

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE**  
**PROGRAMA EM PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

Luiz Felipe da Silva Carvalho

A relação entre a Alma e o Cuidado de Si no *Alcibiades I* de  
Platão

Niterói – RJ

2015

**Luiz Felipe da Silva Carvalho**

A relação entre a Alma e o Cuidado de Si no *Alcibíades I* de  
Platão

Dissertação a ser apresentada ao programa de Pós-graduação  
em filosofia da Universidade Federal Fluminense  
para obtenção do título de mestre em filosofia.

Linha de pesquisa: **História da Filosofia**

Orientador: **Professor Marcus Reis Pinheiro**

**Niterói – RJ**

**2015**

## Sumário

<b>INTRODUÇÃO</b>	5
<b>CAPÍTULO 1: A alma se torna um conceito moral</b>	7
<b>O INÍCIO: HOMERO</b>	9
[1] Tragediógrafos	10
[2] Pré-socráticos	10
[3] Heráclito	11
[4] Pitagorismo	13
[a] Harmonia	13
[b] Causa do movimento	13
[c] Metempsicose e imortalidade	14
<b>SÓCRATES</b>	14
<b>FÉDON</b>	17
Influências do orfismo	20
A alma como a conhecedora do Bem	21
<b>A ALMA NA REPÚBLICA</b>	23
[1] Viver ou “viver bem”	24
[2] A função de comando	25
Tripartição da alma	25
<b>CONCLUSÃO</b>	28
<b>CAPÍTULO DOIS: O início da transformação filosófica</b>	30
<b>PRÓLOGO</b>	33
[1] O Espanto de Alcibíades	34
[2] O impedimento da divindade	36
[3] O amor por Alcibíades	38
[4] O interesse pela ambição	38
[5] <i>Élenkhos</i> – busca pela verdade moral	40

Conclusão	43
<b>PRIMEIRA PARTE: a ignorância de Alcibíades</b>	44
[1] Conhecimento como domínio de uma <i>tékhne</i>	45
[2] As possibilidades de origem do conhecimento de Alcibíades	46
[3] Dois projetos educativos	48
Conclusão	50
<b>SEGUNDA PARTE: Importância da educação</b>	51
[1] Reconhecimento da ignorância	52
[1.1] O justo e vantajoso – duas concepções de bem	53
[2] O maior dos erros	57
[3] Ignorância generalizada	58
[4] Natureza, riqueza e educação	60
Conclusão	62
<b>CAPÍTULO TRÊS: O cuidado de si</b>	64
[1] a <i>tékhne</i> de governar	64
[2] A amizade nas cidades	67
[3] O cuidado de si e a separação entre o corpo e a alma	70
[4] O amor de Sócrates à alma de Alcibíades	74
[5] O conhecimento de si através da metáfora dos olhos	79
[5.1] A noção de <i>sophía</i>	80
[5.2] Alma-sujeito	81
[6] Cuidado de si e cuidado com os outros: felicidade nas cidades	82
<b>CONCLUSÃO</b>	85
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS</b>	86
<b>BIBLIOGRAFIA</b>	89

## INTRODUÇÃO

Qual é a causa para os comportamentos humanos? O que deve ser considerado fundamental para seu modo de agir? As vezes somos postos diante das intermináveis determinações sociais que submetem o homem. Seu tempo, seu lugar, sua cultura, sua civilização. Entendido como o fruto de seu meio social, o homem é uma peça no intrincado jogo mecânico da matéria que apesar de previsível e regular, jamais encontra um por que.

Mas se o homem é apenas um amontoado de determinações externas, então está preso na teia inexorável do destino. E se suas decisões e ações são determinadas pelos contextos sociais e materiais, todos os homens são iguais e não faz sentido dizermos “eu” ou “você”. Em suma, do mesmo modo que os elementos materiais movem-se mecanicamente em suas direções adequadas e se comportam de acordo com causas que lhe são externas, o homem compreendido como um fruto de seu meio está isento da responsabilidade por seus atos.

Assim, quem seria merecedor de uma represália ou de uma recompensa? E quem julgaria as atitudes de quem não fez mais do que reagir às determinações de seu mundo circundante? Se o homem for compreendido como uma folha seca que voa na direção que o vento social o empurra, não faz sentido falar em Ação.

Por isso, se enveredamos por esses caminhos que nos levam às elucubrações sobre a ética e sobre os comportamentos humanos, devemos aceitar que existe um espaço não explicável pelo contexto (mínimo que seja) que diferencia cada um dos homens. Esse espaço que não pode ser determinado pela matéria, este ponto que se eleva acima de seus movimentos mecânicos e que, por isso mesmo, pode direcioná-los é o que pretendemos apresentar sobre o nome de alma (*psykhé*).

A alma, portanto, é esta parte do homem<sup>1</sup> que possui a responsabilidade por suas ações. No entanto, mesmo como governante das atitudes humanas, a alma nem sempre assume a dignidade de sua posição dominante. Apesar da força para dirigir a matéria, a maioria das almas deixam-se dominar ao primeiro contato com o mundo material, tornando-se escravas de seu principal instrumento: o corpo.

---

<sup>1</sup> No caso de *Alcibíades I* é o próprio homem.

Não podemos esquecer que apesar de um ente diferenciado, o corpo está completamente sujeito aos movimentos da matéria. Um corpo pode quebrar-se ao cair, parar de funcionar se lhe suprimirmos os nutrientes ou pode alimentar as chamas de uma fogueira. O corpo pertence ao mundo e mantém um ininterrupto movimento de intercâmbio material com este. Neste movimento, experimenta a dor e o prazer<sup>2</sup>, arrastando e enfraquecendo a alma, fazendo-a esquecer de seu propósito e de seus próprios desejos.

Apesar disso, ela continua sendo a responsável pelas ações humanas e qualquer conhecimento ou prática que tem por objetivo trabalhar sobre essas ações deve incidir principalmente sobre a alma. Esta prática é o que entendemos por Cuidado de Si.

É claro que nem sempre a alma foi vista desta maneira, e nosso primeiro capítulo apresenta uma breve história do termo *psykhé* e principalmente de como ele adquiriu esta responsabilidade pelas ações humanas. O segundo capítulo trata especificamente das três primeiras partes do diálogo *Alcibíades I*<sup>3</sup>, mostrando como a preocupação inicial do diálogo é fazer com que Alcibíades tome consciência de sua própria ignorância. Esta consciência é importante para que ele deixe de acreditar que suas ambições políticas<sup>4</sup> podem ser alcançadas com as vantagens materiais e sociais que possui. Dito de outro modo, a primeira parte do diálogo visa demonstrar que suas riquezas sociais e materiais não são causas do poder que ele ambiciona. No terceiro capítulo, trato da parte final do *Alcibíades I*, onde mostro que após alcançar a consciência sobre a própria ignorância, Alcibíades está pronto para aprender que é uma alma e que apenas através dos cuidados com ela é que pode alcançar o que deseja.

---

<sup>2</sup> Ou faz com que cheguem à alma.

<sup>3</sup> Divido o diálogo em quatro partes: prólogo, primeira parte, segunda parte, terceira parte. Trato da terceira e última parte no capítulo final desta dissertação.

<sup>4</sup> Seu principal objetivo. 105 c-d

## CAPÍTULO 1: A alma se torna um conceito moral

O termo *psykhé* está presente nos escritos mais antigos da língua grega, isto é, os poemas homéricos<sup>5</sup>. Embora ninguém possa dizer ao certo, sua abundante presença nos textos demonstra que já possuía uma longuíssima história oral, sendo, além de antigo, certamente um dos termos mais representativos do pensamento daqueles homens. Além disso, sua longa duração fez dele um conceito viajado, que passou por diversos tempos e lugares, tendo sido amplamente apropriado e transformado ao longo de sua história.

Por isso, devemos supor que a *psykhé* acompanhou boa parte (senão toda) da história do pensamento e da vida grega. Trata-se de um termo muito rico, que descreve muitas coisas e se refere, às vezes, a objetos estranhos, que nossa imaginação tem dificuldades de conceber.

Em sua origem homérica, o termo significa a força vital que diferencia um homem vivo de um cadáver. A partir desta concepção, ele conheceu transformações<sup>6</sup> que podem ser divididas em dois grupos básicos. Em primeiro lugar, passou a ter uma gama muito maior de significados, passando a abarcar vários fenômenos que hoje poderíamos descrever de uma maneira geral como psicológicos. Passou a referir-se aos sentimentos e tornou-se a sede da racionalidade e da integridade moral. Manteve sempre seu significado básico como princípio da vida, mas passou a se referir não mais apenas à vida biológica do corpo, mas à vida social e moral. Em segundo lugar, tornou-se uma importante ferramenta no mundo imaginativo dos pré-socráticos e deixou de referir-se exclusivamente aos seres humanos<sup>7</sup>. Por isso, dada a amplitude deste conceito, apresento este capítulo como os primeiros passos em um percurso aos ilimitados caminhos que levam à alma.

---

<sup>5</sup> Homero era considerado uma figura enigmática já na antiguidade, não sendo possível determinar a data de surgimento dos textos. A perspectiva é que as obras tenham sido escritas por volta do séc. VIII a.c. Cf. Homero; *Odisseia*. Edição bilíngue; tradução de Trajano Vieira e ensaio de Ítalo Calvino – São Paulo. Ed. 34.

<sup>6</sup> Refiro-me ao período que vai de Homero até os diálogos platônicos.

<sup>7</sup> Passou a ser utilizada para se referir à outros objetos e também ao “mundo” como um todo. Veremos a seguir.

Divido este capítulo em quatro partes: na primeira faço um breve resumo sobre as concepções de alma anteriores a Sócrates. É apenas uma visão preliminar em que apresento algumas características marcantes sobre o tema que se mantiveram presentes nas concepções platônicas. Na segunda parte tento mostrar como os primeiros diálogos, os chamados diálogos socráticos podem ser estudados a partir de uma questão fundamental: a relação entre alma e corpo. E apresento brevemente três concepções diferentes sobre este tema.

Na terceira parte, passo ao estudo do *Fédon* onde julguei que poderia encontrar algumas posições que estão presentes no *Alcibíades I*, ainda que de forma embrionária. Pude identificar diversas concepções de alma herdadas através da análise dos diversos argumentos para a imortalidade, assim como nas duas objeções de Cebes e Símiias. Chamo atenção, principalmente, para o caráter organizador da *psykhé*, presente nos comentários de Sócrates ao livro de Anaxágoras<sup>8</sup>, que considero a concepção mais importante para uma análise ética do termo em questão. Ao tratar da *República* na quarta parte, entendo a “tripartição da alma” como uma concepção de *psykhé* capaz de unir os sentidos de mantenedora da vida biológica e organizadora da vida moral. Esta é uma união hierarquizada, uma vez que a parte da alma que organiza a vida moral é considerada superior à vida biológica e por isso deve governar. Esta hierarquização é o motivo pelo qual vale a pena morrer em algumas circunstâncias, por exemplo, se não pudermos levar determinado tipo de vida. Nesse sentido, a teoria de tripartição da alma está ligada a esta capacidade de organizar elementos diferentes para o bem de cada parte e do todo, do mesmo modo que o Sócrates do *Fédon* esperava encontrar no livro de Anaxágoras.

---

8AZEVEDO, Maria Teresa Schiappa, *Fédon*. Introdução, tradução e notas. Coimbra, Livraria Minerva, 1988. Passagem de 97b – 99c.



## O INÍCIO: HOMERO

Robinson<sup>9</sup> aponta dois sentidos para o termo *psykhé* presentes em Homero. O primeiro é de [1] uma sombra (*skiá*) que sai do cadáver e voa para o Hades no momento da morte. Ela possui materialidade do mesmo modo que um sopro, um último suspiro. Nunca se refere aos animais, sendo utilizada estritamente para falar sobre os seres humanos. O segundo sentido é o de [2] força vital, que se refere àquela força impulsora e que vivifica cada uma das partes do corpo. É o que diferencia um homem vivo de um cadáver.

Juntas, estas duas concepções descrevem uma parte do homem que possui materialidade e uma “função” específica. A *psykhé* é certamente uma das partes mais importantes do homem, pois sua função é dar impulso para o movimento e para a vida. É, no entanto, apenas uma parte do homem, como o coração, por exemplo. O conceito não possui a pretensão de englobar a totalidade do homem ou referir-se à sua natureza. Também não se refere às emoções ou às imagens do conhecimento, que seriam características próprias de outros conceitos, como o *thymós* e o *nóos*<sup>10</sup>. Em suma: a alma é a parte do homem responsável por manter a vida de seu corpo.

Do mesmo modo<sup>11</sup>, os textos homéricos apresentam diversas palavras para se referir às partes do corpo, mas a palavra *soma* só aparece em referência a cadáveres. Não há uma só palavra que designe o corpo do homem vivo como um todo. A ausência deste vocabulário capaz de se referir à totalidade do corpo e também ao que poderíamos chamar hoje de “fenômenos psicológicos” foi interpretada por Snell<sup>12</sup> como a ausência de um sentimento de unidade do homem homérico, tanto corporal quanto psicológica. Sem a unidade de cada um desses elementos, não devemos compreender o termo *psykhé*

---

<sup>9</sup>Robinson, Thomas M. *As origens da alma: os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles*. Organização de Gabriele Cornelli – São Paulo: Annablume, 2010.

<sup>10</sup> Outros termos também são utilizados para se referir a uma série de fenômenos que foram posteriormente considerados “psicológicos”. Além dos já citados também *aión*, *phrenes* e outros. (Robinson, p. 16).

<sup>11</sup> Iglésias, Maura. “Platão, a descoberta da alma” Boletim do CPA, Campinas, n. 5/6, janeiro/dezembro. 1998.

<sup>12</sup> Snell, Bruno. *A descoberta do espírito*. Trad. Arthur Mourão, Lisboa, 1992.

através de uma posição dicotômica ao *soma*, mas como mais um dos muitos elementos que compõem a peessoa viva.

Assim, o sentido mais primitivo que encontramos do termo *psykhé* faz referência a uma parte material da pessoa (um sopro) ou uma sombra (*skiá*) que é responsável por dar a força vital de cada parte do seu corpo. Não se refere à unidade dos fenômenos psicológicos e também não se opõe ao corpo como veremos aparecer posteriormente em Platão. Pelo contrário, possui ela mesma certa materialidade e escapa para o Hades na hora da morte. Além disso, é utilizada exclusivamente para se referir aos seres humanos.

A partir de Homero, podemos reconhecer quatro “momentos” de grande influência para as modificações ocorridas no sentido do conceito até Sócrates. São eles: [1] os tragediógrafos; [2] pré-socráticos; [3] Heráclito e [4] pitagorismo. Cada um, a seu tempo e a seu modo, transformou e inseriu novas concepções sobre a alma, criando um “caldo” de possibilidades do qual Platão se apropriou e se utilizou não sem ambiguidades.

### **[1] Tragediógrafos<sup>13</sup>**

Os tragediógrafos passaram a utilizar o termo *psykhé* para designar também algumas características emocionais, como a experiência da dor e do prazer. Este talvez tenha sido o primeiro passo para trazer os sentidos desses outros termos que designam aquilo que hoje podemos chamar de psicológicos para “dentro” da *psykhé*.

O sentido de força vital se manteve e foi ainda mais longe com algumas tragédias afirmando a possibilidade de destruição de uma *psykhé*.

### **[2] Pré-socráticos**

Os pré-socráticos abriram espaço para a compreensão de que o mundo possuía uma alma. Afirmações genéricas como essa certamente não contemplam a riqueza do pensamento de cada um dos autores chamados “pré-socráticos”, mas nos ajudam a compreender a origem de algumas concepções sobre a alma. Tales de Mileto talvez tenha sido o primeiro a se referir ao mundo, e não ao homem, através do termo *psykhé*.

---

<sup>13</sup> Robinson, op.cit, p. 20.

Ele teria afirmado<sup>14</sup> que a pedra de magnésia possuía uma alma, abrindo espaço para muitas outras considerações sobre a presença de uma *psykhé*.

Anaxímenes, seu discípulo, foi um pouco mais longe. Mantendo aquela visão homérica de uma alma feita de um sopro e reconhecendo sua força vivificadora, afirmou que o ar seria, de certo modo, como a alma do mundo<sup>15</sup>. Como dá vida e faz nascer todas as coisas, este ar foi considerado também um elemento divino, ilimitado e sempre em movimento:

[Embora] Anaxímenes tenha sido o primeiro pensador grego a conceder ao mundo uma alma divina, não há nenhuma evidência que sugira que ele concebesse essa alma como possuidora de racionalidade ou de algum poder de controle. Ela representa, para o mundo, simplesmente o que o sopro representa para os seres vivos. (Robinson, p. 24)

Robinson considera que também Xenófanes foi importante para o enriquecimento do conceito de alma. Apesar de não utilizar o termo *psykhé*, fala de um deus “dotado de imenso poder e inteligência (*nóos*)” que exerce sua vontade sem dificuldades. O termo *nóos* também já está presente em Homero, mas Xenófanes liga seu significado à racionalidade e ao gerenciamento inteligente para o mundo como um todo. Ao reconhecer um princípio supremo de inteligência (*nóos*) que seria o gerenciador do mundo, o “corpo” desta inteligência administradora passou a ser a própria estrutura física do mundo.

### [3] Heráclito<sup>16</sup>

Heráclito apresenta uma interessante concepção sobre a alma que pode ser expressa em três partes: passou a ser a sede da [1] racionalidade e da inteligência<sup>17</sup>, [2] a sede da moralidade e [3] passou a apresentar uma composição material variável<sup>18</sup>.

---

<sup>14</sup> Robinson, op.cit, p. 21. Cf. Aristóteles, *De anima* 405a19

<sup>15</sup> Robinson, op.cit, p. 22. Cf. Anaxímenes fragmento DK B2

<sup>16</sup> Apesar de ser considerado um pré-socrático, suas contribuições sobre a alma merecem um tópico a parte. Todos os fragmentos foram retirados de Robinson, 2010.

A alma já havia sido proposta como a sede da inteligência por Xenófanes, mas para se referir a algo que poderíamos chamar de “alma do mundo”. Em Heráclito a racionalidade de cada homem depende da integridade da *suapsykhé*. Como sede da integridade moral, a *psykhé* luta contra as ordens do *thymós* para manter sua integridade:

É difícil lutar contra a paixão do *thymós*, pois o que quer que ele deseje, compra a preço da alma. (Fr. 85)

O termo *thymós* parece se referir à raiva e também ao desejo. Como é difícil resistir aos seus ataques, o homem se vê cada vez mais enfraquecido em sua alma. Torna-se cada vez mais suscetível aos desejos e à raiva:

O *thymós*, ao manifestar sua instância mais ameaçadora na forma de desejo/raiva, “paga” (pelo desejo saciado ou pela raiva que permite fluir irrestritamente) com uma moeda horrível – uma porção da vida da alma daquela pessoa. A alma, então, enfraquecida (no caso da embriaguez, meio afogada), é, conseqüentemente, ainda menos capaz de resistir quando confrontada por um novo ataque e assim por diante, correndo o risco de ver-se destruída tanto como princípio racional (fr. 117) quanto como princípio de existência física (fr. 36). (Robinson, op.cit., p. 37)

Quanto à sua composição material, Heráclito mantém uma concepção fiscalista, compreendendo-a como uma espécie de vapor. No entanto, ela não apresenta uma estrutura fixa de composição, pois pode ser descrita como seca/úmida/molhada. Sua composição, portanto, está intimamente relacionada à sua capacidade cognitiva e moral. Quanto mais seca, maior o seu grau de sabedoria e nobreza de caráter.

---

<sup>17</sup>*Testemunhas pobres para os homens são olhos e ouvidos, se possuem almas que não compreendem.* (Fr. 107)

<sup>18</sup>*Um brilho (ou raio) de luz (é) a alma seca, mais sábia e melhor (mais brava/nobre)* (Fr. 118) (grifos meus)

Esta relação entre a integridade da alma e nossas ações no mundo é a ponte que une o conceito de alma às reflexões sobre um modo de viver. Ao apresentar uma composição material da alma que varia conforme nossas atitudes morais, Heráclito não estaria nos convidando a pensar a alma como princípio ético? Será que podemos encontrar algum tipo de cuidado ético com a alma em Heráclito? Mesmo que não encontremos uma teoria sobre o cuidado de si, encontramos aquilo que certamente tornará o cuidado de si uma necessidade moral<sup>19</sup>: a relação entre a integridade moral (também racional) e a integridade da *psykhé*.

#### [4] Pitagorismo

A influência do que se pode chamar de “pitagorismo” sobre o pensamento de Platão e de muitos outros pensadores gregos é notável. Destaco três aspectos principais que terão ecos em nossos estudos posteriores.

##### [a] Harmonia

Robinson nos apresenta que a alma entendida como harmonia entre partes diferentes pode ser atribuída a Alcmeão (um pitagórico) e foi provavelmente retirada da medicina grega, em que a saúde do corpo baseia-se no equilíbrio entre opostos<sup>20</sup>. Esta é uma visão que encontraremos no *Alcibiades I* e em toda visão que, de certa forma, postula que a alma deve dispor partes diferentes para o bem comum.

##### [b] Causa do movimento

Uma dicotomia surge nas interpretações pitagóricas: [1] a alma é o movimento; [2] a alma é a causa do movimento. Ambas as visões reconhecem que a alma está ligada à vida e ao movimento. Podemos afirmar que o *Alcibiades I* comunga também desta concepção, pois como veremos, a alma será considerada o princípio (*arkhé*) dos movimentos do corpo, este entendido como puro instrumento.

---

<sup>19</sup> Em Sócrates e no *Alcibiades I* especialmente.

<sup>20</sup> Robinson, p. 48.

### [c] Metempsicose e imortalidade

A doutrina da imortalidade, talvez uma das doutrinas mais controversas sobre a alma, é tema específico de um dos mais notáveis diálogos de Platão, o *Fédon*. Aristóteles a atribui a Alcmeão, ligando-a, de acordo com Robinson (op.cit., p. 50), aos *akousmatikoi*, uma vertente do pitagorismo. Este grupo lidava com a doutrina da metempsicose, que se refere à concepção de que a alma encarnada pode e deve ser purificada. Essa purificação se dá ao longo de várias vidas, o que pressupõe uma alma imortal, ou ao menos mais duradoura do que o corpo. Para Robinson:

[...] a doutrina da metempsicose, de origem órfica e nova no cenário da Grécia, é notável por seu comprometimento com a concepção (tão distinta da visão homérica) de que a qualidade de nossa vida, tanto aqui quanto no além, dependerá da natureza de nossa conduta. (op.cit., p. 51)

Assim, considero que antes de Platão a alma já apresentava várias características, que podem ser expostas, grosso modo, da seguinte maneira: ela é [1] o elemento vital que diferencia o homem vivo daquele que está morto (Homero); [2] apresenta características ligadas aos sentimentos, como a capacidade de sentir dor e prazer, nos tragediógrafos; [3] estende-se para além do ser humano em concepções, ainda que vagas, de uma “alma do mundo” (como em Anaxímenes e em Xenófanes); [4] apresenta-se como um aspecto organizador deste universo (também Xenófanes); [5] apresenta uma composição material variável conforme seu grau de [a] sabedoria e [b] integridade moral (Heráclito). Também pode ser compreendida a partir do pitagorismo como a [6] harmonia que liga elementos diferentes de maneira a construir um todo ordenado, e também pode ser considerada [7] a causa do movimento, tanto dos objetos do mundo como do próprio homem. Por último, sua propriedade mais intrigante é a [8] imortalidade, seja durando para sempre em algum lugar ou reencarnando em vidas sucessivas.

### SÓCRATES

Ao chegarmos nos *diálogos*, esbarramos com a dificuldade primeira de abordar qualquer tema com a intenção de sermos socráticos. Se existe mesmo algo que podemos chamar de pensamento socrático, ele estaria nos chamados diálogos iniciais da carreira

de Platão, chamados de diálogos aporéticos ou diálogos socráticos<sup>21</sup>. Esta seleção, no entanto, nos deixa com uma enorme quantidade de diálogos, cada um abordando suas próprias questões e introduzindo o tema da alma de diversas maneiras diferentes. Longe de se constituir um problema, essa riqueza e complexidade fortalece nossa confiança, pois mostra o quanto a alma é uma chave fundamental para a abertura do pensamento de Platão.

Além das diversas concepções que já apresentamos, a alma dos diálogos socráticos apresentam uma nova característica: a necessidade de cuidados. Não que esta necessidade seja uma originalidade de Sócrates ou de Platão, como vimos, tanto o pitagorismo quanto o orfismo já apresentavam certas concepções de que a alma poderia e deveria ser purificada. No entanto, diferentemente da purificação ritual que estas doutrinas incentivavam, Sócrates propõe ao longo dos diálogos um cuidado baseado no compromisso com o conhecimento e com a integridade das ações morais. É um cuidado que apresenta sempre um caráter de afastamento ou de submissão do corpo e passa pelo estabelecimento da alma (como princípio e *lócus* da cognição e da moralidade) na posição de guia da vida humana. É um cuidado de caráter fundamentalmente ético.

Por isso, creio que podemos analisar estes diálogos a partir de uma questão fundamental: a relação entre a alma e o corpo. Destaco três momentos:

No *Górgias*<sup>22</sup>, esta relação pode ser chamada de “relação de adição”, isto é, alma e corpo formam o composto homem. Cada parte possui seu estado de saúde e uma *tékhnē* própria para torná-los saudáveis. A saúde de cada parte consiste na harmonia entre os elementos que a compõem, e a saúde do homem na harmonia entre suas duas partes constituintes.

No *Alcibíades I* a alma é considerada a pessoa total, sendo também um elemento divino. Sua relação com o corpo é de instrumentalização. Alma e corpo possuem posições hierarquicamente diferenciadas, não são partes que constituem o composto

---

<sup>21</sup> Kahn, C. H. *Plato and the Socratic dialogue*. Cambridge: Cambridge University press, 1996.

<sup>22</sup> Platão, diálogos (Protágoras – Górgias – Fédon) trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da UFPA, 2002. (Górgias, 464a)

homem. O homem é sua alma, devendo governar e submeter seu corpo àquilo que a alma demanda. São posições hierarquicamente diferentes, mas complementares. A alma se serve do corpo para realizar sua grande obra: uma vida moralmente bela.

A terceira posição pode ser representada pelo *Cármides*. Este diálogo também levanta a questão sobre os cuidados com a alma, mas de forma diferente. A partir de uma discussão médica, Sócrates demonstra que não se pode curar a parte sem atentar-se para a saúde do todo. Assim, do mesmo modo que não se pode curar os olhos sem cuidar da cabeça, o corpo só pode ser tratado adequadamente se a alma também estiver saudável<sup>23</sup>.

Nesta concepção, a alma também esgota a totalidade do homem, como no *Alcíades I*, mas o corpo parece ser compreendido como uma parte da alma. Apesar de ser uma alma, o homem tem seu corpo como uma parte integral de si mesmo, sem o qual estaria mutilado. Para Robinson:

Isso fica claro pelo fato de que ninguém mais tinha dito que o corpo era uma parte integral do eu. Para o guerreiro homérico, por um lado, o corpo era o eu; para o órfico, o eu era a alma encarcerada. Para o Sócrates do *Cármides*, pelo contrário, o eu é aparentemente o homem como um todo, do qual o corpo é uma parte integral e inalienável. O progresso parece ser duplo: Sócrates aparentemente viu, em primeiro lugar, que qualquer fala sobre o eu ou sobre a pessoa envolve uma fala sobre ambos, corpo e alma, e, em segundo lugar, que a relação entre os dois não é a relação pura e simples de adição ou subtração numérica, mas a relação filosoficamente mais respeitável da implicação. (Robinson, p. 73)

Portanto, estas três posições podem assim ser resumidas: [1] O homem como um composto formado de alma e corpo. Cada um com suas necessidades, seus desejos e seu

---

<sup>23</sup> PLATON, *Oeuvres Complètes*. sous la direction de Luc Brisson. Éditions Flammarion Paris, 2008. (*Cármides*, 156d)



estado saudável; [2] o homem identificado totalmente como sua alma, em que o corpo, como instrumento, deve ser guiado por ela e [3] o homem compreendido também como sendo exclusivamente sua alma, da qual o corpo é uma parte integral e inalienável.

## FÉDON

O *Fédon* lida com diversas concepções sobre a alma. Podemos dizer de modo geral que um dos objetivos do *Fédon* com relação à alma é mostrar que ela é a verdadeira pessoa. Esse interesse em demonstrar que a pessoa é uma alma afasta-se da concepção de que cada pessoa possui uma alma. Esta é uma concepção bem mais antiga, presente já em Homero, em que a alma era uma posse que o herói grego tentava manter a cada batalha. A alma entendida como princípio vital do homem era uma de suas posses. O homem verdadeiro, isto é, seu corpo, guardava as reais características capazes de manifestar a vida, como a força, a saúde, a beleza, etc. Esta transformação do homem como possuidor de uma alma para um homem que é uma alma e possui um corpo traz uma série de outras transformações, tanto na concepção de cada um destes elementos como na relação entre eles.

Para nós, o ponto crucial do estudo deste diálogo é o conjunto de concepções sobre a alma que aparece revelado nos argumentos a favor de sua imortalidade e nas objeções.

O primeiro foi chamado por Robinson de [1] “argumento cíclico”<sup>24</sup>. Todas as coisas que “vêm a ser” têm sua origem naquilo que lhe é contrário como o frio, que nasce do calor e o grande do pequeno. Os mortos vêm a ser a partir dos vivos e estes, do mesmo modo, vêm a ser a partir dos mortos.

Este é um argumento com algumas suposições problemáticas e Robinson aponta três: [a] o termo *psykhé* é referencial. Para supor que a alma se mantém por trás dos sucessivos processos de nascimento/morte/renascimento é necessário supor que existe de fato uma coisa à qual o termo *psykhé* se refere; [b] nascer/morrer/renascer deve referir-se ao mesmo objeto da mesma forma que o processo de acordar/dormir/acordar se refere à mesma pessoa. Para isso é preciso supor, já de antemão, que a alma seja

---

<sup>24</sup> 70c - 72e

imortal e que tenha um lugar para “repousar” entre as sucessivas vidas. Este lugar, no caso, é o Hades, para onde ela ruma quando chega a morte do corpo. Ela mesma, no entanto, não morre. O que nos leva à terceira suposição: [c] a *psykhé* em si é uma coisa viva, não apenas um princípio vital. Como viva, ela também deve ter nascido de algo que era seu contrário. Complicando ainda mais o argumento.

O segundo argumento pode ser chamado de [2] “reminiscência<sup>25</sup>”. Este argumento diz que podemos nos lembrar de nossas “vidas passadas”. Ele seria suficiente para garantir, por exemplo, que a suposição [b] (acima citada) seja verdadeira. Por exemplo, sabemos que somos a mesma pessoa que dormiu na segunda-feira e acordou na terça, pois podemos nos lembrar dos dias passados. Se pudéssemos fazer o mesmo com nossas vidas anteriores, saberíamos que estamos vivos há várias gerações.

As lembranças que Sócrates apresenta, no entanto, nunca são individuais, mas universais, como a “igualdade”. Isto é muito importante para compreendermos que quem “viveu” várias vidas é a alma, e não um sujeito individual, como o Luiz Felipe que agora escreve este texto. Tudo que envolve o Luiz Felipe de hoje é passageiro e contingencial, durando o tempo de uma vida. O que pode ser lembrado são as vidas passadas de minha alma-pessoa, mas não a vida de cada “eu” particular que existiu através dos tempos.

O terceiro argumento é o da [3] “afinidade<sup>26</sup>”. É muito simples: o que é composto de várias partes se decompõe, o que é simples permanece existindo. O corpo é composto de várias partes e por isso se decompõe e morre. A alma, como puro princípio intelectual, não possui divisões e não pode se decompor para se transformar em outras coisas:

A alma se assemelha ao que é divino, imortal, dotado da capacidade de pensar, ao que tem uma forma única, ao que é indissolúvel e possui sempre do mesmo modo

---

<sup>25</sup>. Este argumento começa a ser defendido com a seguinte frase: “*Cebes - Aprender não é outra coisa senão recordar*”. (72a) Faz referência a outro lugar onde Sócrates teria defendido tal hipótese. Parece o *Mênôn*.

<sup>26</sup> 78b

identidade; o corpo, pelo contrário, equipara-se ao que é humano, mortal, multiforme, desprovido de inteligência, ai que está sujeito a decompor-se, ao que jamais permanece idêntico. (*Fédon*, 80a-b)

Além destes três argumentos, Cebes e Símiás expõem algumas objeções aos argumentos de Sócrates, trabalhando também com outras concepções sobre a alma. São duas: [4] afinação<sup>27</sup>: se a alma for compreendida apenas como um equilíbrio harmônico e bem ajustado das partes que compõem o corpo, ela não pode continuar a existir após a destruição deste corpo, do mesmo modo que a afinação de um instrumento não continua a existir após a destruição deste. Esta objeção põe em dúvida o aspecto referencial e substancial do termo *psykhé* e a compreende apenas como uma relação entre partes diferentes.

[5] Objeção da “última veste”<sup>28</sup>: esta objeção põe a imortalidade da alma diretamente em xeque. Ainda que a alma tenha essa capacidade de nascer/renascer e possa transcender as vidas individuais, sendo o corpo uma “veste da alma”, esta vida pode ser a última veste desta alma. Para responder a ela, Sócrates utiliza o que Robinson chamou de “Teoria das Formas Transcendentais”<sup>29</sup>. Certas Formas implicam outras, como, por exemplo, o fogo implica o calor, e nada pode aceitar em si mesmo um atributo que seja o oposto de seu atributo essencial. Assim, a alma, que implica essencialmente a vida, jamais pode existir enquanto morte. Se a morte chega ao corpo, ela vai embora. Não existem almas mortas.

O diálogo é permeado por diversas concepções de alma, como podemos observar nos diversos argumentos e nas conseqüentes objeções. A alma aparece como [a] uma força vital no argumento cíclico, pois é sua presença ou ausência que define se o corpo está vivo ou morto. Esta antiga concepção que liga a alma à vida já estava presente em Homero, mas neste novo contexto a alma parece ser ela mesma uma [a.1] coisa viva e apresentar uma vida “autônoma” em relação ao corpo. Ela pode “nascer” e “morrer” diversas vezes, mas enquanto cada corpo seu desaparece, ela mesma dura para sempre. Ela também é descrita como um [b] princípio cognitivo, pois seu desejo e

---

<sup>27</sup> 91c

<sup>28</sup> 91c

<sup>29</sup> Robinson, op.cit., p. 121.

prazer referem-se à verdade e ao conhecimento. Esta concepção fica mais evidente no argumento da afinidade, no qual este princípio cognitivo representa justamente a unidade que esgota a totalidade da alma. Não possuindo outras partes, além de seu desejo próprio de conhecimento, ela não pode se desagregar. Apresenta aspectos de imortalidade ao ser considerada [c] um intermediário entre as Formas e o mundo sensível. Esta visão aparece mais claramente também no argumento da afinidade e na resposta que Sócrates oferece à objeção feita por Cebes, chamada de “última veste”. As Formas implicam outras formas e a própria *psykhé* implica vida. Esta é, ainda, a base do argumento da reminiscência. A alma também é descrita como [d] harmonia entre as partes, sobretudo na objeção chamada de afinação.

Como vimos, muitas destas concepções sobre a *psykhé* já estavam presentes na intelectualidade grega antes de Platão, não sendo espantoso, portanto, que ele trate de cada uma delas. Algumas continuaram firmemente presentes em outros diálogos - por exemplo, a definição de alma como um princípio de vida. Outras foram forçadas a se transformar para se adequar às discussões filosóficas sobre o termo.

### **Influências do orfismo**

Outro ponto para o qual gostaria de chamar atenção é a influência do orfismo que Robinson reconhece neste diálogo. A alma possui um desejo próprio que a difere do corpo: ela almeja a verdade e o conhecimento. Deve, portanto, operar através do pensamento e da inteligência. Nesta busca, em que é obrigada a “usar” o corpo, ela se deixa arrastar pelos desejos e prazeres deste. Nesta relação entre alma e corpo, a primeira deve comandar e o segundo deve obedecer, mas é o próprio relacionamento entre eles que inverte essas prerrogativas, e o corpo, com seus prazeres e desejos, pode passar a comandar as ações humanas. O filósofo, portanto, é aquele que deve se “purificar” das influências negativas que o corpo oferece para a livre manifestação da alma em busca da verdade. Nas palavras de Robinson:

A natureza dessa influência é explicitada na terminologia purificadora do Orfismo. O corpo, com suas dores, seus prazeres e desejos, é, no melhor dos

casos, um incômodo, e no pior, um mal, e um filósofo deve passar a vida, até onde for possível, se “purificando” de sua “contaminação”. No entanto, é apenas a terminologia do Orfismo que está sendo utilizada. A purificação em questão não é uma purificação ritual, mas sim aquele comprometimento com o conhecimento e o aprendizado que, para Sócrates, constitui a “virtude filosófica”. Não há verdadeira virtude, diz Sócrates, sem a inteligência. (p. 104)

Se considerarmos que as concepções sobre a alma evocadas no *Fédon* estão presentes em muitos outros diálogos importantes sobre o tema, devemos considerar também a importância da influência do orfismo para a compreensão da concepção platônica de alma como um todo. Este é um tema muito interessante por dois motivos. Em primeiro lugar, pois abre a porta para muitos diálogos, sendo uma “chave” para o estudo e a interpretação dos textos de Platão. Além disso, sua doutrina de purificação pode ser estudada em paralelo com o cuidado de si, que é objeto deste trabalho.

### **A alma como a conhecedora do Bem**

Esta concepção surge quando Sócrates decide expor sua decepção com um texto de Anaxágoras. Ao fazer seu relato, Sócrates afirma que Anaxágoras teria descrito a alma do mundo como causa e organizadora de todas as coisas. Dito de outro modo, todas as coisas tal como as vemos e percebemos estariam dispostas desta ou daquela maneira por serem efeitos da alma do mundo. Este binômio alma/mundo seria análogo ao binômio causa/efeito.

Para Sócrates, isso significa que tudo estaria organizado da melhor maneira possível para todas as coisas individualmente e também para o todo, pois é próprio da alma trabalhar da melhor maneira possível. No entanto, ao tentar descrever as causas, Anaxágoras apresenta o que poderíamos chamar, em outros termos, de “causas

materiais”. Em vez de responsabilizar a alma pela ordenação das coisas, ele se refere à água, ao ar e ao éter. Vejamos uma parte desta passagem:

Parecia-me que ele se portava como um homem que dissesse que Sócrates faz tudo o que faz porque age com seu espírito; mas que, em seguida, ao tentar descobrir as causas de tudo o que faço, dissesse que me acho sentado aqui porque meu corpo é formado de ossos e tendões, e ossos são sólidos e separados uns dos outros por articulações, e os tendões contraem e distendem os membros, e os músculos circundam os ossos com as carnes, e a pele a tudo envolve! Articulando-se os ossos em suas articulações, e estendendo-se e contraindo-se, sou capaz de flexionar os meus membros, e por esse motivo é que estou sentado aqui, com os membros dobrados. Tal homem diria coisas mais ou menos semelhantes a propósito de nossa conversa, e assim é que consideraria como causas dela a voz, o ar, o ouvido e muitas outras coisas – mas, em realidade, jamais diria quais são as verdadeiras causas disso tudo: estou aqui porque os atenienses julgaram melhor condenar-me à morte, e por isso pareceu-me melhor ficar aqui, e mais justo aceitar a punição por eles decretada. Pelo Cão. Estou convencido de que estes tendões e estes ossos já poderiam há muito tempo se encontrar perto de Mégara ou entre os Beócios, para onde os teria levado uma certa concepção do melhor, se não me tivesse parecido mais justo e mais belo preferir à fuga e à evasão a aceitação, devida à Cidade, da pena que ela me prescreveu! (Fédon, 98a – 99a).

O essencial, portanto, escapava à explicação de Anaxágoras, que ao apresentar as condições necessárias para que cada coisa fosse de tal e tal maneira, não se refere propriamente às causas, apresentando uma incapacidade para ver “*que uma coisa é a*

*verdadeira causa e outra aquilo sem o que a causa nunca seria causa*<sup>30</sup>.”Este pensamento, que encontra a explicação para tudo que é no próprio desenrolar mecânico da matéria, pode ser chamado de “explicação necessária” ou “materialista”. É uma concepção extremamente duradoura, sustentando até os dias de hoje as interpretações, por exemplo, da ciência contemporânea.

Já este pensamento que afirma que tudo está disposto e se movimentando com vistas a um bem está na base do que foi chamado posteriormente de “teleologia”. Será um tema minuciosamente estudado posteriormente por Aristóteles em relação às coisas da natureza<sup>31</sup>, mostrando também a fertilidade desta concepção.

Assim, esta concepção em que a alma do mundo cria, move e dispõe todas as coisas tendo o *Bem* como paradigma se expressa também em uma concepção de alma individual. Esta, na criação que lhe é própria, isto é, a organização da vida moral (como veremos), também trabalha com vista ao *Bem*. No entanto, diferentemente da alma do mundo, a alma do homem nem sempre distingue adequadamente o que é o *Bem* e o que se parece com ele, necessitando, por isso, de cuidados.

## **A ALMA NA REPÚBLICA**

Na *República* também existem várias concepções de alma, inclusive algumas semelhantes às presentes no *Fédon*, como o conceito de princípio de vida. Na *República*, entretanto, a discussão não gira em torno da questão da imortalidade da alma, mas em torno do que consiste o seu fazer próprio e qual a “ferramenta” no exercício desta função.

A alma aparece com duas funções propriamente suas: [1] a função de viver e [2] a função de comando<sup>32</sup>. Para a boa execução destas tarefas, conta, como qualquer outro ente, com uma *areté* apropriada para isso. Esta *areté* é a justiça e seu vício correspondente é a injustiça. Deste modo, devemos alcançar uma definição de justiça que permita compreender suas duas funções.

---

<sup>30</sup> *Fédon*, 99b.

<sup>31</sup> ARISTÓTELES, *Física I-II*. Lucas Angioni – Campinas, SP: Editora Unicamp, 2009.

<sup>32</sup> REPÚBLICA 353a - 354a

## [1] Viver ou “viver bem”

Toda a passagem que se refere a esta função da alma está envolvida em ambiguidades pela dificuldade de precisar o termo “viver”. Se a alma estiver sendo considerada como aquele princípio vital que diferencia o homem vivo de um cadáver, então a alma é a responsável pela boa vida biológica do homem através de sua *areté* específica, a justiça. Mas o que seria esta “boa vida biológica”? Como alguém pode ser bom em estar vivo?

Robinson mostra como este termo foi ganhando conotações éticas através do sentido de “viver bem” (*eû zên*). Esse sentido pode ser compreendido como viver de modo próspero ou realizando ações moralmente boas, sendo que os dois sentidos se caracterizam pela qualidade da vida moral e social, mas não biológica. Os dois significados podem ser atribuídos ao verbo *eû práttein*<sup>33</sup>, o que significa que o pensamento grego já aceitava esta distinção entre viver com qualidade e “apenas existir” como um “cadáver que respira”. Estes sentidos estão presentes na fala de Sócrates, sendo através deles que ele se transporta do sentido biológico do termo viver para o ético. Para Robinson:

O dilema é o seguinte: se a justiça é exatamente análoga às *aretai* das artes e do artesanato, então “viver”, em seu sentido puramente biológico, é dificilmente uma função da alma; e se viver, em seu sentido biológico, é uma função da alma, então a virtude da justiça dificilmente se qualifica para o título de *areté* única e específica da alma. Perante tal dificuldade, Sócrates é equivoco, pois, implicitamente admite que a noção (puramente biológica) de viver está sendo desvalorizada ou, talvez, totalmente abandonada. O resultado é que a definição de justiça que sobrevive não explica todos os aspectos da alma que foram postos em discussão, e está claramente descompassada com um deles. (op.cit., p. 137)

---

<sup>33</sup> Citar



## [2] A função de comando

Esta é uma função necessária a todo e qualquer ente que se compõe de muitos elementos. Consiste em organizar cada parte e atribuir uma função a cada “peça” específica, criando harmonia entre elementos diferentes. É a principal característica que nos permite compreender a alma como um conceito ético e no limite político. É a função que o Sócrates do *Fédon* esperava encontrar em Anaxágoras e está também presente no *Alcibiades I*.

## Tripartição da alma

Esta visão sobre alma nos ajuda a compreender de que modo ela pode executar com beleza sua dupla função de viver biológico e de comando<sup>34</sup>.

Robinson considera que antes do *Fédon*, Sócrates apresentava aquela concepção bipartida de alma que era tão familiar a muitos gregos: razão e impulso. Na *República*, este conflito se manifesta de modo mais complexo, dividida em três partes: [1] O *epithymetikon*, que se refere à manutenção da vida biológica, como indivíduo e como grupo; [2] o *thymoeidés*, que abrange muitos significados, desde estados de raiva momentânea até um sentimento de honra e autopreservação, por exemplo, e [3] o *logistikón*, que se relaciona com a racionalidade, a capacidade de prever resultados e de medir consequências. Esta última é a parte capaz de planejar, pois pode estabelecer relações de causa e consequência.

Cada parte da alma se expressa no mundo através de um fascínio que liga o homem a um objeto ou conjunto de objetos específicos; isto foi chamado de desejo. Assim, através do impulso da fome o *epithymetikon* ordena que o homem se alimente.

---

<sup>34</sup> Isso não significa dizer que a alma possui apenas estas duas funções, pois uma vez que ela possui três partes, poderia possuir também três funções. Como este trabalho não é um estudo específico sobre *A República*, julguei desnecessário aprofundar a análise de cada uma das suas partes. Prefiri, em vez disso, me concentrar em compreender como a relação entre as partes abre a possibilidade para o exercício de várias funções diferenciadas. Especificamente, em nosso caso, a função de comando e de viver biológico.

Do mesmo modo faz com a sede e com o apetite sexual. O *thymoeidés* impulsiona o homem em direção à vitória toda vez em que se coloca em oposição a outros homens e o *logistikón* conduz o homem curioso a buscar a compreensão sobre as coisas.

O *epithymetikón* e o *thymoeidés* impulsionam sempre de modo irresistível. Como essas partes da alma não possuem a capacidade de planejamento, seus desejos devem ser satisfeitos imediatamente, nada mais importando. Por outro lado, o *logistikón* é a parte da alma capaz de estabelecer relações de causa e consequência, permitindo que o homem execute ações que vão além da satisfação de suas próprias necessidades imediatas. Por isso sua função é coordenar os impulsos das outras partes da alma, visando alcançar um objetivo vislumbrado (ou estabelecido) por ele. A divisão é feita em analogia à tripartição do Estado, o que ajuda a entender cada uma das partes:

A analogia é precisa: Estado e alma são ambos compostos por uma parte feita para legislar, uma feita para executar os comandos e uma que assegure a possibilidade de que a legislação e comando possam se efetivar. (Robinson, op.cit, p. 140)

Este funcionamento se refere a uma alma bem equilibrada, mas ela pode ser corrompida. Quando isso ocorre, essa harmônica disposição das partes da alma se atrapalha, com funções sendo exercidas por outras partes. É o caso em que o *logistikón* perde sua função legislativa e se torna instrumentalizado para a satisfação de um desejo imposto por uma das outras partes da alma. É o que acontece quando abandonamos a razão em nome da fúria.

Ao retomarmos um pouco a posição de Heráclito, vemos que ele apresentava uma concepção de alma em que sua “constituição material” (seca/úmida) expressava sua integridade moral. No caso do *diálogo*, a integridade moral da alma está ligada à relação entre suas diversas partes. Em ambos os casos, a ação que cada homem executa em direção à satisfação de seus desejos expressa aspectos da sua alma, pois como um princípio de movimento, ela move o corpo do homem em direção ao objeto de seu desejo. Dependendo de sua constituição (material em Heráclito) ou da relação entre suas partes, ele tem a capacidade de mover o homem em uma ou outra direção. Compreendida desta maneira, a alma se torna a responsável pelas ações e

comportamentos humanos, assumindo, finalmente, o sentido de responsabilidade ética que encontraremos especialmente no *Alcibíades I*.

Além disso, por possuir uma constituição variável, a alma pode ser corrompida e cuidada. Ora, não seria um tipo de cuidado de si esta prática de manter o *epithymetikon* e o *thymoeidés* sob o domínio do *logistikón*? Estabelecer um afastamento ou domínio sobre certos impulsos constitui em grande medida as práticas de cuidado de si<sup>35</sup>, sejam impulsos ligados ao corpo ou às partes “inferiores” da alma. Este controle é sempre descrito como a função desta parte superior que tem o poder de dispor cada coisa com vistas ao *Bem*. No caso da *República* esta é a função do *logistikón* no exercício de sua virtude, a justiça:

Mas agora nos é dito que quando a alma toda é justa e está em harmonia, com as duas partes inferiores submetendo-se à razão, todas as três partes alcançam os prazeres melhores e mais verdadeiros de que são capazes e, assim, ao contribuir para fazer com que a alma seja justa, elas mesmas estão agindo justamente. (Robinson, op.cit., p. 157)

Nesse sentido, o *logistikón* exerce a justiça direcionando e organizando as outras partes da alma. Estas, ao se submeterem a ele e satisfazerem seus desejos em consonância com aquilo que ele ordena, agem também de modo justo. Permitindo-nos alcançar, assim, uma definição de justiça que contempla a função de comando e de viver biológico.

Diversos diálogos apresentam as dificuldades que a alma encontra ao relacionar-se com o corpo. Seja distraído-se com suas tolas preocupações, seja aprisionada por seus desejos e caprichos, ou como veremos no *Alcibíades I*, confundindo-se com seu instrumento e perdendo de vista o que se é de verdade. Essa relação pode ser compreendida como a dificuldade que separa a alma de sua plena realização, mas também como ventura de sua existência encarnada. Na vida cotidiana com estas distrações corporais é que a alma pode submeter o corpo à sua vontade, galgando os degraus de sua ascensão e purificação.

---

<sup>35</sup> Mas também de purificação ritual no caso do orfismo, por exemplo.

Portanto, dividir a alma em três partes nos permite compreendê-la com diversas funções diferentes, tornando-a muito mais rica e complexa. Essas funções são exercidas através do movimento do corpo em direção à satisfação do desejo que nos fascina. Compreender a alma desta maneira a transforma em um conceito ético e político, pois ela passou a fazer referência aos comportamentos e práticas dos homens, como também nos é sugerido através da apresentação da analogia com o Estado. Por sua vez, a alma também apresenta uma composição variável, pois pode ser corrompida e cuidada. Esse cuidado consiste justamente em estabelecer uma relação mais harmônica entre os desejos de cada uma das partes. Consiste em submetê-los ao desejo da parte capaz de planejar e organizar, pois cada parte deve agir em consonância com aquilo que a parte governante determinar.

## CONCLUSÃO

A alma passou por uma longa transformação que a levou de uma sombra que mantém o corpo vivo a um conceito ético capaz de se referir à vida social. Nessa transformação, o que principalmente nos interessa é a relação de intercâmbio que ela passou a estabelecer com o mundo material.

Por mover o corpo do homem em direção à satisfação de seus desejos, a alma pode ser compreendida como “causa do movimento”, e nesse sentido é a responsável pelas atitudes do homem e por seu mundo imediatamente circundante. Em um sentido mais amplo, que poderíamos chamar talvez de “político”, toda estrutura social<sup>36</sup> pode ser compreendida como a expressão coletiva da alma de todos os homens daquele tempo e lugar. Isso torna a analogia entre as partes da alma e as partes da cidade muito mais observável.

Por sua vez, a alma também se tornou um ente maleável, em que o seu ser passou a estar sempre em jogo. Em Heráclito, sua constituição material faz referência à sua integridade moral, e em Sócrates/Platão, tornou-se um espaço de disputa, podendo ser corrompida ou cuidada.

---

<sup>36</sup> Em suas instituições, leis, costumes, etc.

Assim, diferentemente do princípio vital que simplesmente anima um cadáver, a alma adquiriu uma capacidade dinâmica de manifestar a vida social. Tornou-se a criadora do mundo ao seu redor através do elo mais imediato que a liga ao mundo material: o corpo. Passou também, de certa forma, a ser “influenciada” por ele, pois compartilha de seus desejos e preocupações.

Esse caráter de intercâmbio será fundamental para compreendermos a importância e o significado da alma para o cuidado de si, princípio que expressa o ponto culminante de uma filosofia ética, de uma filosofia como forma de vida. Nesse sentido, o *Alcibíades I*, que agora passaremos a estudar, representa um esforço para demonstrar que apesar deste intercâmbio entre alma e mundo, a alma é o princípio (*arkhé*) nesta relação.

## CAPÍTULO DOIS: O início da transformação filosófica

O diálogo *Alcibíades I* possui apenas dois personagens: Sócrates e Alcibíades. Não há contexto de local ou do que eles estavam fazendo antes, o diálogo simplesmente se inicia com a fala de Sócrates. Fala esta que nunca havia sido dirigida a Alcibíades.

A relação que se estabelece entre eles nos chama a atenção para um contexto educativo: um *erastés* mais velho que se apaixona por um *erômenos* ainda jovem. Embora seja difícil considerarmos Sócrates como professor por conta de sua famosa profissão de ignorância, neste diálogo ele faz algumas afirmações e não é totalmente desprovido de conhecimento. É um ótimo observador de Alcibíades, conhece os sistemas políticos da Pérsia e de Esparta, está bem informado sobre a política da cidade e mostra para Alcibíades como a justiça é vantajosa, mostrando-se conhecedor destes altos e belos assuntos. Enfim, estamos diante de um *erastés* que se apresenta como o único capaz de fornecer aquilo que seu *erômenos* ambiciona.

E quem é Alcibíades? Possuidor de todas as vantagens para o jogo político (riqueza, beleza, influência, etc.) estava prestes a cometer o maior dos erros (não saber e se crer sábio) no assunto mais importante de todos (os assuntos da cidade). Nesta “relação magnética” entre *erastés* e *erômenos*<sup>37</sup>, Alcibíades não é um *erômenos* qualquer, ele é o ponto de encontro entre todos (quase todos) os objetos que seduzem os homens: beleza, poder, riqueza. Se nos é permitido cometer um pequeno anacronismo para nos valermos de um olhar “pós-República”, podemos dizer que ele é desejado por todas as partes da alma. Por sua beleza sensual e riqueza é desejado pelo *epithymetikon*, como um impulso que busca a manutenção e reprodução da vida. Por sua distinção política, Alcibíades exerce também uma influência no *thymoeidés* de outros homens.

E quanto ao *logistikón*, esta parte da alma também pode se sentir atraída por um *erômenos*? Para aqueles a quem Sócrates chama de vulgo<sup>38</sup> certamente não, pois são

---

<sup>37</sup> Relação que considero semelhante a que estabelecemos com os objetos de nossos desejos.

<sup>38</sup> 110e

incapazes de desejar até mesmo a sabedoria, e por isso jamais filosofam<sup>39</sup>. Mas e quanto ao filósofo, pode por força de seu amor à sabedoria amar alguém? O que Sócrates ama em seu *erômenos*? O que pode ser objeto de desejo para um *logistikón* que se depara com Alcibíades? Poderíamos imaginar que, como amante do conhecimento, o *logistikón* sentira-se atraído por *erômenoi* sábios, mas é justamente o contrário. Sócrates não poupa esforços para mostrar o quanto Alcibíades está afastado de todo conhecimento de que necessita.

Apesar de todas suas falsas certezas, Alcibíades acabara de dar o primeiro passo na consciência de sua ignorância. Este passo marca o início do diálogo, assim como de toda a filosofia. É o evento que faltava para que a divindade permitisse que Sócrates lhe dirigisse a palavra<sup>40</sup>. É a primeira chave para a filosofia: o espanto (*thaumázēin*). Mas qual é o espanto de Alcibíades? É ser o representante de todos os objetos de desejo dos homens, é mover o olhar de quase todos aqueles ao seu redor, é ser o maior de todos os *erômenos*, ser *kallistos te kai megistos*<sup>41</sup> e ainda assim ter sido abandonado por todos.

Exceto por Sócrates, para quem estes objetos não causam nenhum fascínio. Como ele mesmo afirma, se Alcibíades estivesse satisfeito com o que já possui, sua atração já teria desaparecido. O que Sócrates ama em seu *erômenos* é precisamente sua ambição, ama seu desejo de estender o ruído de seu nome a cada canto da terra<sup>42</sup>.

Alcibíades, contudo, ainda não está a altura de realizar suas ambições. Seu engano está no fato de depositar seu sucesso nas vantagens que presentemente possui e toda a primeira parte do diálogo será destinada a demonstrar este equívoco. Para alcançar o que almeja, Alcibíades precisa passar por uma transformação. Precisa tornar-se apto a exercer o cargo que almeja e capaz de medir-se, por fim, com seus reais

---

<sup>39</sup> Distinção de *O Banquete*. Os sábios não filosofam, pois já possuem a sabedoria, mas os ignorantes também não, pois sequer sabem que não a possuem. Platão. *Diálogos: O banquete, Fédon, Sofista, Político*. Trad. José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo, SP: Ed. Abril S.A, 1972.

<sup>40</sup> PLATÃO. Primeiro Alcibíades In: *Platão diálogos*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Ed. UFPA, Pará, 2007. É o início do diálogo. 103a

<sup>41</sup> 104a

<sup>42</sup> 105c

inimigos<sup>43</sup>. Esta transformação consiste em primeiro lugar em um “exercício de humildade”, pois Alcibíades deve abandonar a falsa suposição de estar pronto.

Esta suposição se expressa de duas maneiras. Em primeiro lugar, Alcibíades acredita já possuir tudo o que necessita. Considera-se *kallistos te kai megistos*. Esta crença está fundada na percepção de que sua beleza e vantagens sociais e materiais podem lhe oferecer a glória que ambiciona, que como veremos, será o primeiro ponto a desmoronar em sua conversa com Sócrates. Em segundo lugar, Alcibíades passa a desqualificar seus adversários políticos<sup>44</sup>, em uma tentativa de manter-se como apto com tudo o que possui para alcançar o que ambiciona. É apenas diante de sua ignorância e da magnitude de seus adversários é que ele finalmente se conscientiza de que não está pronto e se torna capaz de passar pela transformação que o conduzirá a seus objetivos.

A conscientização da necessidade desta transformação e o abandono desta pretensão de “estar pronto” constituem o objeto deste capítulo, que foi dividido em três partes. Na primeira parte<sup>45</sup> apresento quais as condições iniciais para o estabelecimento de um diálogo filosófico entre ele e Sócrates.

Na segunda parte apresento quais os primeiros esforços para se alcançar a consciência de sua ignorância, como a definição de conhecimento, as possíveis origens destes conhecimentos e os dois métodos educativos em jogo. Na terceira parte mostro como Alcibíades finalmente alcança a consciência de sua ignorância e como apenas o contato com o esplendor de seus reais inimigos é capaz de fazê-lo compreender que o auto cultivo é a única ferramenta capaz de lhe oferecer a glória ambicionada.

---

<sup>43</sup> Inimigos de Atenas: Pérsia e Esparta. 120a

<sup>44</sup> 119b

<sup>45</sup> Divido o diálogo em quatro partes: prólogo, primeira parte, segunda parte, terceira parte. Considero o prólogo como uma etapa “pré-diálogo”, pois há um momento específico (e posterior ao que chamo de prólogo) onde Alcibíades, de fato, se dispõe a conversar com Sócrates.



## PRÓLOGO

O prólogo (103a – 106c) expõe os elementos que tornam a transformação de Alcibíades possível. Considero que o diálogo apresenta cinco pontos fundamentais para esta transformação filosófica: [1] o interesse sincero no diálogo, [2] a exclusividade de um “diálogo filosófico<sup>46</sup>”, [3] a característica do mestre, [4] o erro a ser superado; e [5] o “método” aplicado. Cada um destes pontos aparece no diálogo da seguinte maneira: [1] O espanto (*thaumázein*) de Alcibíades, [2] o impedimento da divindade para a fala de Sócrates, [3] o amor de Sócrates por Alcibíades, [4] o elogio às suas riquezas e ambição e [5] a colocação do método socrático, isto é, o *élenkhos*. Comentarei separadamente cada ponto e apresento uma pequena conclusão que serve como preparação para o desenvolvimento da análise do diálogo.

O prólogo é constituído por dois grandes discursos de Sócrates intercalados com dois pequenos trechos com intervenções de Alcibíades. Em seu primeiro discurso, Sócrates nos apresenta um retrato de seu *erómenos* revelando-nos uma lista de suas altas características, como beleza e riqueza. Expõe também que Alcibíades se sentiria tão orgulhoso de suas vantagens que estava espantado por ter sido abandonado por todos seus *erastái*, e ao buscar uma explicação, passou a crer que a causa de sua solidão encontrava-se no desdém com que tratara seus admiradores. Esta hipótese, contudo, causava-lhe ainda mais admiração (*thaumázein*), pois seu mais antigo admirador – Sócrates - recusava-se a abandoná-lo.

Em seu segundo discurso, Sócrates dispõe-se a falar sobre si e sobre a estranheza de seu comportamento, mas mais uma vez seu amado é objeto de suas cogitações. Logo no início do discurso, Sócrates nos revela que seu amor por Alcibíades não está fundado em suas atuais vantagens, mas em seu desejo incessante de possuir sempre mais. Se Alcibíades estivesse satisfeito com o que tem, diz ele, sua afeição já teria se arrefecido<sup>47</sup>. Em seguida, revela-nos como Alcibíades está convencido de que ao

---

46 Este termo nos ajuda a compreender que Sócrates não tem interesse em “bater papo” com Alcibíades ou com qualquer outro; inclusive, como veremos, a divindade o proíbe de fazê-lo. Sócrates está sempre filosofando, e se Alcibíades ainda não está pronto para filosofar, ele o segue em silêncio.

47 105a

apresentar-se à assembleia ateniense será merecedor de grande consideração, adquirindo altos cargos e honrarias. Vemos aqui algo estranho, pois ao mesmo tempo em que Alcibíades não está satisfeito com as vantagens já enumeradas, tem esperanças de que aquilo que presentemente possui seja suficiente para que os atenienses honrem-no com considerações dignas de Péricles. Em suma, Alcibíades não está satisfeito com o que possui, mas acredita que não necessita de mais nada para alcançar o que almeja, isto é, ele está pronto para ir além em sua ambição. Assim, neste segundo discurso, Sócrates se apresenta como o único capaz de ajudar Alcibíades a alcançá-la, colocando-se como um elo capaz de transformar o presente Alcibíades naquele capaz de “encher o mundo com o ruído do teu nome e do teu poder<sup>48</sup>”.

Este início apresenta dois objetivos que chamarei de [1] filosófico e [2] narrativo. O primeiro [1] refere-se às palavras de Sócrates para Alcibíades, pois antes de entrarem em um diálogo propriamente dito<sup>49</sup>, Sócrates precisa prepará-lo para o diálogo que se anuncia. Como isto é feito? Mostrando-se a Alcibíades como o melhor *erastés* de todos, único capaz de ajudá-lo a alcançar a ambição que postulou para si mesmo. O segundo ponto, que chamo de objetivo narrativo<sup>50</sup>, [2] é conduzir também a nós, leitores, revelando-nos os pontos fundamentais responsáveis pela “abertura” de Alcibíades ao diálogo e à filosofia. Para esta dupla tarefa, o diálogo nos chama a atenção para os cinco pontos fundamentais acima citados e que passo a comentar agora.

### [1] O Espanto de Alcibíades

Assim se inicia o diálogo:

Ó filho de Clíncias, deves estar admirado (*thaumázein*) de que, tendo sido eu o primeiro a te amar (*erastés*) seja o único que não te abandonaste, quando todos se afastaram,

---

48 105c

49 A partir da primeira parte em 106c

50 Obviamente a relação diálogo/leitor também é um objetivo filosófico, constituindo-se a grande razão de ser da obra em questão, mas chamemo-lo narrativo para diferenciá-lo da relação que permeia Sócrates e Alcibíades.

apesar de não te haver dirigido a palavra durante tantos anos em que a turba te importunava com suas atenções.

O início do diálogo é também o início de toda a filosofia, sendo este também nosso ponto de partida. Em termos filosóficos, o verbo *thaumázein* está ligado ao olhar que faz nascer a filosofia. Traduzido às vezes como *espanto*, refere-se a uma forma de “olhar curioso” de quem se espanta diante de algo maravilhoso ao mesmo tempo em que perde as certezas e põe-se a questionar. Refere-se a uma espécie de inquietação ou estranhamento de algo que muitas vezes pode nos parecer trivial. É o olhar filosófico por excelência.

Devemos pensar esse espanto como algo muito pessoal, uma vez que a cada um compete seu próprio olhar intrigado sobre o mundo. O espanto de Alcibíades, portanto, está ligado ao fato de não conseguir explicar um importante fato de sua vida: o abandono de seus *erastaí*. Por que isso deveria lhe espantar? É preciso, em primeiro lugar, compreender mais sobre Alcibíades, e é isso que Sócrates nos proporciona ao apresentar uma longa lista de vantagens. Ele é rico e de família influente, por isso acredita que não necessita de nada e nem de ninguém para levar sua ambição à realização. É descrito como *kallistos te kai megistos*, um superlativo da fórmula que, como mostra N. Denyer<sup>51</sup>, aparece em Homero<sup>52</sup> e é a descrição máxima de uma pessoa e uma qualidade indispensável à felicidade<sup>53</sup>. Portanto, é de se espantar que alguém tão alto e nobre pudesse ser abandonado por seus *erastaí*. A hipótese de Alcibíades para esse abandono nos aparece pela boca de Sócrates:

Durante todo esse tempo, observei como te comportavas com relação aos teus amigos (*tous erastás*). Por mais numerosos e altivos que fossem, não houve um só que não saísse corrido pelo teu desdém. Vou explicar-te a razão de ser de ter orgulho. Estás convencido de que não necessitas de ninguém para nada, pois, tendo tudo com larga margem

---

51 Nicholas Denyer, *Plato: Alcibiades*, Cambridge University Press, 2001.

52 Denyer, op. cit., p. 86

53 Denyer, p. 86 – Idem, *ibidem*

de sobra, de nada virás a precisar, a começar pelo corpo e a acabar pela alma. (103b-104a)<sup>54</sup>

E também:

Envaidecido por todas essas vantagens, sobrepuسته-te aos teus admiradores, que aos poucos se afastaram de ti, o que não te passou despercebido. Sei, portanto, muito bem, que te admiras (*thaumázeis*) de eu não desistir de amar-te, e te perguntas em que posso fundar minhas esperanças para persistir no meu intento, quando todos os outros já se retiraram. (104c).

Seu espanto, entretanto, não é apenas ter sido abandonado por seus *erastaí*, mas principalmente *não ter sido abandonado por Sócrates (o primeiro a lhe amar) quando todos seus outros amantes já o fizeram.*

## [2] O impedimento da divindade

É dessa incoerência de Alcibíades, entre sua hipótese (meus *erastaí* me abandonaram, pois os tratei mal) e uma constatação (Sócrates, apesar de ter sido o primeiro a me amar, nunca me abandonou) que nasce seu espanto. Portanto, se não é outro o princípio da filosofia senão o admirar-se, é neste exato momento em que Alcibíades abre-se para a filosofia. Pronto para ouvir, já não há mais motivos para que a divindade (*daimónion*) mantenha o impedimento à fala de Sócrates. A razão exata deste impedimento não são explicitamente revelados<sup>55</sup>, apenas que ele acabara de chegar ao fim:

---

54 PLATÃO. Primeiro Alcibíades In: *Platão diálogos*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Ed. UFPA, Pará, 2007.

55 Mais à frente, em 105d, Sócrates afirma: “*Essa é a razão, quero crer, de me haver a divindade impedido durante tanto tempo de conversar contigo e de ter eu ficado à espera de sua permissão.*” Justamente após afirmar que apenas com sua ajuda

Não foi humana a razão desse meu proceder, mas impedimento divino, de cuja natureza oportunamente te falarei. E hoje que tal impedimento cessou, aproximo-me de ti com a esperança de que, daqui por diante, não mais se manifeste. (103a)

No entanto, em outro trecho, ele simplesmente afirma que agora Alcibíades está pronto para ouvir:

Quer parecer-me que enquanto eras jovem e não te achavas tão inflado por essas esperanças, a divindade não me permitia conversar contigo. Agora, porém, ela o consente, *por estares em condições de ouvir-me*. (105e – 106a)

Agora que Alcibíades está pronto para ouvir e a divindade já não impede Sócrates de falar; o diálogo pode então fluir livremente. O tema inicial é justamente a questão que trouxe Alcibíades à filosofia, qual seja: o abandono de seus *erastaí*. Por isso o *espanto* é tão importante para a filosofia, pois ele é o responsável por iniciar e manter o interesse do filósofo no tema pesquisado. Isso nos releva um aspecto muito importante do que poderíamos chamar provisoriamente de “metodologia filosófica” de Sócrates: as proposições filosóficas devem estar ligadas à vida do filósofo. Filosofar sobre questões teóricas impessoais seria apenas um exercício de erudição, infrutífero do ponto de vista prático e ético. Como veremos melhor posteriormente<sup>56</sup>, a filosofia de Sócrates está impregnada de um convite à transformação do modo de vida de cada um. Este papel transformador só pode se concretizar se as questões colocadas em pauta forem do interesse pessoal do filósofo. Este é, portanto, o motivo para que o princípio da filosofia deva necessariamente ser o *espanto*, a *admiração*. Podemos especular por que a divindade impedia a fala de Sócrates: sem o espanto é impossível estabelecer um

---

Alcibíades poderia realizar seus planos. Como veremos, o diálogo visa demonstrar a Alcibíades que seus planos só podem ser concretizados se ele praticar a filosofia, o que nos apresenta mais uma vez que o fim do impedimento da divindade está ligado ao seu espanto e consequente iniciação na filosofia.

56 Onde trato sobre o *élenkhos*.

diálogo filosófico, isto é, com implicações éticas. A partir do momento em que Alcibíades encontra um questionamento real, ou seja, um questionamento cuja ausência de resposta o tira de sua “zona de conforto”, ele já não basta mais a si mesmo e se torna aberto ao diálogo.

### [3] O amor por Alcibíades

Voltando ao diálogo, vemos que Sócrates vai aos poucos revelando que o verdadeiro motivo do abandono de Alcibíades não foi o desdém com que tratava seus enamorados. Alcibíades não foi a causa, por assim dizer, do abandono de seus *erastaí*. Se este fosse o motivo, Sócrates também o teria abandonado. A causa encontra-se, portanto, nos próprios *erastaí*, que amavam apenas o corpo de Alcibíades<sup>57</sup>. Isso nos revela que Sócrates é um *erastés* diferente, que o ama de outro modo.

Mas de que modo? Que tipo de *erastés* é Sócrates?

### [4] O interesse pela ambição

A prova de que a causa do afastamento de seus *erastaí* não se encontra no desdém de Alcibíades é que o próprio Sócrates continua o amando. Desta maneira, desde o início ele se coloca como um interlocutor diferenciado, capaz de oferecer a Alcibíades algo que apenas ele pode dar. Se Alcibíades considera bastar-se a si mesmo não necessitando de nada ou de ninguém, toda a primeira metade do diálogo mostra-se como um “exercício de humildade” em que o reconhecimento da própria ignorância é o

---

<sup>57</sup> Essa é a conclusão final sobre os *erastaí* e aparece apenas em 131c. “*Sócrates: Logo, se alguém se mostra apaixonado do corpo de Alcibíades, não é Alcibíades que ele ama, porém algo que pertence a Alcibíades. (...) Só te ama quem amar tua alma.*” Para que essa conclusão seja alcançada, entretanto, será preciso antes desenvolver outros temas no diálogo, como a identificação do homem com sua alma.

primeiro passo no caminho da filosofia. E na medida em que o diálogo vai demonstrando que tudo aquilo que ele acreditava ser suficiente para a realização de sua ambição na verdade é supérfluo, a influência de Sócrates e aquilo que apenas ele pode oferecer vai se tornando cada vez mais importante. O segundo discurso de Sócrates, portanto, visa demonstrar a Alcibíades por que ele não o abandonou, destacando dois pontos:

[1] Em primeiro lugar, Sócrates é um *erastés* mais duradouro, mais permanente. Para N. Denyer, a palavra *ándra*, com que Sócrates se refere a Alcibíades no início de seu segundo discurso<sup>58</sup>, pode guardar um duplo significado. Por um lado representa ainda sua imaturidade para apresentar-se diante da assembleia ateniense, pois não possui ainda vinte anos. Referir-se a ele como *ándra* seria uma maneira elogiosa de “envelhecê-lo”. Por outro lado, ao associar o termo ao seu amor, Sócrates revela a maior durabilidade de seu interesse, pois seu amor permanece mesmo após Alcibíades tornar-se mais velho e começar a ter pelos no rosto<sup>59</sup>.

[2] Em segundo lugar, todas as vantagens que Alcibíades possui, consideradas possivelmente como representantes de sua alta qualidade como *erómenos* e das quaiseletanto se orgulha não representam grande importância para Sócrates. Pelo contrário, se Alcibíades estivesse satisfeito com elas a afeição de Sócrates já teria terminado<sup>60</sup>.

Assim, Sócrates se difere em dois pontos: [1] seu amor dura mais e [2] dirige-se a outra parte de Alcibíades não necessariamente ligada a suas riquezas e beleza física.

---

58 104e.

59 *Ándra* pode ser contraposto ao termo *meirákion*, usado para referir-se à adolescência e à imaturidade de Alcibíades. O termo *meirakion* aparece em 123e quando Sócrates faz uma suposição do que a rainha dos persas diria ao ser informada que Alcibíades pretendia atacar seu filho, o Grande Rei: “(...) com que conta então este adolescente (*meirákion*)?” O termo é usado de maneira pejorativa, pois o Grande Rei é superior a Alcibíades em todos os quesitos. Declarar guerra a ele seria, portanto, uma irresponsabilidade pueril.

60 104e

Mas o discurso de Sócrates não o diferencia apenas dos outros *erastai*. Esses dois pontos, combinados, demonstram a grandiosidade de seu *erómenos*. Por que este objeto do amor de Sócrates garante que seu amor [1] não diminua com o tempo; [2] não se dirija ao corpo ou às vantagens. O próprio Sócrates nos revela:

Se eu tivesse visto, meu caro Alcibíades, que te mostravas satisfeito com as vantagens que há momentos enumerei e que te contentarias com elas para o resto da vida, tenho certeza de que há muito tempo já teria arrefecido a afeição que te dedico. (104e – 105a)

Tão grande é a ambição de Alcibíades que ele preferiria morrer se não fosse possível encher o mundo todo com o ruído de seu nome. Em outras palavras, se sua ambição não pudesse ser o guia de sua vida, seria melhor morrer<sup>61</sup>. Assim, Sócrates é o mais influente de seus *erastai*, por estar apaixonado por este desejo que Alcibíades tem de tornar-se maior e melhor. Mas ora, qual sua importância neste processo? Para fornecer esta resposta, Sócrates propõe-se a fazer apenas perguntas, iniciando o primeiro *élenkhos* do diálogo.

#### [5] *Élenkhos* – busca pela verdade moral

O fim do prólogo é marcado pelo anúncio do primeiro *élenkhos*:

**Alcibíades:** (...) admitindo-se, pois que alimento, de fato esses projetos<sup>62</sup>, de que modo, com a tua ajuda, conseguirei concretizá-los, e, sem ela, nada poderei fazer? Quererás explicar-me?

---

61 **Sócrates:** “Ó Alcibíades, que preferirias: continuar vivo com o que presentemente possuis, ou morrer agora mesmo, caso não te fosse possível aumentar teu cabedal? Estou certo de que escolherias morrer”. (105a)

62 Como já foi dito: Adquirir poder político em Atenas.



**Sócrates:** Perguntas se eu posso dar-te num discurso longo a explicação pedida, como estás habituado a ouvir? Não é esse o meu feitio. Todavia, penso que me será possível demonstrar-te a verdade do meu dito, bastando para isso que me faças um pequeno favor.

**Alcíbiades:** Estou pronto a atender-te, se não for muito difícil.

**Sócrates:** Achas difícil responder perguntas? (106a-b)

De acordo com Gregory Vlastos<sup>63</sup>, as preocupações morais estão na base do método socrático, ele o define da seguinte maneira:

O *élenkhos* socrático é uma busca da verdade moral, uma argumentação feita através da conformação de perguntas e respostas, ao longo da qual uma tese é debatida somente se for afirmada como a própria crença do respondedor, sendo considerada refutada somente se sua negação for deduzida a partir de suas próprias crenças. (Vlastos, p. 21)

Compreendido como “refutação” ou “exame”, o *élenkhos* guarda um aspecto inicial de negação. Sua função seria submeter o aluno ao exame de suas opiniões. Na mesma obra, Vlastos apresenta duas condições para a aplicação do *élenkhos*. [1] Em primeiro lugar, deve-se abster de dar longos discursos, sendo preferíveis respostas curtas e diretas. Esta condição é estabelecida entre Sócrates e Alcíbiades logo no início do diálogo (106b) e é reforçada sempre que se está prestes a iniciar um novo *élenkhos*<sup>64</sup>.

---

63 Vlastos, Gregory e Dixsaut, Monique. Refutação. São Paulo: Ed. Paulus, 2012.

64 Considero que o diálogo possui cinco momentos de *élenkhos*. Esta não é uma divisão exata, pois os temas e as passagens se misturam. Além disso, cada *élenkhos* é muito mais rico do que a pequena descrição que agora apresento, mas serve-nos para acompanhar o progresso da discussão que o diálogo propõe. Os cinco diferentes momentos que identifiquei foram:

[1] 106b – 113b. Para ser conselheiro é preciso conhecer o assunto melhor do que os outros - Alcíbiades não conhece sobre a justiça.

[2] Em segundo lugar, é preciso também abster-se das opiniões alheias e afirmar apenas o que acredita<sup>65</sup>. Este segundo ponto não parece ser tão óbvio, uma vez que premissas hipotéticas seriam típicas da argumentação grega, inclusive nas provas matemáticas. Por que então o método socrático não aceita respostas que não tenham o peso de suas próprias crenças? Vlastos aponta três pontos:

[a] Em primeiro lugar, o *élenkhos* precisa diferenciar-se da erística, não sendo uma disputa para vencer. A definição da erística aparece no *Eutidemo*<sup>66</sup>: *habilidade na competição verbal e na refutação de tudo o que é dito, independente de que seja falso ou verdadeiro*. O *élenkhos* diferencia-se na medida em que visa ultrapassar o estado de perplexidade que aos poucos invoca, apontando para algo além do debate si mesmo<sup>67</sup>. Por isso é necessário que cada participante diga o que acredita ainda que “perca” o debate, pois não sendo um fim em si mesmo, o *élenkhos* busca alcançar uma verdade.

[b] Em segundo lugar, ao vincular-se a um diálogo em que só se pode dizer o que acredita, o homem dá o peso de sua vida às suas opiniões. Em um *élenkhos*, portanto, não são apenas proposições examinadas, mas pessoas.

---

[2] 114e – 116e. As ações justas são vantajosas para a cidade – Alcibíades não conhece sobre o vantajoso.

[3] 124d – 127d. É preciso adquirir a *tékhne* para governar – Alcibíades não sabe qual *tékhne* é esta e nem o que ela faz.

[4] 128a – 132a. Inserção do princípio do Cuidado de si – Alcibíades descobre que não é um corpo e possui uma alma, mas que é uma alma e que possui um corpo.

[5] 132b – até o fim do diálogo. É preciso conhecer a alma para cuidar dela.

Considero que alguns trechos do diálogo não são propriamente *élenkhos*, mas conclusões extraídas após o *élenkhos*. Não são menos importantes por isso.

65 Os exemplos fornecidos pelo próprio Vlastos são *Górgias* 500b; *Críton* 49c-d. Também *República I* 346a: “*Meu bom homem, não responda o contrário de sua própria opinião, para que cheguemos a algum lugar*”.

66 272a-b

67 Vlastos fortalece o aspecto de busca do *élenkhos* pelos termos a que ele aparece sempre associado como buscar (*ereunô, diereunô*), inquirir (*zêtô, erotô, sunerotô*) e investigar (*skopô, diaskopô, sképtomai, diasképtomai*). P. 21.

[c] O terceiro ponto é que o *élenkhos* não se restringe apenas a analisar, mas é, antes de tudo, um *convite* a mudar de vida. Ao apresentar opiniões desarmônicas e estranhas que possuem o peso de suas vidas, os interlocutores de Sócrates são convidados a transformar suas vidas. As opiniões erradas são um problema na medida em que sustentam vidas vividas de modo errado. Nas palavras de Vlastos:

O *élenkhos* tem, portanto, este duplo objetivo: descobrir como cada ser humano deve viver e testar aquele ser humano único que está respondendo, a fim de descobrir se *ele* vive como alguém deve viver. Essa é uma operação dupla. Sócrates não propõe dois tipos de *élenkhos*, um filosófico, que buscasse a verdade sobre a boa vida, e um terapêutico, que examinasse a vida do próprio interlocutor, na esperança de conduzi-lo à verdade. Existe um *élenkhos* e ele deve realizar ambas as tarefas, (...) (op.cit., p. 28).

Assim, podemos compreender que o *élenkhos* visa “purificar” os homens de suas falsas opiniões que os impede de viver como deveriam, pois no fundo de cada pergunta socrática existe uma busca ética, e é nesse sentido que podemos afirmar que o *élenkhos* é uma busca por uma verdade moral.

## **Conclusão**

O prólogo é um trecho muito rico do diálogo, sendo que todas as questões aqui apresentadas são retomadas ao longo da obra. Isso faz com que este seja talvez o momento mais importante do texto, onde os temas e discussões são revelados.

Como marca do início da filosofia, o diálogo inicia-se também com um espanto (*thaumázein*). Alcibíades não consegue explicar satisfatoriamente para si mesmo o motivo de ter sido abandonado por seus *erastai*. Para ele, o desdém com que os tratara os havia enfadado, mas não estava satisfeito com essa explicação, pois Sócrates, o mais antigo de seus *erastai*, que com ele nunca trocara uma palavra sequer, persistia em seu amor. Assim se inicia o diálogo, com Sócrates revelando que a divindade havia enfim permitido que se comunicassem. Esse impedimento não é um ponto totalmente explícito do diálogo, mas está relacionado ao fato de Alcibíades estar pronto para ouvir. Mas está pronto de que modo? Ora, deste modo curioso de quem olha espantado (*thaumázein*)

para a realidade. Esse olhar primeiro do filósofo que o diferencia de todos os outros homens.

Portanto, já que Alcibíades está pronto para ouvir, Sócrates declara seu amor e se apresenta como o único capaz de permitir que o rapaz alcance suas ambições políticas em Atenas. O filósofo mostra-se conhecedor de sua linhagem, suas riquezas e de todas as vantagens políticas que tornariam Alcibíades um *erómenos* desejável. Tais vantagens o convenceram de que não necessita de nada mais para alcançar seu intento, mas é justamente a confiança que tem nelas que Alcibíades deve superar antes de tornar-se verdadeiramente um governante.

Para cumprir sua parte no acordo e ajudar Alcibíades, Sócrates promete apenas fazer perguntas. Deste modo, podemos dizer que sutilmente ele nos coloca diante de uma nova relação entre *erastés* e *erómenos*, na qual em vez de longos discursos pronunciados pelos mais sábios, perguntas são colocadas. Assim, Sócrates vai refutar Alcibíades até que ele esteja livre de falsas opiniões.

### **PRIMEIRA PARTE: a ignorância de Alcibíades**

A primeira parte do diálogo propriamente vai de 106a até 113c<sup>68</sup> e apresenta os primeiros esforços para demonstrar a ignorância de Alcibíades. O trecho inicia-se com o estabelecimento do primeiro *élenkhos*, e como Alcibíades deseja tornar-se conselheiro (*sumbouleúson*<sup>69</sup>) o primeiro objetivo do diálogo é descobrir qual o requisito fundamental para a execução desta tarefa: para ser um bom conselheiro é necessário conhecer o assunto melhor do que os aconselhados<sup>70</sup>.

Portanto, a primeira parte do diálogo gira em torno da questão do conhecimento, através da exposição de uma concepção de conhecimento e de como adquiri-lo. Destaco desta parte os seguintes pontos fundamentais: [1] O conhecimento como domínio de

---

<sup>68</sup> Na verdade, esta é a segunda parte do texto, sendo precedida pelo que chamei de prólogo. Chamo-a de primeira parte do diálogo pois é onde se inicia propriamente um diálogo entre os interlocutores.

<sup>69</sup> 106c

<sup>70</sup> *Epístasai béltion* (106c)

uma *tékhnē*; [2] As possibilidades de origem do conhecimento de Alcibíades; [3] Dois “projetos educativos”.

### [1] Conhecimento como domínio de uma *tékhnē*

Como já ficou estabelecido que o desejo de Alcibíades é tornar-se conselheiro dos atenienses, a discussão inicial entre os interlocutores tem o objetivo de compreender o que seria um bom conselheiro. O primeiro ponto é estabelecer que o bom conselheiro é aquele que conhece o assunto melhor do que os aconselhados, sem que importe a sua beleza, o seu nascimento ou a sua riqueza<sup>71</sup>. De certa forma, esta definição acaba com todas as “vantagens” de Alcibíades, pois tudo aquilo de que ele se orgulha é totalmente dispensável para o exercício do cargo que almeja, embora ainda não perceba isso. Assim estabelecido, Sócrates só poderia supor que ele pretende aconselhar os atenienses nos assuntos que ele já conhece<sup>72</sup>. Esta seria a opção mais óbvia, mas Alcibíades pretende-se conselheiro dos assuntos referentes à guerra e paz (*perí polémou (...) hé perí eirénes*)<sup>73</sup>. Podemos observar logo no início a primeira “desarmonia” no pensamento de Alcibíades: ao mesmo tempo em que afirma que o fundamental para os bons conselhos é o conhecimento e não a riqueza, ele deseja tornar-se conselheiro em um assunto que não figura entre seus conhecimentos<sup>74</sup>, mas que acredita-se capacitado a exercer.

Além de demonstrar logo no primeiro argumento que Alcibíades está despreparado para o que deseja realizar, esta constatação também é importante para introduzir a questão do conhecimento na conversa. Sócrates então apresenta a concepção de conhecimento como estar de acordo com a *tékhnē* que regula determinado conjunto de saberes. “*Eu responderia que para mim o melhor é o absolutamente correto, sendo correto tudo o que é feito de acordo com a arte (tékhnēn). Aceitas*

---

71106c, 107b

72 Em 106e Sócrates faz uma pequena lista (e Alcibíades a confirma) de seus conhecimentos. Ela não inclui assuntos referentes à guerra e à paz.

73 107d

74 Enumerados por Sócrates em 106a.

isso?”<sup>75</sup>. Portanto, para ser bom conselheiro é preciso dominar a arte (*tékhne*) que se quer aconselhar. É este domínio que constitui o conhecimento e que Alcibíades deve almejar.

Este é o primeiro passo na reviravolta que Sócrates pretende causar nos anseios de seu amado. Alcibíades acredita que está pronto para receber as honrarias dignas dos ilustres varões dos séculos anteriores, por isso julga que não necessita de nada ou de ninguém para alcançar sua meta. No entanto, a introdução deste requisito para ser conselheiro torna todas suas vantagens absolutamente supérfluas em apenas um movimento. Se até então seria necessário apresentar-se à assembleia para demonstrar suas qualidades, a partir deste ponto será preciso adquirir o domínio de uma *tékhne* para, diante da assembleia, não ser publicamente humilhado.

Mas que arte então é esta na qual Alcibíades almeja a excelência? Infelizmente ele não consegue responder a nenhuma das duas questões aparentemente triviais postas por Sócrates: Qual o nome que se dá a quem é excelente na *tékhne* referente à guerra e a paz? Qual o nome desta *tékhne*? A resposta de Sócrates, podemos dizer, é um tanto repreensiva:

(...) quando te formulam uma pergunta sobre assunto que declaras conhecer a respeito do que te apresentaste para falar como entendido, não te sentirias envergonhado de não saberes responder, ao te formularem essa pergunta? Ou não te parece vergonhoso? (108e – 109a)

## [2] As possibilidades de origem do conhecimento de Alcibíades

Em 109c fica estabelecido que o excelente em assuntos de guerra e paz, e que Alcibíades almeja se tornar, é o mais justo (*dikaióteron*). Como este conhecimento não está presente na lista de seus saberes, é necessário descobrir como ele poderia tê-lo adquirido. Duas opções iniciais são dispostas por Sócrates: [1] aprendeu com um

---

75 108b

professor; [2] aprendeu por si próprio<sup>76</sup>. A primeira opção é prontamente desqualificada pelo próprio Alcibíades, por nunca ter havido tal professor. Quanto a ter aprendido por si próprio, aparece mais um aspecto sobre a noção de conhecimento que vigora por todo o diálogo: para saber algo é preciso antes saber que não sabe. Contudo, é o próprio Alcibíades que reconhece nunca ter tomado consciência de sua ignorância sobre este tema, descartando também esta hipótese.

Mesmo assim, Alcibíades não desiste e levanta uma terceira possibilidade de aquisição do conhecimento sobre a justiça: [3] teria aprendido com todo mundo. Apesar de ser ridicularizada<sup>77</sup>, esta hipótese nos revela um aspecto essencial da noção de conhecimento para Sócrates: Conhecer algo é estar sempre de acordo (*homologeîn*) a respeito deste algo<sup>78</sup>.

O termo *homologeîn* é fundamental para a noção de conhecimento e pode significar algo como “dizer a mesma coisa”. O conceito reforça a noção de conhecimento como domínio de uma *tékhne*, pois é esta que estabelece os conhecimentos de todos aqueles que conhecem determinado assunto. Nesse sentido, todos que compartilham da posse de uma *tékhne* estão de acordo, isto é, dizem as mesmas coisas a respeito deste assunto.

Como o vulgo está em desacordo sobre praticamente todos os temas, não é capacitado para ensinar praticamente nada. Seria possível recorrer a eles para aprender apenas coisas muito simples, como o que é um pau, uma pedra ou um cavalo, mas na medida em que este conhecimento se torna mais complexo, por exemplo, saber qual é um *bom* cavalo, o vulgo deixa de ter autoridade. Quando o assunto tratado é a justiça, o vulgo apresenta as maiores e piores divergências, pois são ainda mais ignorantes nesta matéria. Em suma, ao apelar ao mais ignorante dos professores, Alcibíades aceita seu desconhecimento sobre o tema.

---

76 Essas duas opções já haviam aparecido no início da discussão em 106d.

77 “**Alcibíades:** Como assim, o vulgo não é capaz de ensinar nada? **Sócrates:** Nem sequer a jogar gamão, que é muito menos difícil de aprender do que a justiça.” (110e)

78 **Sócrates:** E os que conhecem essa coisa devem estar sempre de acordo (*homologeîn*), sem nunca divergirem de opinião? **Alcibíades:** Sim. (111b)

Portanto, não há meios de Alcibíades ter aprendido a *tékhnē* que necessita para ser um bom conselheiro para os atenienses.

### [3] Dois projetos educativos

O terceiro ponto fundamental a ser destacado nesta primeira parte é o reconhecimento de dois projetos educativos. Após exaurirem-se todas as possibilidades de que Alcibíades tivesse adquirido o conhecimento necessário, Sócrates apresenta uma pergunta conclusiva:

**Sócrates:** Como poderemos convir, então, que sabes o que seja a natureza da justiça e da injustiça, se aberras tanto nas tuas respostas, por ser evidente que nem aprendeste com alguém, nem a encontraste por esforço próprio?

**Alcibíades:** Pelo que dizes, não é possível.

**Sócrates:** Não percebes, Alcibíades, como te exprimes com pouca precisão?

**Alcibíades:** A respeito de que?

**Sócrates:** De pensares que eu disse tal coisa.

**Alcibíades:** Como assim? Não foste tu quem disseste que eu nada sei a respeito do justo e do injusto?

**Sócrates:** Eu não.

*Alcibíades: Então fui eu?*

**Sócrates:** Sem dúvida. (112d - 112e)



Podemos perceber a diferença entre dois projetos “educativos” em disputa que já haviam sido apresentados no início do diálogo<sup>79</sup>. De um lado temos a educação tradicional oferecida pelos grandes homens a que Alcibíades provavelmente estava habituado a ouvir, haja vista sua familiaridade com a corte de Péricles, seu tutor<sup>80</sup>. Por seu caráter de longos discursos, poderíamos chama-la de uma educação que acontece “de fora para dentro”. Por este modelo, Alcibíades ouviria as respostas do mestre e absorveria as opiniões verdadeiras. Esta é a formação que conhece em Homero seu grande representante, formador tanto do vulgo quanto dos grandes homens:

**Sócrates:** Mas com relação a disputas sobre o justo e o injusto, embora talvez nunca tivesse presenciado nenhuma, estou certo de que já ouviste referências a muitos casos, principalmente Homero. Conheces a *Ilíada* e a *Odisseia*.

**Alcibíades:** Seguramente Sócrates. (112b)

Por outro lado, o método socrático, como já vimos, procede através de perguntas, tentando extrair respostas morais verdadeiras do interlocutor, poderíamos chamá-la de “de dentro para fora”. No entanto, por estar ainda habituado ao primeiro modelo descrito, Alcibíades se espanta ao perceber que proferira algo contra sua própria opinião. Deste modo, ao passar por um *élenkhos*, o aluno começa a se tornar melhor no momento mesmo em que começa a proferir, ele próprio, respostas verdadeiras. Portanto:

**Sócrates:** E não ficou dito, também, que Alcibíades, o belo, filho de Clínias, ignorando a natureza do justo e do injusto, mas presumindo conhecê-la, pretendia apresentar-se à assembleia para dar conselhos aos atenienses a respeito de questões de que ele nada entendia?

---

<sup>79</sup>**Sócrates:** Perguntas se eu posso dar-te num discurso longo a explicação pedida, *como estás habituado a ouvir*? Não é esse o meu feitio. Todavia, penso que me será possível demonstrar-te (*endeíksasthai*) a verdade do meu dito, bastando para isso que me faças um pequeno favor. (...) Achas difícil responder a perguntas? (106b)

<sup>80</sup> A proximidade entre Alcibíades e Péricles foi anunciada já no primeiro discurso de Sócrates. Posteriormente em 118c é o próprio Alcibíades que revela o hábito de Péricles de ser rodeado por sábios.

Se retomarmos as três hipóteses de conhecimento levantadas anteriormente: [1] o professor; [2] aprender por si mesmo, e; [3] aprender com o vulgo, podemos considerar o élenkhos como uma possibilidade para Alcibíades aprender através da segunda opção.

Portanto, destes dois “projetos educativos” em disputa apenas aquele que se exerce “de dentro para fora” é realmente eficaz, pois trabalha a condição primeira do conhecimento: o contato com a própria ignorância. Este primeiro contato é o momento da perplexidade, do espanto (*thaumazein*) diante de uma realidade que não se deixa explicar. Que escapa à primeira, à segunda e à dezenas de respostas se preciso, até que finalmente faz com que o cansado interlocutor de Sócrates dê o primeiro passo seguro na senda do conhecimento: saber que não sabe.

## **Conclusão**

A primeira parte do diálogo tem um objetivo bastante claro: mostrar que Alcibíades não está pronto para exercer o cargo que almeja pois [1] ser um bom conselheiro não depende de riqueza e beleza, mas sim de conhecimento e [2] Alcibíades não possui este conhecimento.

Por isso a primeira parte da discussão é uma visão geral do que é este conhecimento, sendo demonstrado que deve ser compreendido como o domínio de uma *tékhne*. Este domínio pode ser representado pelo *homologeîn*, isto é, dizer sempre o mesmo sobre o mesmo tema<sup>81</sup>. A *tékhne* que procuram é chamada justiça (*dikaióteron*), e apenas seu domínio e excelência podem assegurar um bom conselheiro em assuntos referentes à guerra e a paz.

Em seguida, vimos que não há meios de Alcibíades conhecer esta *tékhne*, pois todas as possibilidades de que a tivesse aprendido foram descartadas: não teria aprendido com um professor e nem por si próprio. Levantada uma terceira possibilidade, constatamos que conhecimentos simples podem ser ensinados pelo vulgo, mas um conhecimento qualificado como uma *tékhne* só poderia ser ensinado por alguém qualificado.

---

81 Isso se refere à pessoas diferentes dizendo a mesma coisa como também uma mesma pessoa a não contradizer a si mesma.

Nesse sentido, a busca da origem do conhecimento de Alcibíades traz em seu bojo uma nova concepção de ensino além de uma nova concepção de mestre. Se considerarmos que o vulgo nada pode ensinar e que o primeiro professor de um tema não pode ter contado com um professor antes dele, devemos concluir que a verdadeira origem do conhecimento encontra-se precisamente na descoberta por si próprio. Como o conhecimento deve manifestar-se “de dentro para fora”, o mestre deve trabalhar para ajudá-lo a se manifestar. Diferentemente dos “*longos discursos*”<sup>82</sup>, onde o mestre tenta introduzir o conhecimento no discípulo, o “método socrático” funciona através do diálogo, onde a preocupação dos participantes consiste primeiramente em purificar-se das falsas opiniões, para que “limpos” possam alcançar a verdade.

Assim, nesta primeira parte do diálogo fica claro que Alcibíades não possui as características consideradas fundamentais para o exercício de sua ambição, isto é, o cargo de conselheiro dos atenienses. No entanto, não podemos dizer ainda que ele assumiu consciência de sua ignorância, pois seu “total esvaziamento” de falsas opiniões só será alcançado na segunda parte.

## **SEGUNDA PARTE: Importância da educação**

Na primeira parte do diálogo foi estabelecido que Alcibíades não possui a capacidade para tornar-se governante dos atenienses, e a partir disto, esta segunda parte do diálogo (116e - 124b) pode ser compreendida como um esforço para nos apresentar a importância da educação e do auto cultivo.

Para apresentar este caminho, destaquei os seguintes pontos fundamentais desta parte a serem mais precisamente comentados:

[1] o reconhecimento ignorância; [1.1] justo e vantajoso: duas concepções de bem; [2] O desconhecimento de si como o maior dos erros; [3] ignorância generalizada e [4] a diferença entre natureza (*phýsis*), riqueza (*plouítoi*) e educação (*paideuthênai*)<sup>83</sup>.

---

82 106b

83 Esta não é uma divisão sistemática de Sócrates, mas pode representar os três tipos de características que ele descreve. Aparecem respectivamente em 120e, 123e e 124c.

Onde com um longo e rico discurso de elogio à Esparta e à Pérsia, Sócrates descreve os fabulosos inimigos dos atenienses.

### [1] Reconhecimento da ignorância

Em 113d Alcibíades ainda não está convencido de que não possui as condições necessárias para alcançar seus objetivos. Uma vez eliminadas as possibilidades de já possuir o conhecimento sobre o justo/injusto, ele defende que os critérios para a vida política seriam da ordem do vantajoso (*symphéronta*) e não de justiça. Sua tese é que se podem obter grandes vantagens praticando ações injustas. A discussão, então, destina-se a demonstrar justamente o oposto, isto é, a identidade entre o justo e o vantajoso. Este é o objetivo do segundo *élenkhos*.

Pela lógica do método socrático, inicialmente trata-se de retirar de Alcibíades suas falsas opiniões. Como? Demonstrando que ele não conhece o que presume conhecer. Podemos destacar a respeito disso três pontos interessantes. [1] Em primeiro lugar, a tese sobre o vantajoso é proposta por Alcibíades e Sócrates parece se surpreender com sua pretensão de conhecer este assunto. Mesmo que as questões políticas fossem referentes ao vantajoso, Alcibíades ainda estaria despreparado, pois pelos mesmos argumentos apresentados anteriormente também não teria aprendido sobre isso. Este trecho revela um aspecto básico da educação de Sócrates e de sua personalidade: não existe pretensão de conhecimento, mas uma constante e ininterrupta profissão de ignorância. Se o método utilizado para alcançar o reconhecimento da ignorância em matéria de justiça está correto, deve ser aplicado também sobre outros temas. Cada crença deve ser examinada individualmente até que o homem esteja completamente “limpo” de suas falsas opiniões.

Alcibíades, claro, não está familiarizado com a prática de examinar suas próprias opiniões. Estando realmente despreparado para seus próprios argumentos, o que nos leva ao segundo ponto: [2] Sócrates o convida a demonstrar sua opinião. Seja através do modo como está habituado, isto é, um longo discurso, ou como Sócrates acabara de fazer. É importante observar que Sócrates o convida a praticar justamente aquilo que tenciona fazer em breve na assembleia: convencer a cada homem isoladamente. Sua relutância é um indicativo de seu despreparo para a vida pública que almeja. Isso nos

leva ao terceiro ponto: [3] a capacidade de convencer alguém depende do conhecimento da *tékhnē*:

**Sócrates:** E a respeito de números, uma só pessoa não poderá, do mesmo modo, convencer um ouvinte apenas, ou muitos ouvintes?

**Alcibíades:** É isso mesmo.

**Sócrates:** Desde que essa pessoa, naturalmente, conheça o assunto, isto é, bastando que seja matemático?

**Alcibíades:** É evidente<sup>84</sup>. (114c)

Apesar de estar demonstrado que nem o justo e nem o vantajoso são do conhecimento de Alcibíades, sua ignorância só será definitivamente demonstrada após o avanço na argumentação, em que Sócrates demonstra o oposto de sua tese, isto é, a identidade entre a justiça e o vantajoso.

### [1.1] O justo e vantajoso – duas concepções de bem

A argumentação que vai de 115a até 116d é um complexo quebra-cabeça de palavras que relaciona os seguintes conceitos: *díkaiā* (justiça), *kalón* (belo), *agathón* (bom), *kakón* (mau), *aiskhrón* (feio) e *symphéronta* (vantajoso). A opinião de Alcibíades é que algumas ações justas são vantajosas e outras não, enquanto a de Sócrates é que cometer ações justas é sempre vantajoso. Ambos concordam que todas as ações justas são belas, no entanto, Alcibíades afirma que algumas belas ações são más e que algumas ações feias podem ser boas.

Alcibíades considera as ações que podem gerar benefícios como ações vantajosas, como, por exemplo, adquirir algumas riquezas ou vantagens militares. Do

---

84 Ao se dispor a demonstrar a Alcibíades que o justo e o vantajoso são idênticos, Sócrates se nos revela como conhecedor da justiça. Tratarei deste assunto posteriormente.

mesmo modo, ações cujas consequências sejam negativas devem ser caracterizadas como más, sejam elas belas ou não. Por isso algumas ações feias podem ser boas e nem todas as ações justas são vantajosas. Esta visão pode ser percebida já no início deste trecho, quando Alcibíades afirma que as questões na assembleia poucas vezes levam em consideração o que é o justo e o injusto, mas sim o que é mais vantajoso<sup>85</sup>. Em suma, uma ação deve ser considerada a partir de suas consequências.

Sócrates, por sua vez, compreende a ação justa como um benefício nela mesma. A ação justa, na medida em que é justa, já caracteriza um bem, e por isso seria inadmissível compreendê-la como algo não vantajoso.

A diferença entre estas duas posturas fica mais evidente a partir do exemplo apresentado, em que um soldado morre em decorrência de ferimentos após um belo ato de coragem<sup>86</sup>. A ação é bela por seu aspecto corajoso, isto é, por ter sido engendrada a partir da virtude considerada *mégista málista*<sup>87</sup>. Porém é considerada por Alcibíades como má por causar a morte que se lhe segue. Sócrates evita tratar a questão de maneira sintética e seu movimento consiste em separar as duas questões apresentadas neste exemplo. De um lado está a coragem, considerada por ambos como boa, e do outro lado a morte, que como consequência da ação é considerada má. Ao colocar a questão deste modo, Sócrates a transforma em uma questão moral, pois realizar ou não a atitude bela (socorrer o amigo na guerra) passa a ser uma questão de valores.

**Sócrates:** E o que me dizes da coragem? Por que preço consentirias em ficar dela privado?

**Alcibíades:** Preferiria não viver a ser covarde. (115d)

Ora, permitindo-nos escapar um pouco da análise do diálogo, não seria essa mesma questão colocada tanto a Sócrates quanto a Aquiles? Não estariam ambos dispostos a pagar o preço com sua própria morte para não se afastarem daquilo que sabiam ser um modo correto de se comportar? Assim, mesmo considerando a morte como um mal, não seria a coragem ou qualquer outro “bem em si” capaz de suplantar o

---

85 113d.

86 115b.

87 Referindo-se sobre a coragem, “**Sócrates:** E, sem dúvida, o maior bem possível (*mégista málista*)” 115d.

mal que se lhe segue? Cito aqui um longo trecho da *Apologia* onde fica bastante claro o tipo de ação que Sócrates está procurando:

Talvez alguém até viesse me dizer: “Então não se envergonha, ó Sócrates, de ter se dedicado a atividades que agora o põem diante do risco de morrer?” E eu, por minha vez, poderia dar uma resposta justa a essa recriminação: “Você não se expressa bem, meu caro, ao afirmar que um homem que tem algum valor, por pouco que seja, deva considerar os riscos de viver ou morrer, em vez de considerar somente, em cada um de seus passos, se o que faz é justo ou injusto, se age como um homem bom ou mau.” E, assim, de acordo com seu argumento, o que teríamos a dizer dos semideuses que morreram em Tróia, entre eles, particularmente, o filho de Tétis, que considerou o perigo desprezível, diante da desonra? Quando sua mãe, uma deusa, viu como ele ansiava se lançar contra Heitor, alertou-o, dizendo algo mais ou menos assim: “Meu filho, se vingar a morte de seu companheiro Pátroclo e matar Heitor, você irá morrer, pois é certo que depois da morte de Heitor há de se completar o seu destino.” Ele, porém, ao ouvi-la, desprezou o perigo e a morte, porque temia muito mais viver como um covarde, sem vingar seu amigo. “Pois que eu morra no instante seguinte à minha vingança, depois de punir o culpado. Não quero permanecer vivo e exposto ao desprezo, ao lado de minhas naus abauladas como um fardo inútil sobre a terra.” (*Apologia*, 28)<sup>88</sup>

Assim, o valor da ação justa não deve ser medido por suas consequências, deve ser julgada apenas tendo em vista se o que se faz é ou não algo belo. Ao separar o ato de

---

88PLATÃO. *Diálogos: Cármides – Apologia de Sócrates – Critão – Laquete – Líside – Eutífrone – Protágoras – Górgias*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Melhoramentos, 1970.

coragem da consequência da morte que lhe segue, o diálogo alcançaria a purificação dos conceitos que vem trabalhando:

**Sócrates:** Logo, nada belo (*kalôn*), enquanto belo (*kalón*), é mau (*kakón*), nem nada feio (*aiskhrôn*), enquanto feio (*aiskhrón*), é bom (*agathón*).

**Alcibíades:** É o que parece. (116a-b)

Portanto, tendo estabelecido que uma ação deve ser julgada a partir de seu próprio fazer e não por sua consequência, o diálogo pode trazer à tona um novo elemento: *eû práttein*<sup>89</sup>. Entendido como “comportar-se bem”, “fazer bem feito”, “fazer com qualidade”, *eû práttei* invoca ideias de satisfação com o próprio fazer. Está ligado a um fazer “superior” em que se alcança a excelência, em suma, o bem. E se a ação deve ser medida por ela mesma, este “bem fazer” é condição necessária e indispensável à felicidade (*eudaimonia*<sup>90</sup>), que nasce de uma bela ação, executada com beleza e com virtude.

Resumindo todo o percurso, Sócrates refaz o caminho a partir conclusão: o que é belo é bom, o que é bom é vantajoso e finalmente a justiça (*diké*), que é bela e boa, é também vantajosa<sup>91</sup>.

**Sócrates:** Logo, se alguém se levantasse para aconselhar os atenienses ou os preparétios, por pretender conhecer o que é justo e o que é injusto, e dissesse que por vezes as coisas justas são feias, não te ririam dessa pessoa, já que tu mesmo afirmas que o justo e o útil são idênticos?

---

89 **Sócrates:** Considera de igual modo também o seguinte: quem executa uma bela ação não se comporta bem (*eû práttei*)? 116b

90 116 b

91 Estranhamente esta conclusão final não aparece na tradução de Carlos Alberto Nunes, mas está presente no texto original da seguinte forma: *Tà díkaia ára, ô Alkibíade, sýmphérontá estin*; 116d



**Alcibíades:** Pelos deuses, Sócrates, já não sei o que falo, encontro-me numa situação esquisita, quando me interrogas, ora sou de uma opinião, ora de outra. (116 d-e)

Enfim, após pronunciar uma conclusão oposta ao que acabara de afirmar, o desespero de Alcibíades não parece injustificado. Uma vez que dizer sempre a mesma coisa sobre um tema<sup>92</sup> é a prova de que se conhece algo, Alcibíades confirma sua ignorância no vacilo de suas respostas.

## [2] O maior dos erros

Após alcançar o conhecimento de sua própria ignorância, Alcibíades está pronto para tomar contato com o que Sócrates chamou de “*a causa de todos os males*”<sup>93</sup> (*kakón aitía*<sup>94</sup>). Para lhe apresentar este tema, Sócrates expõe uma relação entre o conhecimento e o fazer: [a] Quem possui conhecimento sobre um determinado assunto (dizendo sempre o mesmo - *homologeîn*) executa sua arte com precisão. [b] Quem não possui este conhecimento, mas conhece a si mesmo o suficiente para aceitar sua própria ignorância delega a atividade a outrem, mas [c] quem por desconhecimento próprio presume saber o que ignora comete erros. Esta e, portanto, a causa de todos os males.

Podemos desenhar com ainda mais detalhes o retrato funesto que Platão apresenta de Alcibíades. Além de desconhecer sua própria ignorância e estar há poucos passos de cometer o maior dos erros, ele o faz sobre o assunto mais importante de todos, que trata sobre o que é justo, belo, bom e útil. As palavras de Sócrates são pesadas, concludentes e decepcionadas. Ei-las:

**Sócrates:** Ah, meu caro Alcibíades, de que doença estás sofrendo! Vacilo em qualificá-la; todavia, já que estamos

---

92 *homologeîn*

93 118a

94 Podemos ser mais enfáticos com a expressão *kakón aitía*, seria como “a causa do feio”. Esta modalidade de ignorância é, portanto, a causa de todas as coisas mal feitas, de todo insucesso, de todo fracasso, de toda infelicidade em suma, de todos os males.

sós é preciso que o diga. Coabitas, meu caro, com a pior espécie de ignorância, o que tua conversação te demonstrou, ou melhor, tu a ti mesmo. Por isso atiras-te à política antes de te haveres instruído (*paideuthênai*). Aliás, não és o único a sofrer de semelhante mal, mas quase todos os que se ocupam com os negócios da República, com exceção de uns poucos e, naturalmente, do teu tutor, Péricles. (118 b-c)

Consciente de que estava pronto a cometer o maior dos erros no assunto mais importante de todos, Alcibíades passa a revelar outro tipo de atitude perante a política e seus supostos adversários. Deste ponto em diante, suas justificativas para prosseguir em sem intento não passam mais exatamente pela sua auto supervalorização, mas pela depreciação dos homens públicos em geral. Como se formou naquela mesma tradição que já descrevemos como “de fora para dentro”, Alcibíades não goza de exclusividade em termos de ignorância e compartilha com “*quase todos os que se ocupam com os negócios da cidade (118c)*” o delito de lançar-se à política sem instruir-se (*paideuthênai*).

### [3] Ignorância generalizada

Assim, podemos tentar compreender este diálogo como uma crítica generalizada à vida política da época, pois Sócrates se esforça para que mesmo Péricles, considerado um grande político desde o início do diálogo e incluído entre as poucas exceções, não escape à crítica. Primeiramente, Alcibíades nos revela que ele também teria sido formado no trato com os outros:

**Alcibíades:** Dizem, Sócrates, que ele não aprendeu o que sabe por esforço próprio, porém no trato e conversação com muitos sábios, entre os quais Pitóclides e Anaxágoras; e agora mesmo, na idade a que chegou, mantém relações com Damão, para o mesmo fim. (118c)

Sem ter descoberto o que sabe por esforço próprio, o convívio de Péricles com tantos homens cultos deveria ser a confirmação da nova definição de sábio que este trecho do diálogo apresenta:

**Sócrates:** A melhor prova, portanto, que pode alguém dar de que possui determinado conhecimento é ser capaz de transmitir a outrem esse mesmo conhecimento. (118c).

No entanto, as palavras indagativas de Sócrates nos revelam que Péricles nunca foi capaz de tornar alguém sábio:

**Sócrates:** Pois bem, poderás apontar-me quem Péricles já deixou sábio, a começar pelos seus próprios filhos? (118d)

E também:

**Sócrates:** Então cita-me alguém entre os demais atenienses e estrangeiros, ou seja escravo ou homem livre, que se tenha tornado mais sábio com a convivência de Péricles (...)

**Alcibíades:** Por Zeus, não poderei fazê-lo. (119a)

Se considerarmos este trecho como uma demonstração definitiva da ignorância generalizada entre os políticos de Atenas (tão generalizada e tão visível que mesmo Alcibíades foi capaz de reconhecê-la), as palavras de Sócrates devem ser entendidas como um apelo: “*pretendes continuar como estás ou aplicar-te a alguma coisa?*”<sup>95</sup>, Mas a resposta de Alcibíades não é muito animadora. Ele afirma que realmente os políticos de Atenas são em sua grande maioria incompetentes, e que por isso, não seria necessário tanto esforço para superá-los. Para que se cansar em aprender, se por sua própria natureza (*phýsei*)<sup>96</sup> ele os excederia? Aceitando que são todos muito fracos, acredita que umas poucas vantagens são suficientes para superá-los. Este esforço de Alcibíades para manter-se em sua própria ignorância é muito significativo e representa um retrato de suas concepções éticas e políticas. Como se Atenas fosse um palco de disputa entre os

---

95 119a

96 119c

próprios atenienses, Alcibíades deseja demonstrar sua superioridade para governar os outros.

Novamente quase podemos ouvir a voz decepcionada de Sócrates apresentando neste pequeno trecho uma crítica aos homens públicos da época, claro, mas também a uma concepção de vida pública. Alcibíades crê ingenuamente que seus inimigos são os seus compatriotas, e ouve quase surpreso da boca de Sócrates que seus reais inimigos são os espartanos e persas. Para Sócrates, é com os seus reais adversários estrangeiros que se deve medir aquele que pretende ser excelente na mais alta e importante arte de governar a cidade.

#### **[4] Natureza, riqueza e educação**

Alcibíades tenta mais uma vez encontrar uma maneira de manter-se como está, afirmando que também os espartanos e o grande Rei dos persas em nada diferem de sua ignorância. Sócrates apresenta o erro deste pensamento de Alcibíades por dois pontos: [1] Primeiramente ele não favorece aquele que tenciona se tornar magnânimo. Por si só é um pensamento que não favorece o crescimento, pois em vez de desejar alcançar mais vantagens sobre seus inimigos, Alcibíades contenta-se com aquelas que já se possui. É um tipo de pensamento que contrasta enormemente com a ambição inicial de Alcibíades (encher o mundo com o eco de seu nome). [2] Em segundo lugar, está errado, posto que os reis espartanos e persas possuem as melhores naturezas, as maiores riquezas e as mais cultivadas formações pessoais.

É o que Sócrates tenta demonstrar no mais extenso discurso do diálogo, em que se estabelecem três comparações. [1] Em primeiro lugar uma comparação sobre a natureza. Lacedemônios e persas descendem diretamente de Perseu, filho de Zeus. Linhagens ininterruptas de reis que governaram entre os gregos e também na Ásia. Os gregos também possuem uma linhagem nobre, descendente de Zeus, mas diferentemente de seus adversários, Alcibíades não passa de um particular. [2] A segunda comparação é quanto às riquezas. Além da extensão das terras, das vestes luxuosas, dos unguentos perfumados, do número de servos, de cavalos, da quantidade de ouro e de prata, o aniversário do rei da pérsia é comemorado com sacrifícios por toda

a Ásia, ao passo que nem os vizinhos percebem o nascimento de Alcibíades. [3] Quanto à educação. Os príncipes persas são educados por quatro preceptores mais respeitados de toda a Ásia: o mais sábio, o mais justo, o mais moderado e o mais valente. Alcibíades teria sido ensinado por um escravo que de tão velho se tornara imprestável.

O discurso não se limita apenas a fazer comparações, mas faz um grande elogio, com o intuito não apenas de nos informar, mas de deixar claro que a diferença é absolutamente gritante. Estabelecendo a superioridade dos inimigos de Alcibíades nestes três campos (natureza, riqueza e educação) Sócrates apresenta um cenário absolutamente desvantajoso aos atenienses, em que até mesmo a riqueza particular da rainha persa já seria suficiente para sobrepujá-los.

**Sócrates:** (...) Por isso ponho-me a pensar que se alguém fosse dizer à mãe do rei, Amétride, mulher de Xerxes: O filho de Dinômaque tenciona declarar guerra a teu filho, sendo que o guarda-roupa dela poderá valer cinquenta minas, se tanto, enquanto o filho tem uma propriedade em Erquina de menos de trezentos plectros, ela, sem dúvida se perguntaria admirada: Em que confia esse Alcibíades, para atrever-se a atacar Artaxerxes? (...) (123c-d)

No entanto, toda força e opulência apresentadas não foram suficientes para ridicularizar mais Alcibíades do que sua pretensão de já saber o suficiente para levar sua ambição adiante. De uma natureza inferior, com uma riqueza menor e julgando-se já pronto, Alcibíades contaria apenas com sua “*beleza, estatura, nascimento, riqueza e dotes do espírito*”<sup>97</sup> para declarar guerra ao chamado Grande Rei. Por isso as palavras de Sócrates parecem tentar por fim às pretensões desmedidas de Alcibíades:

Não achas humilhante ajuizarem a nosso respeito as mulheres de nossos adversários com mais acerto do que nós mesmos? Não, meu ditoso Alcibíades, deixa-te convencer por mim e pela inscrição em Delfos: “*Conhece-te a ti mesmo*”, porque os teus adversários são como eu te disse, não como os imaginas, e só pela indústria e pelo

---

97 123 e

saber (*epimeleíai te àn kai tékhnei*) nos será possível sobrepujá-los. (124a-b)

Se os inimigos de Atenas só podem ser sobrepujados através de uma *tékhne*, Alcibíades necessita dominá-la o quanto antes, e esta é a importância da educação para seu projeto.

Até aqui foi necessário definir o conhecimento como uma *tékhne* e averiguar profundamente se Alcibíades a possui. Em seguida, demonstrar as consequências de propor-se a realizar o que não se sabe e chamar atenção para o assunto em questão como o mais importante e de maiores consequências. Foi preciso também rever sua posição sobre política e fazê-lo compreender exatamente quem são os inimigos a serem enfrentados. Por fim, diante da magnanimidade de seus inimigos, fazê-lo reconhecer finalmente a educação como a única arma de que pode dispor.

## **Conclusão**

Este trecho do diálogo nos apresenta a ignorância sobre si mesmo como a causa de todos os males. Em seguida pinta um quadro de ignorância generalizado entre os governantes de Atenas, uma combinação destrutiva para uma cidade. Além disso, apresenta seus reais inimigos como fabulosos em todos os aspectos. Suas naturezas ligam-se a linhagens ininterruptas de reis descendentes diretamente de Zeus. Suas riquezas são incomparavelmente maiores e a educação que receberam também foi considerada muito superior.

Nesse sentido, podemos compreender que o diálogo expõe um cenário desvantajoso para os atenienses e para Alcibíades, pois não há nada que se possa fazer quanto à própria natureza, uma vez que ela é um fator imodificável e também não há muito que fazer para superar a riqueza de seus adversários, visto a opulência com que foi descrita.

Esses fatores, no entanto, não são os determinantes finais em uma disputa entre os homens<sup>98</sup>. Como vimos no primeiro capítulo, a alma tornou-se a responsável pelas

---

<sup>98</sup> No caso, entre os Estados.

ações humanas e apenas uma boa alma é capaz de tomar as decisões adequadas. Portanto, Sócrates conclui que o único meio de sobrepujar os inimigos de Atenas é através da educação (*paideuthênai*), isto é, adquirir a *tékhne* de governar, que como vimos, é precisamente o que Alcibíades não possui.

Esta *tékhne* a ser alcançada é a que pode tornar sua alma melhor, isto é, capaz de tomar decisões melhores, e para adquiri-la, Alcibíades primeiramente necessita tomar posse de sua ignorância e abandonar suas crenças anteriores. A primeira delas é acreditar que suas vantagens sociais e materiais podem lhe garantir a força necessária para alcançar a glória ambicionada.

Assim, considero que este trecho do diálogo prepara-nos perfeitamente para a terceira parte em que Sócrates aponta a única maneira para escapar a esta lastimável situação. Apresenta-nos a única maneira de tornar a alma boa para governar o corpo e agir de modo moralmente belo: o cuidado de si.

## CAPÍTULO TRÊS: O cuidado de si

Na terceira parte, o diálogo avança para uma discussão positiva em que Sócrates apresenta a única via capaz de tornar o homem melhor e proporcionar a Alcibíades o meio para alcançar sua ambição – a *tékhne* que cuida do homem. Neste momento, surge a definição do homem como sendo sua alma e uma preocupação em como começar a cuidar dela. Com todo o caminho já trilhado até aqui, podemos compreender a noção de alma a partir de uma definição prática e adentrar em seu significado para a vida ética e política.

Até este momento, o objetivo do diálogo foi demonstrar que Alcibíades não estava apto a exercer o cargo que almejava. Isto foi alcançado através de dois modos, que sintetizam as duas primeiras partes do diálogo: [a] a comprovação de sua ignorância e [b] o esplendor dos seus reais inimigos. A partir deste ponto, o texto vai passo a passo apresentando o conhecimento necessário ao governante, além de apresentar sua primeira aplicação prática, que deve ser executada em si mesmo: o cuidado de si.

Destaco deste trecho os seguintes pontos fundamentais: [1] a *tékhne* de governar, [2] a amizade nas cidades, [3] o cuidado de si e a separação entre o corpo e a alma, [4] o amor de Sócrates à alma de Alcibíades, [5] o conhecimento de si através da metáfora dos olhos, [6] a relação entre o cuidado de si e a felicidade nas cidades.

### [1] a *tékhne* de governar

As últimas palavras do longo discurso de Sócrates sobre os inimigos de Atenas são bem contundentes: eles são mais nobres e mais ricos, portanto, somente poderão ser sobrepujados pelo exercício (*epimeleíai*) e pela arte (*tékhnei*) de governar. É preciso se esforçar para se tornar melhor e aqui reside a importância da educação (*paideuthênai*) para a ambição de Alcibíades. Este ponto do diálogo inicia o terceiro *élenkhos*<sup>99</sup>, em que se tenta descobrir *em que* é preciso se esforçar, isto é, que *tékhne* é essa a ser aprendida. Esta *tékhne* visa tornar Alcibíades excelente (*aretén*) em alguma habilidade. Mas em qual?

---

99 Este *élenkhos* vai de 124e até 127d. Ver nota número 67.



É preciso aperfeiçoar-se na virtude dos “homens bons” (*ándres hoi agathoi*) diz Alcibíades<sup>100</sup>. Isto é, na virtude daqueles homens que “fazem suas coisas” (*práttein ta prágmata*). Mas bons *em quê?* Que coisas são essas que estes homens bons fazem? Em 125a Alcibíades reconhece que os *ándres hoi agathoi* são *phronímous*, isto é, possuem uma sabedoria prática que lhes permite fazer alguma coisa. O exemplo utilizado na sequência é de um sapateiro, que seria *phrónimos* com relação à feitura dos sapatos e *áphron* quanto ao preparo de roupas. Assim, podemos estabelecer logo de início uma relação entre *phrónimos* e o par de termos *agathós* e *kakós*. *Agathós* é um qualificativo com respeito às coisas executadas com habilidade, enquanto *kakós* refere-se às coisas feitas quando não existe essa habilidade. É neste sentido que Sócrates questiona Alcibíades quando lhe pergunta qual é o qualificativo que deve ser atribuído aos homens bons (*hoi ándres hoi agathoi*). São bons (*agathoû*) na habilidade (*phronímous*) de fazer (*poioûnton*<sup>101</sup>) o quê?

Alcibíades, contudo, não está interessado em qualquer *phrónimos*, mas especificamente naqueles “capazes de governar a cidade” – *toûs dynaménous égoge árkhein em têi pólei*<sup>102</sup>.

A chave para a compreensão deste trecho está na palavra *árkhein*. Ao referir-se a outras artes<sup>103</sup>, Sócrates refere-se aos governantes de cada arte também como *árkhein*. Este termo pode se referir a qualquer artesão que domina sua própria arte e que se serve (*khroménon*<sup>104</sup>) de outros homens que também a dominam. É o carpinteiro que faz a melhor das mesas e que comanda o trabalho de outros carpinteiros. Em suma, servir-se (*khroménon*) de outros homens é uma característica de um governante (*árkhein*), algo reservado àqueles que dominam uma arte (*tekhné*) e sabem (*phronímous*) o que fazer (*poioûnton*).

Se aplicarmos este pensamento em relação ao governo das cidades, podemos compreender um pouco melhor a ambição inicial de Alcibíades. Ele deseja não apenas governar a cidade, mas os homens da cidade. Deseja dar a eles a diretriz de suas ações,

---

100 124e

101 125c

102 125b

103 125c

104 125c

dizer a eles o que fazer, isto é, ser para eles o princípio de seu agir, seu governante. Portanto, para compreender melhor o termo *árkhein* é importante destacar seu duplo aspecto, tanto de comando e de controle como de princípio e de início das coisas. Nesse sentido, podemos dizer que Alcibíades busca governar, tornar-se um *príncipe* (*árkhein*) da cidade.

Portanto, quando Alcibíades diz que quer ser o *árkhein* da cidade, isto é, governar os homens dizendo-lhes o que fazer, Sócrates retoma a pergunta sobre qual *tékhne* ele e os homens governados por ele irão praticar. Por exemplo, o carpinteiro governa outros carpinteiros no corte e preparo da madeira, o patrão dos remadores no tempo e na maneira correta de remar. Mas o governante da cidade governa os homens na feitura *dequê*? Deve governar os homens que estão *fazendo o quê*? Essa é a questão que Alcibíades não consegue responder:

**Sócrates:** Quais são as características desse ofício (*tékhne*)? Por exemplo, se eu tornasse a perguntar-se, como o fiz há pouco, qual a arte (*tékhne*) que deixa os homens capazes de governar (*árkhein*) marinheiros em viagem?

**Alcibíades:** A arte do piloto. (*kubernetiké*)

**Sócrates:** Os que participam do canto, a que há momentos nos referimos, que arte<sup>105</sup> permite governá-los? (*tís epistéme poiéi árchein;*).

**Alcibíades:** a que há pouco mencionaste, a disciplina coral.

**Sócrates:** e os que participam da política, como denominaremos a arte de governá-los? (125e)

Assim, apesar de nos parecer estranho, o que podemos compreender desta visão sobre a vida política é que ela parece ser um produto de uma *tékhne*, em um certo

---

105 Se quisermos manter a palavra “arte” como tradução exclusiva para o termo *tékhne* e afins; talvez fosse melhor utilizarmos para este trecho a seguinte frase: “*que conhecimento permite governá-los?*”.

sentido semelhante à cadeira enquanto produto final da *tékhne* do carpinteiro. Digo “em certo sentido“, pois a *tékhne* a que Alcibíades precisa aperfeiçoar-se não parece ser reconhecida por ele mesmo como uma *tékhne*. Ele deseja governar, mas não consegue demonstrar na *feitura de quê*. Como exposto acima, todo aquele que domina uma *tékhne* pode servir-se de outros homens e bem dizer-lhes o que devem fazer quando se trata especificamente do assunto que dominam, e isso é governá-los. Em outras palavras, ser deles o princípio do agir (*árkhein*). Mas o governo não é um fim em si mesmo, enquanto princípio do movimento, move os cidadãos com vistas a um fim. Este é o fazer da *tékhne* que Sócrates busca, o bem final produto da *tékhne* de governar. É o que se espera para alcançar um belo resultado, seja a feitura de uma cadeira, uma viagem por mar ou uma cidade.

Enfim, Alcibíades parece desejar a vida política pelos seus atrativos mais visíveis, sem compreender de fato o real fazer de um governante. Como se desejasse tornar-se um soldado pelos prêmios e honrarias sem saber, contudo, que deve aprender a manusear a lança. O que Sócrates, por outro lado, parece tentar alcançar com suas perguntas é uma resposta clara para o que é o fazer do governante na construção da cidade. Este, claro, deve dizer aos outros o que devem fazer, *mas a respeito de quê?*

## [2] A amizade nas cidades

Como não conseguiram ainda uma boa resposta para o que é o fazer do governante, Sócrates faz a Alcibíades a seguinte pergunta: o que deve estar presente em uma cidade para sua boa preservação?<sup>106</sup>. O exemplo utilizado por Sócrates para ilustrar o argumento é sobre o corpo. Para que fique saudável é necessária a presença da saúde e a ausência da doença. Podemos pensar então que, assim como a arte médica visa nutrir o corpo com a saúde e retirar dele a doença, a arte que estão procurando visa fornecer à cidade o seu bom funcionamento. Os procedimentos desta arte devem garantir à cidade o máximo daquilo que a torna boa e o mínimo daquilo que atrapalha em sua preservação. Podemos formular a pergunta de Sócrates da seguinte maneira: O que a ação do governante pode oferecer à cidade para que ela fique melhor?

Para Alcibíades, é a presença da amizade (*philía*) entre seus cidadãos que melhora a cidade. Mas o que seria esta *philía*? São apresentadas três tentativas de definição: [1] a amizade seria concórdia (*homónoian*). Alcibíades acredita que a cidade fique mais bem organizada se seus cidadãos tiverem pensamentos semelhantes a respeito dos temas. Não deveria haver pensamentos divergentes (*dikhónoian*) na cidade, pois eles acabam se transformando em ódio e desavenças. O fazer do governante, então, seria garantir a *homónoian* entre os cidadãos.

Esta hipótese traz um problema: a respeito de que estes cidadãos estarão de acordo? Como já vimos antes (no tópico sobre o conhecimento como domínio de uma *tékhne*), para o estabelecimento de pensamentos e dizeres semelhantes tanto entre as cidades ou entre os cidadãos é preciso a mediação de uma *tékhne*, ou seja, deste conjunto organizado de conhecimento que se refere a um assunto específico<sup>107</sup>. Não é possível haver *homónoian* entre pessoas que não conhecem os mesmos assuntos, isto é, não é possível que alguém que não conhece uma *tékhne* tenha os mesmos pensamentos (*homónoian*) de alguém que a domine, pois cada *tékhne* deixa o homem capaz de pensar sobre um determinado assunto, assim, por exemplo, a aritmética com relação aos números. A concepção de *tékhne* que Sócrates apresenta e que Alcibíades parece ter dificuldade de compreender afirma que não são os cidadãos que concordam entre si, mas entram em acordo apenas na medida em que se deixam guiar por este conjunto de conhecimentos. Portanto, esta hipótese nos deixa ainda com a pergunta a respeito de que assunto haveria *homónoian* (e conseqüente *philía*) entre os cidadãos.

A segunda hipótese sobre o conceito de *philía* estabelece uma relação entre a *pólis* e a família: [2] a amizade de uma boa cidade é a do mesmo tipo que vigora entre os membros de uma família<sup>108</sup>. No entanto, se *philía* depende de *homónoian* e esta depende da relação com uma *tékhne*, não podemos encontrar tal *philía* nas cidades, pois por sua natural diversidade, ela abriga vários tipos de *tékhnei*. Se cada cidadão executar aquilo que lhe é próprio, diferencia-se do outro a começar em sua própria família, que baseia sua estrutura justamente na distinção entre a *tékhne* do homem e da mulher.

---

107 Aqui faço uma relação direta entre os termos *homologeîn* e *homónoian*. Como se pudessem ser literalmente traduzidos respectivamente como “dizer o mesmo” e “pensar o mesmo”. Carlos Alberto Nunes traduz os dois termos por concórdia.

108 126e

Desta maneira, vigorando entre os cidadãos a mesma relação que permeia as relações familiares, não haverá *philía* entre os cidadãos e tão pouco as cidades serão bem administradas.

Esta conclusão perturbadora leva Alcibíades a reformular sua definição de *philía*, desvinculando-a finalmente da *homónoian*: [3] “a amizade está presente sempre que cada um faz o que lhe compete<sup>109</sup>“. Assim, ao desligar o conceito de *philía* ao de *homónoian* e afirmar que ela está presente quando cada um faz o que lhe compete, Alcibíades inverte aquilo que havia dito inicialmente. Mas então que *philía* é esta que se baseia justamente na diferenciação de pensamentos e de fazeres entre os cidadãos? Nas palavras de Sócrates:

**Sócrates:** E quando cada um faz o que lhe compete, procede com justiça (*díkaia*) ou injustamente?

**Alcibíades:** Com justiça, como não?

**Sócrates:** Sendo assim, quando os cidadãos se comportam com justiça (*díkaia*) na cidade, não há amizade (*philía*) entre eles? (127 c)

Quando cada cidadão faz o que lhe compete, age com justiça, e quando age com justiça há amizade entre eles<sup>110</sup>. Portanto, finalmente a *philía* é reconhecida como importante para a preservação da cidade, mas não sob a forma de *homónoian*, mas de *díkaia*. Mas que tipo então de amizade é esta que pode ser definida como justiça e que consiste em cada um fazer o que lhe compete? Sendo reconhecida como importante para a boa preservação da cidade, relaciona-se à atuação harmoniosa entre partes diferentes, com pensamentos diferentes, com fazeres diferentes. Sua presença deve depender da atuação do governante (*árkhein*) e da boa execução de sua *tékhne* específica.

Esta *tékhne* é a *díkaia* e é ela que estabelece a *philía* entre cada uma das diferentes partes ao funcionarem de modo harmonioso. Não depende, portanto, de *homónoian*, mas pelo contrário, depende da diferenciação entre as partes e sua atuação

---

109 127 c

110 **Sócrates:** Sendo assim, quando os cidadãos se comportam com justiça na cidade, não há amizade entre eles? (127 c)

conforme sua competência. Deve ser distribuída na cidade pela ação do governante (*árkhein*), que torna a cidade mais justa ao dizer o cada um deve fazer. Contudo, antes é preciso realizar esta obra em si mesmo e torna-se melhor.

### [3] O cuidado de si e a separação entre o corpo e a alma

O cuidado de si (*eautoû epimeleîsthai*)<sup>111</sup> aparece no texto após Alcibíades desesperar-se diante de sua ignorância frente às questões referentes à *philia* na cidade. Sócrates o anima, mostrando que ele ainda é jovem e que deve ter esperança de aprender o que é necessário para a vida política. É preciso então conhecer a *tékhnē* que torna o próprio homem melhor (*tékhnē beltío poiêi ánthropon*).

A primeira preocupação do texto é identificar essa *tékhnē*, precavendo-se para não encontrar acidentalmente uma *tékhnē* que cuide das coisas que nos pertencem ao invés da que cuida de nós mesmos. Ora, para sabermos como cuidar de nós é preciso antes saber o que somos, apresentando-nos a pergunta fundamental: o que é este “si” que precisa ser cuidado? O diálogo começa então um processo discriminatório, tentando diferenciar o homem daquilo que ele não é, mas que aparentemente seria. Destaco dois momentos:

[1] A primeira diferenciação é entre o homem e os objetos externos que caracterizam a sua riqueza. Há uma divisão entre cada parte do corpo do homem e de um item externo que a ele corresponde. Assim, existem diversas artes para cuidar de cada um dos itens que pertencem ao homem, mas uma única arte é capaz de cuidar deste homem (a ginástica). No entanto, mesmo após esta discriminação entre corpo e bens externos, a pergunta sobre como podemos cuidar de nós mesmos ainda continua. Por quê? Não estaríamos cuidando de nós quando cuidamos de nosso corpo?

Creio que este trecho nos avisa que aqueles de poucos cabedais compreenderiam a sentença do templo de Pito<sup>112</sup> nesse sentido em que o “si” aponta para o corpo do homem. Assim, diferenciando-se destes ingênuos, o que deve conhecer aquele que

---

111 128a

112 129a

enxerga com olhos profundos o “conhece-te a ti mesmo”? É o próprio Sócrates que nos revela:

**Sócrates:** Então dize-me: de que modo será possível descobrir a essência íntima do ser (*autò tò autó*)? Com esse conhecimento saberíamos o que somos, o que sem ele não nos será possível. (129b)

Que é então a “essência íntima do ser”? Para responder a esta pergunta, o diálogo precisa alcançar a [2] segunda diferenciação: o homem não é seu corpo. Isso significa que o homem é qualquer coisa diferente do elemento material que forma o seu corpo.

As duas premissas que levam a esta separação são as seguintes: [a] a pessoa que usa a coisa é diferente da coisa usada; [b] o homem usa o seu corpo. O diálogo dá o último e definitivo passo na analogia entre o fazer político e o fazer dos artesãos, transformando a própria palavra na ferramenta de uma *tékhnē*. Mais do que isso, todo o corpo do homem foi transformado em uma ferramenta. Pois do mesmo modo que o sapateiro usa suas ferramentas no trabalho com o couro, também utiliza seu próprio corpo. Ali, naquele momento, Sócrates e Alcibíades utilizam-se (*khrêsthai*<sup>113</sup>) das palavras e de seus corpos para conversar<sup>114</sup>. Assim alcançamos o clímax da separação entre o homem e seu corpo:

**Sócrates:** E já não assentamos que há diferença entre a pessoa que usa uma coisa e a coisa por ela usada?

**Alcibíades:** Assentamos.

---

113 Este termo aparece no diálogo a partir de 125 c quando Alcibíades está tentando definir que tipo de homem ele deseja tornar-se. “[Aqueles] que se servem (*khrómēnon*) de outros homens.” É um termo que significa usar, servir-se de algo. Representa uma relação de instrumentalização de um ente por outro. É o termo utilizado para demonstrar a superioridade hierárquica da alma (que usa) sobre o corpo (que é usado).

114 **Sócrates:** Logo, consideras a mesma coisa conversar e fazer uso da palavra? **Alcibíades:** Perfeitamente. (129 c)

**Sócrates:** Logo, o sapateiro e o citaredo diferem das mãos e dos olhos de que se servem.

**Alcibíades:** Parece que sim.

**Sócrates:** E não usa (*khṛētai*) o homem todo o seu corpo (*sómati*)?

**Alcibíades:** Perfeitamente.

**Sócrates:** Por conseguinte, uma coisa é o homem e outra é o seu próprio corpo.

**Alcibíades:** Parece que sim.

**Sócrates:** Que é, então, o homem?

**Alcibíades:** Não sei o que diga.

**Sócrates:** Pelo menos sabes que é o que se serve do corpo.  
(129d – e)

A premissa [a] é facilmente aceita, mas nada garante a premissa [b], isto é, a existência de outro elemento que usa a mão e que seja diferente da própria mão. Ela poderia usar a si mesma, mover a si mesma, do mesmo modo todo o restante do corpo. Em 130b, por exemplo, quando se levanta explicitamente a possibilidade do corpo dar ordens a si mesmo, ela é negada sem nenhuma explicação. Seria, portanto, uma “opção teórica” a concepção de que o corpo deve ser governado por outra coisa que não ele próprio?

Mesmo assumindo um elemento unificador entre pés, mãos e outras partes do corpo que se sirva destas partes em analogia ao artesão servindo-se de seus instrumentos, nada exige que esse elemento seja totalmente não corporal. Portanto, acredito que este salto teórico que separa definitivamente o homem de seu corpo é uma marca fundamental do pensamento de Platão. Este elemento imaterial que se serve do corpo, Platão chamou de *psykhé*<sup>115</sup>:



**Sócrates:** E o que mais pode servir-se (*khṛētai*) do corpo, se não for a alma (*psykhē*)?

**Alcibíades:** Nada.

**Sócrates:** E a alma comanda (*árkhousa*)?

**Alcibíades:** Sim.

Ao estabelecer que o homem é alguma coisa que não se define em seu corpo, o diálogo dá mais um passo na análise do imperativo de Delfos (o primeiro foi perceber que um homem não deve ser confundido com os seus bens), o que aponta para a existência de uma realidade “mais profunda”, não corporal e não facilmente percebida pelos de poucos cabedais. Nesse sentido, podemos considerar este diálogo como metafísico, por postular a existência de entidades não corpóreas.

É importante dar atenção à radicalidade da separação entre o homem e seu corpo. Após compreender que o homem serve-se (*khṛómenon*) do seu corpo em 129e, e de afirmar explicitamente que o que se serve (*khṛētai*) do corpo e o comanda (*árkhousa*) é a alma, o diálogo insiste na investigação sobre aquilo que comanda o corpo. Três opções foram levantadas: [1] O que comanda o corpo do homem é seu próprio corpo; [2] O que comanda o corpo do homem é a união entre a alma e o corpo; [3] O que comanda o corpo do homem é a alma. A primeira hipótese é rapidamente descartada, pois se diz que o corpo é governado (*árkhesthai*<sup>116</sup>), isto é, o princípio do corpo ou aquilo que coordena seus movimentos não pertence a ele próprio. Se fosse princípio de si mesmo, os movimentos do corpo estariam presos ao dinamismo mecânico que vigora entre os elementos materiais. Podemos dizer que ele estaria submerso no reino da necessidade. A segunda hipótese é descartada com um argumento que o diálogo não se preocupa em demonstrar: “*se uma das partes não governa a outra, não há possibilidade de vir a fazê-lo a reunião das duas*” (130b). De qualquer forma, ao estabelecer que o homem não é a união de alma e corpo, o diálogo retira do homem todas as características (e por que não, todas as fraquezas) do corpo. Assim, fome, sede, fadiga e mesmo a degeneração própria do passar do tempo não fazem parte do homem, mas do seu corpo.

---

116 130b

Ao confirmar a terceira hipótese e estabelecer uma separação radical e definitiva entre a alma e seu corpo, deve se ter em mente também que esta é uma separação hierárquica. O corpo é considerado um instrumento da alma, devendo servir aos propósitos desta. Em analogia com os artesãos, o corpo não possui vontade própria e se não for comandado pela alma, não será comandado por ninguém, pois é próprio do corpo ser governado. A alma é considerada como comandante (*árkhein*) e o corpo como instrumento. Apesar desta dualidade, a busca pela “essência íntima do ser” ainda não terminou, pois é preciso conhecer este elemento por trás do instrumento: a alma, pois é ela que nos recomenda o preceito délfico:

**Sócrates:** Foi justamente isso que dissemos há pouco: quando Sócrates conversa com Alcibíades e troca ideias com ele, não é a teu rosto, por assim dizer, que ele se dirige, mas ao Alcibíades real, que é, antes de tudo, alma.

**Alcibíades:** É certo.

**Sócrates:** É a alma, portanto, que nos recomenda conhecer quem nos apresenta o preceito: conhece-te a ti mesmo. (130e)

#### [4] O amor de Sócrates à alma de Alcibíades

A partir de 131a o diálogo apresenta um tom conclusivo. Ao ficar estabelecido que o homem é sua alma a investigação retoma a procura da *tékhnē* capaz de conhecê-la e cuidar dela. O diálogo nos apresenta que o perito (*tekhnitôn*<sup>117</sup>) em cuidar do corpo ou dos demais itens não está capacitado (por força de sua *tékhnē*) a cuidar do homem em si, mas apenas daquilo que lhe pertence. Nenhum destes fazeres, como já dissemos, interessa a Alcibíades, posto que para tornar-se um *homem bomé* preciso conhecer a própria alma:

---

117 131a

**Sócrates:** Ora, se a sabedoria (*sophrosýne*) consiste em conhecer-se a si mesmo (*heautòn gignóskein*), nenhum dos mencionados é sábio (*sóphron*) por efeito da própria profissão (*tékhnen*).

**Alcibíades:** Não é, de fato.

**Sócrates:** Essa, a razão de serem consideradas vulgares as mencionadas profissões, e impróprias de homens de prol (*andròs agathoû mathémata*) (131 b).

Em seguida, o diálogo insere um elemento que à primeira vista pode parecer deslocado neste momento da argumentação, algo que poderíamos chamar de “questão erótica”: Quem ama (*erastés*)<sup>118</sup> o real Alcibíades vai amá-lo para sempre, mas quem ama seu corpo, abandoná-lo-á quando envelhecer. Ora, por que este salto argumentativo que nos leva das considerações sobre a *tékhne* às sobre o *Eros*? Neste momento, o diálogo aproxima-se da questão primeira que introduziu Alcibíades ao universo filosófico e permitiu que Sócrates lhe dirigisse a palavra.

Lembre-mos que Alcibíades havia se admirado (*thaumázein*) que sendo tão *kállistós te kai mégistos* pudesse ter sido abandonado por seus *erastái*. A hipótese de Alcibíades era de que seu desdém havia afastado seus pretendentes, mas esta resposta não era satisfatória, uma vez que Sócrates, tendo sido o primeiro a amá-lo, persistia em seu intento quando todos os outros já o haviam abandonado. A verdadeira resposta para esta questão encontra-se na separação entre alma e aquilo que pertence à alma, pois é esta separação que sustenta as outras duas dualidades que Sócrates estabelece. Relacionando estes dois universos – o da *tékhne* e do *éros* – Sócrates separa em dois grupos distintos [1] a *tékhne* de cuidar do corpo e [2] a *tékhne* para cuidar da alma; separa também em dois grupos os apaixonados (*erastés*) [A] pelo corpo e [B] pela alma.

Apesar de sábios, nenhum dos enamorados de Alcibíades pode ser considerado verdadeiramente sábio, já que não dominam uma *tékhne* para cuidar de si mesmo. Ao mesmo tempo, estes *phronímoi* não poderiam se apaixonar pelo real Alcibíades e ensiná-lo a cuidar de si mesmo, uma vez que a *tékhne* que cada um domina volta seus olhos para outros objetos. Existe uma relação intrínseca entre a *tékhne* e o “olhar

---

118 131c

erótico” daquele que domina esta *tékhnē* para com seu objeto específico. Um ginasta, por exemplo, é um apaixonado pelo corpo. Interessa-lhes as mãos, os pés e os exercícios para mantê-los sadios. Ao apaixonar-se por Alcibíades, ele se interessa também pelo seu corpo, pois suas atenções se voltam, na verdade, para o objeto de sua *tékhnē*. Em seu convívio, vai ensinar-lhe a conhecer e a cuidar dele, que na verdade é o real objeto de seu éros. Do mesmo modo, um *erastés* banqueiro vai olhar para a fortuna de Alcibíades, ensinando-lhe a cuidar dela e fazendo-a crescer. Nenhum deles, contudo, pode ensinar Alcibíades a cuidar de sua alma, posto que cuidam de outras coisas. Nenhum destes homens poderia amar o verdadeiro Alcibíades, e interessando-se por objetos passageiros seus amores se degeneraram:

**Sócrates:** Logo, se alguém se mostra apaixonado (*erastés*) do corpo de Alcibíades, não é Alcibíades que ele ama, porém algo que pertence a Alcibíades.

**Alcibíades:** Dizes a verdade.

**Sócrates:** Só te ama quem ama tua alma (*psychês erâi*).  
(131c)

Assim, quem poderia ensinar Alcibíades a cuidar da alma? Certamente aquele *erastés* que por meio de sua *tékhnē* aprendeu a conhecer sua própria alma, que aprendeu a cuidar dela e que seja, por fim, um *erastés* de sua própria alma. Este é Sócrates que nunca o abandonou, pois seu amor se dirige ao que não definha com o passar do tempo. Dura enquanto desejar tornar-se ainda melhor (*béltion*)<sup>119</sup>. A resposta ao *thaumázein* de Alcibíades soa simples aos ouvidos de um amado. Sócrates não o abandonou pois era o único a lhe amar:

**Sócrates:** E a razão disso é que eu era o único apaixonado (*erastés*) de ti mesmo, enquanto os demais amavam apenas o que te pertence. Ora, o que te pertence emurchece, ao passo que tu propriamente dito, te encontras no início da floração. Assim, se não te deixares corromper pelo povo de Atenas, nem vieres a degenerar, jamais te abandonarei. O que eu receio acima de tudo é

que, tornando-te apaixonado do nosso povo, venhamos a perder-te. Foi o que já aconteceu com muitos atenienses de nobre estirpe. Pois é de mui bela aparência a gente do herói Erecteu, de alma grande. É preciso vê-la sem roupa. Importa, pois, que te precastes, de acordo com minhas advertências. (131e – 132a)

Em que consiste, então este amor de Sócrates e que *tékhnē* é esta que o permite conhecer a si mesmo? Na *Apologia* ele foi considerado pelo deus Apolo como o mais sábio (*sophóteros*<sup>120</sup>) de toda a Grécia. Ao estranhar esta honraria, dirigiu-se àqueles onde comumente se esperava encontrar a tão prestigiosa *sophía*<sup>121</sup>. Eram eles: políticos, poetas e artesãos. Constatou que os políticos nada sabiam e que o fazer dos poetas era como que fruto de um entusiasmo divino, semelhante aos profetas e adivinhos. Infelizmente acreditavam saber mais do que os outros homens, embora não soubessem. Quanto aos artesãos, reconheceu que apesar de realmente apresentarem uma boa dose de sabedoria e habilidade em suas profissões, isso os fazia postular que conheciam outras coisas, ofuscando lhes o saber.

Desse modo, colocando-me no lugar do oráculo, perguntei a mim mesmo se deveria permanecer como sou: nem sábio (*sophós*) na sabedoria deles, nem ignorante de minha ignorância, ou ter os mesmos defeitos que eles têm. Respondi então, para mim mesmo e para o oráculo, que me parecia melhor permanecer como estou. (*Apologia*, 22e)

Como podemos observar, os políticos são acusados de não possuir saber nenhum. É algo bem compreensível, haja vista que estão prestes a condenar à morte o melhor homem de Atenas. Os poetas possuem um saber “embriagado” ou melhor dizendo, entusiasmado. O tema é abordado no diálogo chamado *Íon*, onde a argumentação de Sócrates tem como objetivo demonstrar que os rapsodos e poetas não

---

120 *Apologia*, 21a

121 Sócrates não utiliza exclusivamente o termo *sophía* quando se refere à sabedoria destes três grupos de pessoas. Ele utiliza também *phronimos* e afins, ressaltando a ligação entre estes dois conceitos.

fazem suas obras através de uma *tékhne*. A sabedoria dos artesãos é reconhecida como verdadeira, pois o produto de seu fazer pode ser visto por todos. No entanto, mesmo sendo os mais *sophói* entre os três<sup>122</sup>, possuem o defeito que Sócrates dedicou a vida a evitar: presumem saber o que não sabem. Por ter consciência da justa medida de sua sabedoria, Sócrates pode alcançar uma resposta ao enigma de Delfos: sua *sophía* consistia em saber que nada sabia. Ora, este tipo de conhecimento que Sócrates possui é justamente o conhecimento de si mesmo.

Após desvelado o enigma de Delfos, Sócrates tomou para si a missão que realiza em seus diálogos: ensinar os homens a conhecer a si mesmos livrando-os do falso saber e da mais pérfida das ignorâncias. Já foi explorada neste trabalho a especificidade do método socrático de “ensino”, em que as verdades devem brotar como que “de dentro para fora” de seus interlocutores. Assim, valendo-se de perguntas e não de longos discursos, Sócrates frequentemente os levava à aporia e à raiva. Ao se aproximarem de Sócrates e compartilhar com ele de seu modo de vida, seus interlocutores percebem a fragilidade de suas “sabedorias”, e começam a pôr a si mesmos em questão:

Filosofar não é mais, como queriam os sofistas, adquirir um saber, ou um saber-fazer, uma *sophía*, mas é pôr-se a si mesmo em questão, pois experimenta-se o sentimento de não ser o que se deveria ser. Tal será a definição de filósofo, do homem que deseja a sabedoria, no *Banquete* de Platão. E esse sentimento provém do fato de que se encontrou uma personalidade, Sócrates, que apenas por sua presença, obriga aquele que se aproxima dele a pôr-se em questão. (HADOT, p. 56 – 57)

Por isso seu método é o *élenkhos*, Sócrates questiona os outros pois questiona a si mesmo e ensina com seu exemplo vivo que os homens nada sabem. Sendo o único apaixonado por si mesmo, Sócrates é também o único *erastés* capaz de se apaixonar pelo verdadeiro Alcibíades. Ao questionar-se a todo o momento dedicando a vida a conhecer a própria alma, ele é o único que pode transformar Alcibíades em um bom

---

122 O diálogo não afirma isso explicitamente.

homem (*aner agathós*), pois sua profissão é a sabedoria, este tipo de sabedoria que consiste precisamente em conhecer a si mesmo<sup>123</sup>.

## [5] O conhecimento de si através da metáfora dos olhos

Passemos então à parte final do diálogo, quando todas as falsas verdades já foram desmanchadas e Alcibíades se rende à pergunta final: “*de que maneira podemos cuidar de nós mesmos?*”<sup>124</sup>. Como esta pergunta nos leva a uma resposta muito longa, dividi esta parte em mais dois subcapítulos: a “**noção de *sophía***”, onde mostro como a virtude específica da alma possui uma conotação prática e “**alma-sujeito**”, onde destaco o caráter de sujeito da alma, reforçando o ponto anterior.

Primeiramente é importante compreender que Sócrates transforma a pergunta que Alcibíades formula sobre o cuidado em uma preocupação em conhecer profundamente a alma, isto é, em uma pergunta sobre o conhecimento de si. Em seu livro “*A hermenêutica do sujeito*”, Foucault apresenta este ponto como um dos mais fundamentais do pensamento de Platão sobre o “cuidado de si”, pois expressa sua subordinação ao grande princípio do “conhece-te a ti mesmo”:

É para conhecer-se a si mesmo que é preciso dobrar-se sobre si; é para conhecer-se a si mesmo que é preciso desligar-se das sensações que nos iludem; é para conhecer-se a si mesmo que é preciso estabelecer a alma em uma fixidez imóvel que a desvincula de todos os acontecimentos exteriores. É, ao mesmo tempo, para conhecer-se a si mesmo e na medida em que se conhece a si mesmo, que tudo isso deve e pode ser feito. (FOUCAULT, p. 63).

---

123 131 b

124 132 b

Portanto, cuidar-se é conhecer-se. Mas como conhecer este objeto que ao mesmo tempo é o sujeito do conhecimento? Seria preciso olhar para um objeto refletor, um espelho. Para penetrar fundo na explicação, Sócrates utiliza-se de uma metáfora. Se os olhos desejassem se conhecer deveriam olhar para um espelho, mas também poderiam voltar-se para outros olhos, pois ao olhar para sua parte mais excelente, ou seja, para aquilo que faz com que os olhos sejam o que são, isto é, a virtude da visão, os olhos veriam a si mesmos. Da mesma forma a alma, se quiser se conhecer precisa olhar para a parte mais excelente de si mesma:

**Sócrates:** E com relação à alma, meu caro Alcibíades, se ela quiser conhecer-se a si mesma, não precisará também olhar para a alma e, nesta, a porção em que reside a sua virtude específica, a inteligência (*sophía*), ou para o que lhe for semelhante?

**Alcibíades:** Parece-me que sim, Sócrates.

**Sócrates:** Haverá, porventura, na alma alguma parte mais divina do que a que se relaciona com o conhecimento (*eidénai*) e a reflexão (*phroneîn*)?

**Alcibíades:** Não há. (133c)

Essa não é uma metáfora simples, pois um olho vê o outro olho, mas como a alma “vê” a outra alma? Esta metáfora da visão não pode projetar a “visão” da alma com os mesmos elementos materiais que compõem o ato literal de ver. A alma não pode “ver” outra alma, mas então, como ele pode relacionar-se com outras almas através de sua virtude específica (*sophía*)? Precisamos compreender um pouco melhor o que seja esta *sophía*.

### [5.1] A noção de *sophía*

A noção de *sophía* foi estudada por Pierre Hadot em seu livro “*O que é a filosofia antiga?*”. Ele reconhece que o termo passou por diversos significados, muitas vezes complementares, e conclui que esta palavra está associada bem mais a um saber prático do que a saberes teóricos.



Na *Ilíada*, por exemplo, a palavra *sophía* e *sophós* aparecem ligados ao fazer dos artesãos. No século VII a.c. Sólon emprega o termo *sophiê* como atividade poética, em que concorrem tanto exercício prático como a inspiração divina. Hesíodo, no mesmo século, ao utilizar o termo *sophía* para referir-se tanto ao fazer do poeta quanto do rei, ressalta o valor psicagógico das palavras, uma vez que são capazes de mudar as ações dos homens. Teógnis no séc. VI a.c. utiliza o mesmo termo como uma habilidade para a relação com outras pessoas. A partir dos séc. VII-VI a.c. começa a surgir a noção de *sophía* ligada também às ciências como astronomia, medicina, geometria, etc. Isso fica claro, por exemplo, na figura dos Sete Sábios, que apresentam sua *sophía* disseminada em saberes do tipo científico, técnico, político e poético. Para os sofistas esta noção liga-se ao saber-fazer na vida política<sup>125</sup>.

Assim, o termo *sophía* apresenta muitos aspectos, podendo ser agrupado basicamente em quatro: o artesão, o poeta, o político e o cientista. De todo modo, longe de se excluírem, todos eles referem-se principalmente a um saber-fazer, como se a posse da *sophía* permitisse ao homem conduzir-se bem naquilo em que é *sophós*. Enquanto virtude específica da alma, esta interpretação nos chama atenção para um aspecto prático da alma, isto é, sua característica dinâmica e motora de outros objetos. “O verdadeiro saber é, finalmente, um saber-fazer, e o verdadeiro saber-fazer é um saber-fazer bem.” (HADOT, op.cit., p. 39).

## [5.2] Alma-sujeito

O caráter prático (ético e no limite político) desta concepção de alma também foi destacado por Foucault através da etimologia da palavra *khêsthai*. Para ele, uma definição de alma como aquilo que “serve-se” do corpo, das partes do corpo, dos instrumentos e também da linguagem, revela uma preocupação com a forma de agir. Platão teria, portanto, definido a alma como sujeito de uma ação, seja para consigo mesmo ou para com os outros:

“Portanto, como vemos, quando Platão (ou Sócrates) se serve da noção de *khêsthai/khêsis* para chegar a demarcar o que é esse *heautón* (e o que é por ele

---

125HADOT, op.cit., Cap. 2 –O surgimento da noção de filosofar – a noção de *sophia*.

referido) na expressão ‘ocupar-se consigo mesmo’, quer designar, na realidade, não certa relação instrumental da alma com todo o resto ou com o corpo, mas, principalmente, a posição, de certo modo, singular, transcendente, do sujeito em relação ao que o rodeia, aos objetos de que dispõe, como também aos outros com os quais se relaciona, ao seu próprio corpo e, enfim, a ele mesmo. Pode-se dizer que, quando Platão se serviu da noção de *khêsis* para buscar qual é o eu com que nos devemos ocupar, não foi, absolutamente, a alma-substância que ele descobriu, foi a alma-sujeito” (FOUCAULT, P. 53)

Esta alma que Foucault chamou de “alma-sujeito” existe, portanto, apenas como sujeito de uma ação. Não possui estatuto ontológico próprio e independente das ações do corpo, pois parece ser o próprio princípio de movimento de um agir. Daí sua relação com a vida prática, tanto na cidade quanto na vida particular. Cuidar de si, ou seja, tornar-se melhor, significa, portanto, cuidar da alma, mas da alma que executa ações. Existe nela um elemento ético, pois cuidar da alma no Alcibiades de Platão é cuidar de como agimos.

Assim, retomando o ponto sobre a metáfora dos olhos, como conhecer esta alma-sujeito cujo ser é o princípio de uma ação e que só se define na prática? Como voltar os olhos para este objeto que, ao mesmo tempo é sujeito de uma ação? Enfim, como esse “saber-fazer” pode voltar-se para o “saber-fazer” de outra alma no justo momento em que ela faz aquilo que lhe é mais próprio, isto é, usa (*khêsthai*) o corpo?

## **[6] Cuidado de si e cuidado com os outros: felicidade nas cidades**

A partir de 133d é apresentada a tese no diálogo de que quem não se conhece, não conhece o que lhe pertence (corpo) ou o que se lhe relaciona (bens materiais). Não conhece as próprias coisas, nem dos outros e tampouco as da cidade. Quem não possui conhecimento para realizar aquilo a que se presta, infalivelmente cometerá erros e será

infeliz na vida privada e pública. Por isso o conhecimento de si é o princípio de todo o conhecimento, pois ele é o que permite a aquisição de outros conhecimentos e a boa condução da vida.

Esta é uma afirmação muito forte, pois até este ponto vínhamos reconhecendo que cada artesão possuía sua sabedoria baseado em sua *tékhne*, embora a maior sabedoria de todas consistisse em conhecer a si mesmo. No entanto, todo esse conhecimento parece não ser apenas rebaixado como menos importante, mas desconsiderado, pois sem o conhecimento de si não existem outros conhecimentos. Quem não cuida de si não conhece suas coisas, nem dos outros, não pode exercer a política e será infeliz (*áthlios*)<sup>126</sup>.

**Sócrates:** Sendo assim, há pouco não concluímos com acerto, quando admitimos que uma pessoa pode conhecer as coisas que lhe dizem respeito sem conhecer a si própria, enquanto outras conhecem o que se relaciona com essas coisas; todos esses conhecimentos parecem ser privilégio de uma só pessoa e de uma única arte, relativamente à própria pessoa, suas coisas e as coisas que dependem destas. (133d-e)

O bem executar de uma *tékhne* não depende da excelência das ferramentas do artesão, mas da excelência do artesão que as comanda. Do mesmo modo, não são as forças do corpo como a potência ou agilidade que garantem a boa execução de um fazer, e sim a excelência da *psykhé*, isto é, da *árkhein*. Como a *psykhé* é o princípio do agir e de todo o fazer, é nela que devemos procurar as causas para os efeitos na vida real. Logo, a beleza da cidade, enquanto resultado da *tékhne* de governar, não depende da excelência dos cidadãos, mas sobretudo de sua *árkhein*, isto é, seu governante. Portanto, a própria felicidade de todos os cidadãos depende da excelência do governante em sua arte específica de governar.

Por isso o cuidado de si está intimamente ligado ao cuidado com os outros, aos cuidados com a cidade. Pierre Hadot aponta que a vida cidadã e cotidiana de Sócrates pode nos mostrar a relação entre estes dois cuidados: embora filósofo, ele é casado e

---

126 134a

obedece às leis, por exemplo. De fato isso pode ser considerado uma ponte entre o cuidado de si e a relação com os outros, mas creio que a questão pode ser interpretada de modo bem mais profundo se levarmos em consideração que existe uma relação intrínseca entre uma *tékhnē* e o “olhar erótico” daquele que domina esta *tékhnē* para com seu objeto específico.

Em primeiro lugar, podemos dizer que todo aquele que adquiriu o domínio de uma *tékhnē* é apaixonado (*erastés*) por seu objeto. O carpinteiro é apaixonado pela madeira do mesmo modo que o ginasta é apaixonado pelo corpo. É este “olhar erótico”, inclusive, que permite o interesse e o desenvolvimento de quem se torna um perito (*tekhnitôn*). Nosso olhar se volta tão constantemente para este objeto que ao nos relacionarmos com os outros é principalmente para este aspecto do outro que voltamos nossa atenção. Nesse sentido, um *erastés* do próprio corpo relaciona-se principalmente com os corpos dos outros, e apenas um *erastés* da própria alma, que dela cuida e busca torná-la cada vez melhor será capaz de relacionar-se verdadeiramente com os outros, pois se relaciona com suas almas.

Em segundo lugar, como conhecer-se implica um modo de vida, este modo específico em que se cuida do que é mais importante de nós e não do que é menos, o filósofo mostra com sua vida um “como viver” que não é determinado pelos preconceitos de quem se apaixonou pelo corpo, como ele teme que Alcibíades venha a fazer<sup>127</sup>.

Por isso o cuidado de si (enquanto verdadeira sabedoria) é mais do que também cuidado com os outros ou com a cidade, cuidado de si é a única postura que implica necessariamente o cuidado dos outros:

O cuidado de si é, portanto, indissolavelmente cuidado da cidade e cuidado dos outros, como se vê pelo exemplo do próprio Sócrates, cuja razão de viver é ocupar-se com os outros. Há em Sócrates um aspecto ao mesmo tempo ‘missionário’ e ‘popular’, que se reencontrará posteriormente em certos filósofos da época helenística. (HADOT, p. 67).

---

127 135d – última fala do diálogo.

Ora, mas como isso se processa do ponto de vista político? O que é relacionar-se com a alma do outro? Bem, cada artesão faz bem o que sua *tékhnē* o instruiu, mas estabelecer cada cidadão para executar esta ou aquela tarefa, baseando-se em suas *tékhnai*, ou dizendo de outro modo, colocar cada um para executar aquilo que lhe convém é a tarefa do governante no exercício de sua *tékhnē* específica: a justiça. O governante justo atribui cada um à sua função e este se desenvolve mais e torna-se mais excelente por ser exatamente aquela a sua natureza. Neste sentido, quanto mais excelente for o governante, mais excelente ele tornará seus governados.

Por isso o melhor deve governar, pois ele conhece melhor a alma do governado do que o próprio governado (é o que sucede no caso do corpo com a alma, por exemplo). Daí que os artesãos, ou qualquer outro *sophós* cuja sabedoria não consiste em conhecer a própria alma não deve ser considerado o melhor para governar.

**Sócrates:** Antes de haver adquirido essa virtude, não é melhor, tanto para a criança como para o homem feito, ser dirigido por superiores, em vez de governar? (135b)

Portanto, o cuidado de si pode ser compreendido como um paradigma ético ao transformar a relação de cada indivíduo com os outros indivíduos ao seu redor e não com as coisas que os pertencem. É também político, pois estabelece um modelo de conduta hierárquico na *pólis*. No entanto, antes de tudo é um processo pessoal, pois é preciso realizar em si mesmo o que se deve realizar na cidade, colocando cada parte para executar sua função específica. A alma deve comandar o corpo e este deve ser comandado. Portanto, a vida do homem que cuidou de si mesmo é regida por sua alma, sendo que seu corpo, enquanto instrumento, serve a ela.

## CONCLUSÃO

Esta última parte do diálogo nos apresenta que o fazer do governante é separar os elementos diferentes e dispô-los de maneira harmônica e funcional. Nesse sentido, o diálogo cuidadosamente nos apresenta a distinção entre o corpo (*soma*) e a alma (*psykhé*), estipulando para cada um uma função específica: o primeiro deve obedecer, o segundo deve comandar. Esta compreensão da distinção entre alma e corpo é o primeiro ato de justiça que deve ser realizado por quem almeja tornar-se governante, sendo a essência do cuidado de si.

Podemos dizer então que o processo de cuidados com a alma inicia-se com o reconhecimento desta sua função de comando que lhe é própria. Por isso, a noção de cuidado de si só pode ser inserida no diálogo após a definição de justiça e seu estabelecimento como o fazer do governante. Como governante dos atenienses, Alcibíades deve dizer-lhes o que fazer, deve ser capaz de servir-se deles. Deve estar pronto para especificar o que cada um deve fazer, para que assim haja *philia* e *dike* na cidade. No entanto, é preciso que antes proceda de modo semelhante para consigo mesmo, pois ninguém pode dar aquilo que não tem. Assim, estabelecer cada parte de si na função que lhe é própria, com a alma comandando e o corpo sendo comandado é estabelecer a *dike* e a *philia* em si mesmo.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Alcibíades está pronto para realizar seu projeto? Repleto de ambições, ele parece saber o que quer, mas não sabe o que pode leva-lo até lá. Cheio de falsas opiniões, ele deposita a realização de seus sonhos em bases falsas, isto é, nas falsas vantagens que possui.

Seu sistema de crenças não o ajuda a compreender um fato de sua vida: ser um *erómenostão* desejado e ainda sim ter sido abandonado. Esse fato o espanta, deixa-o perplexo diante de uma realidade que não se deixa explicar. Diante desse espanto, talvez Alcibíades se apegasse ainda mais às suas opiniões se não fosse pela intervenção de Sócrates. Provavelmente ele se reafirmaria em seu caminho e coroaria sua própria vida com o inevitável fracasso.

Ora, não é esta a causa de nossos preconceitos? Agarrar-nos apaixonadamente às nossas opiniões pelo medo de nos lançar em direção ao desconhecido da dúvida? Não é essa a atitude de Alcibíades ao desqualificar seus adversários políticos? Sua primeira reação após perceber que não possui as qualidades necessárias para exercer o cargo não é a de se dispor a aprender, mas justificar sua ignorância pelas ignorâncias alheias.

Que sentimento é este que faz com que os homens se agarrem ao erro? Que faz com que se aceitem como menos do que poderiam ser? Que permite que cada homem

considere os erros e as falhas morais do seu mundo social (os homens políticos de Atenas no caso) como um conforto às suas próprias fraquezas, e que apesar de todo potencial criativo que possui, venda a si mesmo pelo baixo preço das falhas alheias? Será o hábito, a preguiça, o medo, a ignorância?

Alcibíades estava prestes a cometer o maior dos erros no mais importante dos assuntos e justifica seu modo de agir na ignorância dos homens que o teriam ensinado. Apresenta todos os sinais de ignorância, não sabe sequer o nome da arte que deve dominar e nem o que ela faz. Aposto a beleza de sua cidade na concórdia entre os cidadãos mas não sabe dizer a respeito de qual assunto.

Todas essas falsas opiniões sobre o funcionamento da cidade se assentam sobre as falsas opiniões que Alcibíades possui de si mesmo. É muito significativo que o trecho do diálogo onde se demonstra que o homem é sua alma seja precedido por uma demonstração de que o homem não é o mesmo que suas riquezas. É um trecho que traz certo desconforto, pois parece uma argumentação tola diante de algo tão facilmente perceptível. No entanto, se pararmos para pensar, talvez não estejamos tão certos disso.

Quem nunca se lamuriou pela perda de um bem ou pela perda do patrimônio? Quem quer que tenha deixado a própria felicidade desabar pela redução de sua riqueza (muitas vezes bastante insignificantes) não estaria, de certa forma, confundindo-se com seus bens materiais? Dito de outro modo, quem se sente mutilado pela perda de um bem não estaria considerando-o como parte de si mesmo? Por isso, o imperativo “Conhece-te a ti mesmo” vai muito além de apenas definir-se como uma *psykhé*, é necessário sentir-se como uma, viver como uma. É preciso apaixonar-se pela própria alma e desejar torná-la o quanto melhor possível. Só este desejo por si próprio permite que o homem domine uma *tékhne* para cuidar de si. O cuidado de si inicia-se pelo conhecimento de si, é verdade, mas não se esgota nele. Após este reconhecimento, é preciso tornar a alma melhor, é preciso pô-la no lugar de comando que lhe é própria.

Quando pensamos na figura do governante, pensamos no governante de cidades, mas não precisamos ir tão longe. Podemos afirmar que todos os homens governam a si mesmos? Ou a maioria de nós se deixa escravizar por seus próprios desejos? Conhecer a própria alma em uma perspectiva ética significa conhecer as próprias atitudes. É preciso saber se aquilo se faz está em consonância com os objetivos que se deseja alcançar. É

preciso lapidar a sabedoria através do conhecimento, mas também estimular a coragem de se manter fiel àquilo que se almeja.

Talvez estas palavras pareçam se referir aos grandes objetivos da vida, mas não somente. A força dos textos de Platão é que ao tratar de alguém que necessita medir-se com o império persa, pode referir-se também a cada um de nós que abdicou de uma dieta por ver uma deliciosa sobremesa ou deixou aquele importante compromisso (muitas vezes assumido para consigo mesmo) para o dia seguinte pelo conforto da cama de manhã. Quem não consegue se comprometer com suas pequenas palavras, também não conseguirá com as grandes. Quando Sócrates se utiliza da metáfora dos olhos para mostrar a Alcibíades como se conhecer, destaca sua característica prática: a alma é um ente de Ação. Ela se põe acima das determinações sociais e assume a responsabilidade e a dignidade daquilo que cada um é.



## BIBLIOGRAFIA

- ARISTÓLETES, Física I-II. Lucas Angioni – Campinas, SP: Ed. Unicamp 2009.
- AZEVEDO, Maria Teresa Schiappa, *Fédon*. Introdução, tradução e notas. Coimbra, Livraria Minerva, 1988.
- BURNET, John. *The Socratic Doctrine of Soul*. British Academy, Oxford: Oxford University Press, 1916.
- HOMERO; *Odisseia*. Edição bilíngue; tradução de Trajano Vieira e ensaio de Ítalo Calvino, São Paulo. Ed. 34 2011.
- IGLÉSIAS, Maura. “*Platão, a descoberta da alma*” Boletim do CPA, Campinas, n. 5/6, janeiro/dezembro. 1998.
- IRWIN, T. H. *Plato's Ethics*. Oxford: Oxford University press, 1995.
- PLATÃO. *Diálogos: Cármides – Apologia de Sócrates – Critão – Laquete – Líside – Eutífrone – Protágoras – Górgias*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. São Paulo: Melhoramentos, 1970.
- \_\_\_\_\_. *Diálogos: O banquete, Fédon, Sofista, Político*. Trad. José Cavalcante de Souza, Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo, SP: Ed. Abril S.A, 1972.
- \_\_\_\_\_. Primeiro Alcibíades In: *Platão diálogos*. Trad. Carlos Alberto Nunes. Ed. UFPA, Belém, 2007.
- \_\_\_\_\_. Diálogos (Protágoras – Górgias – Fédon) trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Editora da UFPA, 2002.
- PLATO. *Alcibiades I*. introd. e commentary by Nicholas Denyer. Cambridge: Ed. Cambridge University Press. 2001.
- PLATON, *Oeuvres Complètes*. sous la direction de Luc Brisson.: Paris: Éditions Flammarion, 2008
- REALE, G. *Corpo, Alma e Saúde: o Conceito de Homem de Homero a Platão*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Paulus, 2002

ROBINSON, Thomas M. *As origens da alma: os gregos e o conceito de alma de Homero a Aristóteles*. Organização de Gabriele Cornelli – São Paulo: Annablume, 2010.

SNELL, Bruno. *A descoberta do espírito*. Trad. Arthur Mourão, Edições 70, Lisboa, 1992.

FOUCAULT, M. *A hermenêutica do sujeito*. São Paulo: Martins fontes, 2011.

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

JAEGER, W. *Paidéia, a formação do Homem Grego*. Trad. A. M. Parreira. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

KAHN, C. H. *Plato and the Socratic dialogue*. Cambridge: Cambridge University press, 1996.

VERNANT, J. P. *As Origens do pensamento Grego*. 10ª ed. Rio Janeiro: Bertrand Brasil, 1998.

\_\_\_\_\_. *Mythe et pensée chez les grecs*. Paris: Maspero, 1965.

Vlastos, Gregory e Dixsaut, Monique. *Refutação*. São Paulo: Ed. Paulus, 2012.