon*, tal encadeamento só é possível pela reminiscência (98a).

#### 4. O método das hipóteses e o problema da definição

No passo 86c, logo após o trecho que abrange o interrogatório do escravo e a demonstração da tese socrática de como a alma adquire conhecimento, Mênon força Sócrates a voltar à questão se “a virtude é coisa que se ensina?”. O caminho mais adequado, apontado por Sócrates na ocasião, deveria ser o de investigar, antes, o que a virtude é (86c), porém, diante da pressa de Mênon, o exame antecipado da questão é acatado e dá-se início, então, à investigação “a partir de uma hipótese” (86e), se a virtude pode ou não ser ensinada. Examinar por hipótese, de acordo com Sócrates, é dar trato à questão à “maneira como os geômetras frequentemente conduzem suas investigações” (86e). O exemplo fornecido, novamente, é matemático. Considera-se que, ao serem questionados se é possível que determinado quadrado seja inscrito como triângulo em determinado círculo, os geômetras respondem: “ainda não sei se isso é assim, mas creio ter para esta questão como que uma hipótese” (87a): “se, ao aplicar esse quadrado ao diâmetro do círculo, “ficar faltando” um quadrado exatamente igual (o que acontece quando a base do primeiro quadrado coincide com metade do diâmetro) então é possível inscrever essa área como triângulo” (2001, p. 116),<sup>12</sup> caso contrário, não.<sup>13</sup>

O que Platão faz no *Mênon*, é a transposição para a filosofia de um método aplicado às matemáticas. À semelhança do que os geômetras consideram como hipótese no exemplo acima, a hipótese formulada por Sócrates no diálogo é a seguinte: “se é uma ciência, a virtude, é evidente que pode ser ensinada” (87c).<sup>14</sup> Mas vamos analisar com calma este assunto.

De acordo com Robinson (1941, p. 120), após o exemplo geométrico (86e-87b), o texto do *Mênon* apresenta duas deduções: a primeira afirma que virtude é conhecimento (87b-89), e, a segunda, diz que virtude não é conhecimento (89c-100c). Ao analisar esta parte

<sup>12</sup> Segundo Maura Iglésias (2001, p. 11), esta passagem apresenta muitas dificuldades interpretativas, tanto em relação ao problema matemático quanto ao sentido e uso do termo hipótese. Apesar disso, muitos estudiosos consideram que tais dificuldades não chegam a ser um obstáculo, basta levar em conta o “uso da hipótese”, observando as condições e as consequências que da hipótese derivam. Embora haja muita discussão sobre essa passagem, a solução mais simples, entre os comentadores, é a de Benecke.

<sup>13</sup> Para aprofundar o entendimento dessa passagem, recomendamos a leitura de Robinson (1941, p. 118).

<sup>14</sup> É importante notar que a hipótese, em Platão, não é algo que precisa ser testado, como hoje se pensa, mas algo que seria comprovado e, a partir daí, deduz-se as consequências. Independentemente do resultado, se é verdadeiro ou falso, a hipótese permite ir além dela mesma e chegar à evidência daquilo que se esperava (ROBINSON, 1941, p. 123).



do diálogo, Robinson (p.122) observa que a proposição “se virtude é conhecimento, então é ensinada” serve como premissa tanto para provar que a virtude pode ser ensinada (87c), na primeira dedução, quanto para provar que a virtude não pode ser ensinada (98d), na segunda dedução. Vemos que a mesma hipótese é utilizada por Sócrates para deduzir consequências distintas. De fato, em 89d Sócrates explicitamente diz “o ser ela coisa que se ensina, se é realmente ciência, <isso> não retiro”, deixando claro que em ambas as deduções ele mantém a proposição. Isso nos mostra que a hipótese, por si, não garante o valor de verdade, apenas compõem uma estrutura lógica que, se respeitada, leva a deduzir consequências que podem ser verdadeiras ou falsas. Como o texto mostra, tais consequências não deixam de ser importantes para o desenvolvimento da pesquisa, uma vez que contribuem para o processo de raciocínio avançar na investigação.

É neste sentido que notamos que o que, de fato, interessa Sócrates no diálogo, mais do que propriamente a hipótese lançada em 87c, é a pesquisa acerca do antecedente da hipótese, ou seja, a pesquisa que busca saber se “virtude é ciência” (87c, 89d). Essa pesquisa se inicia logo após anunciada a hipótese e se estenderá até o fim da discussão. No fim das contas, veremos que todo o esforço dessa parte da obra vai na direção de dar resposta à pergunta de Mênon, se a virtude “é coisa que se ensina?” (87c), porém, como se vê ao cabo, tal resposta só pode ser dada após a resposta à pergunta de Sócrates “o que é afinal a virtude?” (86c, 100b). Mas isto o *Mênon* não fornece. O método das hipóteses não resolve o problema da definição, função própria da dialética, como se vê nas obras posteriores ao *Mênon*.

Vamos aprofundar um pouco mais e verificar para que serve o método das hipóteses tal como aplicado no diálogo. Embora a hipótese seja um termo da lógica (ROBINSON, 1941, p. 102), em Platão ela recebe um sentido mais prático, a saber, carrega a ideia de ser, de fato, uma proposta de real possibilidade de confirmação e verdade (ROBINSON, 1941, p. 104). Neste sentido, ela não se restringe meramente a um esquema lógico, na forma de uma proposição cujas consequências devem ser deduzidas para o cumprimento do esquema. No *Mênon*, é como se a operação de pensamento que inclui a hipótese já contivesse certa intencionalidade e colocasse a lógica a serviço de uma proposta filosófica epistemológica: saber se virtude é conhecimento ou não. Se olhado por este prisma, o uso da hipótese nos diálogos de Platão tem uma aplicação e sentido bem diverso daquele que encontramos em Aristóteles, para quem a hipótese tem o sentido de tese.<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Robinson (1941, p. 105) adverte que não se pode pensar que uma hipótese, em Platão, carrega sempre o sentido de uma definição ou uma proposição existencial. Esta visão um tanto equivocada é influenciada pelas

Em vista dessas diferenças, o caminho mais adequado para entender o uso do método das hipóteses não é tanto o de associar a pesquisa socrática às teorias de Aristóteles, mas às práticas dos geômetras<sup>16</sup> a quem Platão recorreu, como o próprio diálogo deixa explícito.

Vemos, também, que a hipótese, em Platão, está associada à ideia de futuro. Quando se diz “se virtude é conhecimento, então ela é ensinada”, o que se quer é iniciar um processo de raciocínios cuja finalidade é chegar tanto ao resultado da proposição (seja ele qual for), mas, também, abrir caminho em direção à verdade. Neste sentido, a hipótese surge como um início sem comprovação sobre o qual se apoia um encadeamento de raciocínios que aponta para a necessidade futura de uma definição. É neste sentido que, ao fim do diálogo, vemos surgir a necessidade de definir o que é a virtude (100b).

Quanto ao método hipotético, em si, Robinson observa quatro pontos que valem a pena elencar para melhor entender seu funcionamento. Em primeiro lugar, frisa que é importante notar que o método requer que se adote deliberadamente opiniões ao invés de suposições inconscientes. Esta adoção também garante que não se suspenda julgamentos. Em segundo, o método implica o uso da dedução, ou seja, inferir consequências a partir de hipóteses. Em terceiro, segue o princípio da não contradição, não admitindo verdade e falsidade de uma mesma proposição. Por fim, o método permite manter opiniões provisórias, a fim de não cair em dogma. Isto possibilita uma abertura para abandonar as proposições a qualquer momento, caso se mostrem falsas (ROBINSON, 1941, p. 109-111).

Essas considerações nos mostram que o método das hipóteses respeita uma estrutura lógica, mas, ao mesmo tempo, se mantém aberto. Isso não significa que uma hipótese é fraca e frágil, pelo contrário, sua força será mantida até que ela venha a ser refutada, caso venha. Mas este aspecto transitório do método das hipóteses faz com que Robinson a considere como um método de aproximação, no sentido de ser um caminho de pesquisa com constantes reformulações, tendo em vista a necessidade de estarmos sempre ajustando nossas opiniões em decorrência das contradições que emergem do processo de dedução. Isso faz com que o método não seja suficiente para alcançar algo definitivo, ou seja, passar do provisório para o

---

considerações que encontramos nos Analíticos Posteriores (I2, 72a20), donde Aristóteles atribui à hipótese o caráter de tese para afirmar a existência ou não existência de algo.

<sup>16</sup> Robinson (1941, p. 104) alerta para a diferença entre o que os geômetras entendiam por hipótese e o que aqui vem a ser o uso do método das hipóteses, segundo suas considerações, Platão tomou emprestado o método. Há também consideráveis diferenças entre o que nós hoje entendemos sobre o uso do método e o que Platão pensava. Para Platão, o procedimento hipotético não visa testar uma hipótese por meio das sensações, isso porque a matemática não precisa recorrer aos sentidos. Nesse sentido, uma hipótese só pode ser refutada se houver autocontradição ou contrariar outra hipótese (ROBINSON, 1941, p. 115).

certo. Esta é uma das razões que fez Platão enxergar no método uma falha (ROBINSON, 1941, p. 113).

Embora Platão não fale de definições quando usa a hipótese, ele deixa expresso no texto do *Mênon* a clareza do procedimento metodológico. Segundo Kahn (1998, p. 311), ao tratar da hipótese nesta parte da obra, Sócrates faz distinção entre duas questões fundamentais: 1) se a conclusão “virtude é ensinada” é derivada da hipótese, e 2) se a hipótese, de fato, é verdadeira. Com relação à questão 1, logo a vemos resolvida em 87c. Em seguida, no tocante à questão 2, há uma argumentação sobre a verdade da hipótese (87c-89a), que deixa Sócrates em dúvida, apesar de concordar que a afirmação “virtude é ensinada” está condicionada à “se virtude é conhecimento” (89d). Daí segue um argumento indireto<sup>17</sup> em contraposição à hipótese (“se virtude é conhecimento, então virtude é ensinada”) e se estende até o fim do diálogo. Em grande medida, a negação da verdade da hipótese está apoiada na visão de que não há professores de virtude e, desta forma, não há também virtude como conhecimento. Os mestres que ensinam virtude, a ensinam através da opinião verdadeira (97b).<sup>18</sup>

Ao analisar este trecho do diálogo, Kahn nota que o fato de dizer que não há mestres que ensinam a virtude, significa tão somente que ela não pode ser ensinada no momento, mas esta possibilidade de ensino fica aberta. Isso parece fazer sentido, uma vez que, Platão, em tom obscuro, diz que se tal mestre existisse aqui, “seria como coisa verdadeira ao lado de sombras, no que se refere à virtude” (100a). Com base nisso, a interpretação de Kahn é de que o argumento que endossa a questão 2, contra a verdade da hipótese, faz com que, no *Mênon*, Sócrates abra caminho para considerar a distinção entre dois tipos de virtude: a que advém pelo conhecimento e a que advém pela opinião verdadeira (1998, p. 311-312). O sofista satisfaz bem este segundo tipo de virtude (91b).

O *Mênon*, então, é um diálogo inovador porque apresenta uma nova forma de conduzir a investigação filosófica, a saber, por meio do método das hipóteses. Esta novidade é digna de destaque porque demarca certa diferença entre Sócrates e Platão quanto ao modo de tratar a pesquisa. Nas obras do primeiro período, onde é ressaltada a presença do *elenchos* socrático, o

<sup>17</sup> O argumento indireto está expresso na forma: “1. Se virtude é conhecimento, então é ensinável. / 2. Se virtude é ensinável, deve haver professores de virtude. / 3. Mas, não há professores de virtude. / 4. Logo, virtude não é ensinável, portanto, não é conhecimento” (KAHN, 1998, p. 311, tradução nossa).

<sup>18</sup> No *Protágoras*, o sofista é um mestre de virtude (318e-319a), no entanto, não consegue compreender que virtude (a coragem) é sabedoria. No diálogo, apenas o conhecimento filosófico é capaz de chegar a tal alcance e é justamente este tipo de conhecimento (virtude política) que é a inteligência que salva a vida dos homens (352c).

que se vê é o uso de um dispositivo pedagógico, não de um método (ROBINSON, 1941, p. 101).<sup>19</sup> A utilização de um método, propriamente dito, é proposto pelo *Mênon*. Aqui Platão se distancia sobremaneira da abordagem socrática e dá início, de fato, a um projeto construtivo de filosofia, alicerçado na matemática.<sup>20</sup> Até então o que se tinha era uma abordagem desconstrutiva do conhecimento, daí os diálogos socráticos serem chamados de aporéticos. No *Mênon*, não se tem mais o vigor desconstrutivo do *elenchos*, nem está preservada, como antes, a força da aporia e o poder discursivo do Sócrates histórico. Embora a obra guarde características que a aproximam dos diálogos anteriores, a transição entre uma perspectiva desconstrutiva do conhecimento para uma proposta mais construtiva já começa a acontecer no *Mênon* e o que marca essa passagem é a inclusão do método.

## 5. A dialética como contraposição à erística

A dialética aparece pela primeira vez no *Mênon* (75d).<sup>21</sup> O contexto dessa aparição envolve uma discussão acerca da definição de “figura” (75c). Na ocasião, Sócrates diz que “talvez o mais dialético seja não só responder a verdade, mas também por meio de coisas que aquele que é interrogado admita que sabe” (75d-e). A conversa gira em torno da geometria e, portanto, o que se tem por “definição” está associado à ideia de “limite” ou “término”. Assim, a definição de figura é obtida quando o sólido termina, ou como Sócrates diz: “a figura é o limite do sólido” (76a). À parte às questões que envolvem a geometria e o problema da definição de algo, gostaríamos de ressaltar a importância que o texto dá ao discurso ao dizer que há maneiras mais adequadas de dialogar com um interlocutor.

O verbo utilizado na passagem é *dialégesthai*, justamente para denotar o sentido de conversa entre amigos. O texto também modaliza a passagem com a forma adverbial *dialektikōteron*, ao frisar que é preciso, nesta conversa, “responder de maneira mais suave e mais dialética” (75d).<sup>22</sup> Esse trecho do diálogo nos mostra como a dialética, no *Mênon*, é a arte do discurso. Vemos, conforme o texto, que ser dialético está associado não só ter de responder de forma verdadeira, mas também encaminhar tal resposta por meio de coisas que

<sup>19</sup> Ao analisar a passagem que envolve o interrogatório do escravo no *Mênon*, Sayre (2017, p. 82) observa que a hipótese é um desdobramento do *elenchos*. De acordo com Dinucci (2007, p. 13), é impossível alcançar definições através do *elenchos* socrático. Essa linha de raciocínio entende que o *elenchos* cumpre uma espécie de função pedagógica, de encaminhamento que nos orienta em determinada direção.

<sup>20</sup> Cf. STENZEL, 1940, p. 31; 38; ROBINSON, 1941, p. 127 e KAHN, 1998, p. 305.

<sup>21</sup> Cf. ROBINSON, 1941 p. 73, KAHN, 1998, p. 305.

<sup>22</sup> De acordo com Kahn (1998, p. 65), a distinção entre dialética e erística é uma novidade do pensamento platônico. E isto se dá pelo uso da dialética (*dialektikōteron*) como um modo de discurso em contraste à forma hostil da refutação erística.

já são familiares ao interlocutor, o que pressupõe à dialética tanto uma via para as definições quanto um procedimento mais apropriado de se chegar a elas. É talvez por isso que mais adiante no diálogo, Sócrates, que ainda mantém a geometria como modelo, decide dialogar com Mênon a partir de hipóteses, para investigar se a virtude pode ou não ser ensinada.

Esta concepção de discurso que prioriza uma via mais suave, amigável e construtiva para se chegar à verdade, aparece no diálogo para demarcar oposição à erística, que tem como mote a mera refutação (75d).<sup>23</sup> Neste sentido, o que separa o discurso do sofista do discurso do filósofo é a capacidade de avançar da refutação para o encadeamento de raciocínios que leva à verdade. Tal capacidade, no *Mênon*, só é possível porque está ligada à rememoração do saber pretérito, já que a alma do homem é imortal e em algum momento antes já aprendeu todas as coisas (81b-c). Esta habilidade é justificada por Sócrates na ocasião da demonstração da tese, segunda a qual, o conhecimento é possível como reconhecimento, em resposta ao paradoxo de Mênon (80d). O dialético, ao contrário do sofista, é capaz de recordar.

Para destacar a importância do *Mênon* entre os diálogos, Kenneth Sayre (2017, p. 84) chama a atenção para o fato de que a obra já contém o procedimento de reunião e divisão que depois é desenvolvido no *Fedro*, *Sofista* e *Político*. Na visão de Sayre, Sócrates deixa isso claro ao dizer que “sendo a natureza toda congênere e tendo a alma aprendido todas as coisas, nada impede que, tendo <alguém> rememorado uma só coisa – fato esse precisamente que os homens chamam aprendizado –, essa pessoa descubra todas as outras coisas” (81d). Se for assim, então esta passagem já anuncia aquilo que Platão dirá mais tarde, que o dialético é aquele capaz de enxergar a unidade. Timidamente como no *Mênon*, o mesmo procedimento de reunião e divisão também é brevemente mencionado no Livro V da *República* (2017, p. 82), embora ainda não a serviço da dialética. No que diz respeito às hipóteses, vemos que recebem tratamento no *Mênon*, *Fédon*, *República*, *Teeteto* e *Parmênides*, mas apenas os três primeiros abordam a dialética como método, no sentido de ser um procedimento que confere um aspecto técnico à filosofia platônica. Todas essas ocorrências nos mostram a importância do *Mênon* como diálogo que encabeça a atividade filosófica pela via metodológica, diálogo cujos procedimentos tanto de reunião e divisão quanto hipotético, mesmo que em estágio embrionário, já são propostos.

De acordo com Kahn (1998, p. 293), o método das hipóteses no *Mênon* e *Fédon* preparam o caminho para a abordagem da dialética na imagem da linha dividida da *República*.

<sup>23</sup> De acordo com Reale, “a antilogia de Protágoras gerou a erística, a arte da controvérsia com palavras que tem por fim a controvérsia em si mesma” (2007, p. 80). A erística é um tipo de sofística especialista na técnica da refutação.

Na mesma linha, Sayre (2017 p, 81, 85) faz a leitura de que o método das hipóteses começa com o *Mênon* e depois é desenvolvido em diálogos posteriores como que respeitando certa conexão. Esta visão de que há preparo, continuidade e desenvolvimento do método entre os diálogos, permite que tenhamos uma compreensão da unidade da dialética no pensamento e Platão, mesmo que se admita certa mudança e revisão filosófica no decorrer da redação dos diálogos. Endossa esta possibilidade a interpretação de Kahn, ao defender que não há uma separação abrupta entre o uso das hipóteses e o uso da reunião e divisão entre os diálogos, como se essa distinção procedimental caracterizasse diferentes estágios da vida de Platão. Isto porque, o fato de haver a predominância do procedimento hipotético em dado momento da escrita de Platão e do procedimento de reunião e divisão em outro, não garante uma separação. Para Kahn, mesmo que os diálogos tardios não façam uso das hipóteses, não está claro que há o descarte do procedimento hipotético e a preferência pela reunião e divisão. O que sabemos é que há o uso desses procedimentos em diferentes períodos, talvez pelas circunstâncias e propósitos de cada diálogo. Segundo esta interpretação, é muito provável que a dialética sempre contemple os dois procedimentos, uma vez que, tanto nos diálogos do meio quanto nos tardios, seu objeto é um só: a realidade suprassensível.

O *Mênon*, como vimos, é um diálogo de transição e nos apresenta a filosofia platônica com um aspecto mais técnico. O ingresso da dialética como arte do discurso em 75d faz com que o diálogo demarque esta diferença entre os primeiros diálogos e os diálogos do meio. Nas primeiras obras encontramos teorizações sobre psicologia moral<sup>24</sup> e o problema da virtude, ao passo que as obras intermediárias tematizam a busca pelo conhecimento do bem, alicerçada pelo método. O caminho para o conhecimento, de acordo com Platão, requer esforço e só logra êxito caso aquele que está disposto a trilhá-lo seja submetido a um árduo treinamento (KAHN, 1998, p. 292). Sem isso, não é possível tornar-se dialético.

É preciso ressaltar, no entanto, que embora todas as almas já tenham tido contato com o conhecimento em algum momento antes do nascimento, isso não significa que todos os homens são dialéticos por natureza. Sócrates é categórico ao dizer que “não é por natureza que os bons se tornam bons” (89b-c). O interrogatório do escravo ilustra bem que mesmo que o conhecimento esteja na alma, se não houver uma boa condução por parte de quem tem

<sup>24</sup> Cornelli (2010, p. 4) observa que o século VI a.C. parece ter dado lugar a uma “invenção da alma”, no sentido de que a *psyché* aparece fortemente associada à vida moral. De acordo com essa interpretação, “as tradições órficas, a religiosidade dionisíaca e a filosofia pitagórica” foram a base para o desenvolvimento dessa compreensão da alma humana, que muito dista daquela da poesia épica e da medicina grega, para quem a alma é apenas um princípio vital e sem expressão moral.

habilidade para isso, não há como alcançar opiniões verdadeiras. Além disso, é preciso submeter aquele que não sabe inúmeras vezes a exercícios até que, ao fim, consiga, por si, chegar às conclusões sem ajuda de outrem. Não basta chegar aos resultados por acidente, mera opinião, é preciso ter conhecimento dos fundamentos (como no exemplo do caminho para Larissa). Neste sentido, o dialético é aquele capaz de identificar o que é uma opinião verdadeira e o que é uma falsa opinião, uma vez que sabe as bases que as sustentam. Por isso, podemos dizer que o único que é capaz de ensinar a virtude é o dialético, embora isso não esteja explícito no *Mênon*. O diálogo nos impede de fazer de forma direta esta afirmação porque termina dizendo que virtude não é conhecimento (89c-100c) e, portanto, não pode ser ensinada (98d), muito embora, sabemos que a virtude pode ser repassada por via da opinião verdadeira, não perdendo em nada para a ciência, como diz Sócrates.

O problema da opinião, como o texto deixa expresso, é que ora pode acertar e ora não, por desconhecer as razões daquilo que é transmitido. É por isso que a virtude como valor político pode ser repassado de geração a geração, embora não se possa, com todo o vigor, dizer que tais valores sejam ensinados pela via da ciência. No *Mênon*, os mestres de virtude, como Sócrates ratifica, deveriam ser os sofistas, no entanto, esses não fazem mais do que emitir opiniões sobre o assunto. Se considerarmos que o *Mênon* tem como propósito a oposição entre dialética e erística, podemos dizer que o sofista, como qualquer outro, tem na alma o conhecimento, mas por falta de dialética não é capaz de recordar o saber que o possibilita encadear raciocínios que o faça enxergar o nexo que o leva à unidade da definição. Só o dialético chega aos fundamentos sabendo as razões que o levaram a tal, por isso, vai além da opinião. Falta ao sofista a lembrança.

## 6. Conclusão

Vemos então que para estruturar este caminho em direção à ciência, já que o propósito da obra é averiguar se virtude pode ser ensinada, o *Mênon* avança da antilogia sofística para a hipóteses dos geômetras, aproveitada pelo dialético. O método das hipóteses serve para encaminhar a discussão acerca da virtude até o fim do diálogo, mas a discussão termina com um problema: ter de definir o que é a virtude. Isso pode nos sugerir que a hipótese é importante para conduzir a investigação filosófica até determinado momento, mas é preciso ir além. O que acontece no *Mênon*, em relação à limitação da hipótese, parece ter relação com o tratamento que é dado à hipótese na linha dividida da *República*. Lá, vemos que a hipótese é

capaz de nos levar até o penúltimo nível de conhecimento, a partir daí é preciso ir das hipóteses ao nível que não admite hipótese. Há, neste sentido, no esquema da linha, uma limitação do saber matemático na condução das investigações que tratam de questões morais, que o *Ménon* parece antecipar. Contudo, sabemos que o uso do método das hipóteses é fundamental, não só por imprimir à filosofia de Platão um aspecto metodológico, mas, sobretudo, por propor uma perspectiva construtiva de filosofia.

### REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Editorial Gredos, 1994.
- CORNELLI, G. (2010). Platão Aprendiz do Teatro: a Construção Dramática da Filosofia Política de Platão. *Revista VIS (UnB)*, v. 9, p. 69-80.
- CORNFORD, F. The Athenian Philosophical Schools, In *Cambridge Ancient History*, vol IV, 1927.
- DINUCCI, A. *Górgias de Leontinos*. São Paulo, Oficina do Livro, 2017.
- EL MURR, D. *Desmos et Logos: de L'opinion vraie à la connaissance (Ménon, 97e-98a et Théétète, 201c-210b)*. In: EL MURR, D. (ed.). *La mesure du savoir: Études sur le Thèètète de Platon*. Paris, Vrin, 2013, p. 151-171.
- GUTHRIE, W. K. C. *History of the Greek Philosophy*, vol. IV, Cambridge, 1975.
- HACKFORTH, R. *Plato's Phaedrus: Translated with an Introduction and Commentary*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.
- KAHN, Charles. *Plato and the Socratic Dialogue: the philosophical use of a literary form*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- KIRK, G. S.; RAVEN, J. E.; SCHOFIELD, M. *Os filósofos pré-socráticos*. 4 ed. Trad. C. A. L. Fonseca. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.
- PLATÃO. *A República*. Introdução, tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996.
- PLATÃO. *A República [ou sobre a justiça, diálogo político]*. Trad. Anna Lia Amaral de Almeida Prado. São Paulo: Martins Fontes, 2006.



PLATÃO. *Mênon*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet, tradução de Maura Iglésias. São Paulo: Loyola; Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio, 2001.

PLATÃO. *Timeu-Crítias*. Tradução de Rodolfo Lopes. Coimbra: Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos, 2011.

REALE, G.; ANTISERI, D. *História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média*. Vol. 1. São Paulo: Paulus, 1990.

REALE, G.; ANTISERI, D. *História da Filosofia*. Vol. 1. Filosofia Pagã Antiga. São Paulo: Paulus, 2007.

ROBINSON, R. *Plato's Earlier Dialectic*, New York: Cornell University Press, 1941.

SANTOS, José Trindade. *Platão: A construção do conhecimento*. São Paulo: Paulus, 2012.

SAYRE, K. *Dialectic in Plato's late dialogues*. PLATO JOURNAL, 16, 2017, p. 81-89.

STENZEL, J., *Plato's method of dialectic*. trad: D. J. Allan, Oxford, Calendron Press, 1940.