

Universidade Federal de Juiz de Fora
Instituto de Ciências Humanas
Programa de Pós-graduação em Filosofia - PPGFIL
Linha de pesquisa: Epistemologia

Igor Fernandes Lopes

A necessidade do outro na busca do autoconhecimento no
***Primeiro Alcibíades* de Platão**

Juiz de Fora
2024

Igor Fernandes Lopes

**A necessidade do outro na busca do autoconhecimento no
Primeiro Alcibíades de Platão**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia – PPGFIL, Linha de pesquisa: Epistemologia, Universidade Federal de Juiz de Fora como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Fábio da Silva Fortes

Juiz de Fora

2024

Ficha catalográfica elaborada através do programa de geração
automática da Biblioteca Universitária da UFJF
com os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

LOPES, Igor Fernandes.

A necessidade do outro na busca do autoconhecimento no
Primeiro Alcibiades de Platão / IGOR FERNANDES LOPES. -- 2024.
99 f.

Orientador: Fábio da Silva Fortes
Dissertação (mestrado acadêmico) - Universidade Federal de Juiz
de Fora, Instituto de Ciências Humanas. Programa de
Pós-Graduação em Filosofia, 2024.

1. Alcibiades. 2. autoconhecimento. 3. Platão. I. Fortes, Fábio da
Silva , orient. II. Título.

Dedico este trabalho aos meus pais, Sandra Lopes e Ângelo Lopes, e a meu orientador Fábio Fortes.

AGRADECIMENTOS

Agradeço as pessoas que direta e indiretamente participaram da minha formação e possibilitaram meu ingresso na universidade, assim como viabilizaram a conclusão deste trabalho, são elas: minha família, em especial meus pais Sandra Lopes e Ângelo Lopes, que, dentro de suas limitações, me forneceram todo o apoio possível, sem os quais eu não teria chegado até aqui, também minha tia Silmara Fernandes, que me ajudou em um dos momentos mais difíceis dessa jornada; a Capoeira em geral, em especial meu professor Eneas Zambelli, com quem aprendi bem mais do que dar pernadas e pelo qual descobri a existência do mundo acadêmico; meus amigos Marlen Jussara Silverio e Moacir Júnior Rezende Pereira, que me possibilitaram conhecer os meios pelos quais se acessa uma universidade, além de terem me acompanhado e facilitado esse caminho e também o caminho da vida; ao professor Pedro Calixto Ferreira Filho, que me acolheu quando cheguei na UFJF; aos amigos e colegas que encontrei em minha jornada acadêmica e que me auxiliaram nas liturgias e etiquetas necessárias, além de ajudas com os estudos propriamente dito, são eles: Daniela Brinati, Frederico Krepe, Saulo Luquini, Samuel Rocha, Christiano Almeida, Fernando Freitas.

Gostaria de agradecer minha companheira Amanda Eduarda Bento Soares da Silva, por toda compreensão e apoio durante esses dois longos anos de mestrado e os anos que os antecederam. Sem essa companhia não me seria possível chegar ao fim dessa jornada.

Por fim, gostaria de agradecer meu orientador Fábio Fortes, que me acolheu e me deu caminho, me possibilitou psicologicamente vencer as dificuldades por mim encontradas, além de me instruir acerca dos meios e possibilidades de alcançar apoios financeiros, que, sem eles, de forma alguma eu teria condições de me manter na universidade, dado que não recebi nenhuma bolsa de Mestrado para realizar meus estudos. Não teria, eu, aqui, condições e vocabulário, para exprimir o quão importante foi ter o apoio do professor Fábio quando, mesmo tendo tirado a maior nota na única prova específica de filosofia no processo seletivo para o PPGFil, fiquei na última posição na classificação final. Ao compreender que o melhor aluno em filosofia é o pior aluno no mestrado em filosofia e que eu não teria acesso a nenhuma bolsa, foi principalmente por todo apoio do professor Fábio que me mantive no programa.

“Capoeira é tudo que a boca come” (Mestre Pastinha 1889 – 1981)

Tal qual um caracol, Platão, passeias,
De rosto carrancudo, contemplando
Por onde vais o mundo feio e triste,
Tal qual um caracol.

(Diógenes Laércio. *Vida de Platão*)

RESUMO

A presente dissertação aborda o diálogo *Primeiro Alcibíades*, que, na Antiguidade, era considerado uma obra autêntica de Platão e servia como uma introdução ao pensamento desse autor, visão que só foi questionada a partir dos estudos de Schleiermacher no século XIX. Platão aborda a justiça em muitos de seus diálogos, sendo a *República* o mais destacado, no entanto, o tema também é explorado no diálogo que é objeto dessa dissertação, e oferece ferramentas distintas para essa reflexão. A obra passa por discussões em que Sócrates questiona Alcibíades, que pretende se tornar conselheiro na assembleia, revelando sua falta de preparo, conduzindo-o ao reconhecimento de sua própria ignorância e à importância do autoconhecimento e da filosofia para alcançar seus objetivos. A dissertação se propõe a entender a estrutura do processo filosófico pelo qual essa discussão se realiza no *Primeiro Alcibíades*, e em suas implicações epistemológicas, focando na noção de alteridade dentro da dialética. O objetivo é discutir como a pesquisa filosófica se apresenta nesse diálogo, destacando o papel do “outro” no ideal socrático de autoconhecimento. Segue uma análise global do diálogo, examinando a recepção histórica da obra, o contexto de Alcibíades, e o desenvolvimento do diálogo. Abordando a recepção do *Primeiro Alcibíades* ao longo do tempo e descrevendo Alcibíades no contexto histórico e dramático das obras de Platão, apresentamos também uma análise do *corpus* e uma abordagem para se ler o diálogo, buscando entender o método filosófico ensinado por Sócrates. Discutimos, ainda, alguns dos princípios que parecem reger a dialética, destacando a importância do outro e as implicações para a pesquisa filosófica. Por fim, tratamos do autoconhecimento no contexto do diálogo e como ele se relaciona com o método apresentado, interpretando o autoconhecimento como a identificação dos limites do próprio conhecimento para se vencer a dupla ignorância.

Palavras-chave: Alcibíades, autoconhecimento, Platão.

ABSTRACT

La présente dissertation aborde le dialogue *Premier Alcibiade* qui était considéré comme une œuvre authentique de Platon dans l'Antiquité et servait d'introduction à la pensée platonicienne. Cette vision n'a été remise en question qu'à partir des études de Schleiermacher au XIXe siècle. Platon aborde la justice dans de nombreux de ses dialogues, la *République* étant le plus notable. Cependant, le thème est également exploré dans le dialogue en question et offre des outils distincts pour cette réflexion. L'œuvre passe par des discussions où Socrate questionne Alcibiade, qui aspire à devenir conseiller à l'assemblée, révélant son manque de préparation, le conduisant à reconnaître sa propre ignorance et à comprendre l'importance de la connaissance de soi et de la philosophie pour atteindre ses objectifs. La dissertation se propose de comprendre la structure du processus philosophique et ses implications épistémologiques, en se concentrant sur la notion d'altérité dans la dialectique. L'objectif est de discuter de la manière dont la recherche philosophique se présente dans ce dialogue, en mettant en évidence le rôle de l'autre dans l'idéal socratique de connaissance de soi. S'ensuit une analyse globale du dialogue, examinant la réception historique de l'œuvre, le contexte d'Alcibiade, et le développement du dialogue. En abordant la réception du *Premier Alcibiade* au fil du temps et en décrivant Alcibiade dans le contexte historique et dramatique des œuvres de Platon, la dissertation présente également une analyse du corpus et une approche pour lire le dialogue, cherchant à comprendre la méthode philosophique enseignée par Socrate. Discute encore des principes méthodologiques de la dialectique, en soulignant l'importance de l'autre et les implications pour la recherche philosophique. Enfin, il traite de la connaissance de soi dans le contexte du dialogue et de la manière dont elle se rapporte à la méthode présentée, interprétant la connaissance de soi comme l'identification des limites de son propre savoir pour éliminer la double ignorance.

Mots-clés: Alcibiade, connaissance de soi, Platon.

SUMÁRIO

Introdução	09
1 O diálogo <i>Primeiro Alcibíades</i> como porta de entrada	12
1.1 Autenticidade e dúvida.....	12
1.2 Contextualização do personagem homônimo do diálogo.....	22
2 O primeiro encontro de Sócrates e Alcibíades	32
2.1 Os caminhos da ignorância.....	50
2.2 Quem somos nós.....	58
3 As partes da dialética e o “outro” no <i>Primeiro Alcibíades</i>	67
3.1 Os 5 princípios da dialética no <i>Primeiro Alcibíades</i>	74
3.2 Quem é quem no oráculo?.....	90
Conclusão	93
Referências Bibliográficas	97

INTRODUÇÃO

O *Primeiro Alcibíades* era visto na Antiguidade não só como uma obra autêntica de Platão, mas também como uma porta de entrada para o pensamento platônico. Esse diálogo somente passou a ser considerado duvidoso a partir dos estudos de Schleiermacher, no século XIX (Dorandi, 2012, p. 833). Como já notava Carlos Alberto Nunes, o seu primeiro tradutor no Brasil, esse diálogo permanece sendo relevante, justificando-se, portanto, a sua leitura para uma melhor apreciação do pensamento de Platão (Nunes, 2015 [1973], p. 27).

Em muitos diálogos, Platão reflete acerca da justiça, sendo a *República* o mais importante dentre eles (Trabattoni, 2010). No entanto, o tema é também abordado no diálogo *Primeiro Alcibíades*, que nos oferece ferramentas distintas para se pensar esse tema. O diálogo começa com a abordagem de Alcibíades por Sócrates. Isto se dá porque, dentro de alguns dias, o jovem iria se pronunciar na assembleia, pleiteando a posição de conselheiro. Sócrates o interroga, perguntando sobre o que Alcibíades teria condições de aconselhar ao povo ateniense, confundindo o jovem promissor que se julgava, até então, pronto para o cargo. Rapidamente, ele conclui que não tinha condições de aconselhar sobre nada na assembleia, e o diálogo prossegue até que Alcibíades entenda que, apesar de Sócrates ter afirmado que ele seria o único capaz de ajudá-lo, todas as respostas são dadas pelo próprio Alcibíades e não ensinadas por outrem. Assim, o reconhecimento da própria ignorância vem acompanhado pelo entendimento de que cada um deveria se autoconhecer. Somente em posse deste conhecimento, poderiam os amantes se dedicar à filosofia. Todo o trajeto percorrido no diálogo se realiza concomitantemente a outras investigações, tais como aquela que se desenvolve acerca da justiça, que se faz presente do início ao fim, também da vantagem, beleza, coragem, bondade e amizade, que ora vêm em auxílio da investigação sobre a justiça, ora vêm para permear as questões envolvendo a ignorância, que, por sua vez, tem papel necessário dentro do diálogo.

Ainda que o tema da justiça venha a permear todo o diálogo, não nos debruçamos, neste trabalho, especificamente sobre esta temática, mas buscamos compreender a estrutura do processo filosófico e de suas implicações epistemológicas, e, particularmente, como a noção de alteridade se apresenta como parte intrínseca da dialética, tal como a entendemos neste diálogo. O objetivo central desta dissertação é, portanto, o de apresentar e discutir como a pesquisa filosófica se

dispõe no *Primeiro Alcibíades*, buscando compreender, particularmente, o papel do outro¹ para a busca do ideal socrático ligado ao autoconhecimento. Para isso, nossa leitura busca destacar o uso do método, que acreditamos estar subjacente a este diálogo, que ensina como proceder na pesquisa filosófica, sem deixar de nos inserirmos nas discussões já presentes na tradição platônica, bem como analisar o conceito de dupla ignorância e suas implicações epistemológicas. Trabalhamos com a edição crítica de Burnet (1892-1906), na tradução de Carlos Alberto Nunes (2015), além de cotejar outras traduções, como a de Ana Cristina de Souza Pires Dias (2015), Léon Robin (2011), John M. Cooper (1997), Velásquez (2013) e Nicholas Denyer (2001).

Para o desenvolvimento de nossa pesquisa, seguiremos por uma análise global do diálogo *Primeiro Alcibíades*, buscando um entendimento dos elementos que parecem compor o encontro entre Sócrates e Alcibíades. No capítulo 1, tratamos da recepção do diálogo, observando como essa obra vai de referência a espúrio ao longo da história da filosofia. Ainda neste capítulo, descrevemos o personagem Alcibíades, tanto em seu contexto histórico, como em seu contexto dramático, dentro das obras de Platão. No capítulo 2, fazemos uma análise do *corpus*, pontuando o desenvolvimento do diálogo ao mesmo tempo em que apresentamos uma abordagem para se ler o *Primeiro Alcibíades* – uma chave de leitura que tenta avançar além de uma observação daquilo que está explícito no texto, buscando o que poderíamos chamar de “ensinamento implícito” do que consideramos ser o método de pesquisa filosófica ensinada por Sócrates. Por fim, no capítulo 3, entramos na discussão realizada em torno desses princípios metodológicos que parecem apontar para a dialética, enquanto método filosófico em Platão, analisando seus elementos constitutivos e, no caso do *Primeiro Alcibíades*, destacando a primazia concedida ao outro como parte fundamental da dialética, avaliando, portanto, suas implicações para a pesquisa filosófica. Posteriormente discutimos, ainda, o tema do autoconhecimento no contexto do diálogo e como ele se relaciona com o ensinamento do método apresentado. Se, por um lado, os personagens chegam a uma conclusão de que o oráculo os impelem a conhecerem a parte mais virtuosa de suas almas, por outro, buscamos apontar para uma diferente interpretação que segue no sentido de tratar desse autoconhecimento como um exercício de identificar os limites de seus

¹ Doravante entenderemos pelo substantivo “outro” alguém que está em relação ao referente e não se confunde com o próprio referente – ex: Sócrates é “outro” em relação a Alcibíades.

conhecimentos, para assim, eliminar sua dupla ignorância, ou seja, saber aquilo que não sabe, para evitar os erros decorrentes desse que é o pior dos males.

1 O DIÁLOGO *PRIMEIRO ALCIBÍADES* COMO PORTA DE ENTRADA

Não sou nada.
 Nunca serei nada.
 Não posso querer ser nada.
 À parte isso, tenho em mim todos os sonhos do mundo.

(Álvaro de Campos, *Tabacaria.*)

Ao longo da tradição platônica, o diálogo *Primeiro Alcibíades* foi amplamente estudado, por vezes considerado como a primeira leitura a ser feita, se se pretendesse estudar Platão (Jirsa, 2009, p. 226). A pesquisa que aqui apresentamos nos colocou defronte a um dilema, pois, na maior parte dos trabalhos que consultamos, o foco de análise recaía sobre a dimensão “metafísica” que decorre deste diálogo. No entanto, nossa pesquisa busca o caminho “epistemológico”, ou seja, o caminho que encontra no diálogo *Primeiro Alcibíades* não um manual de introdução aos vários assuntos que hoje consideraríamos ter um caráter metafísico, mas um guia que ensina o passo a passo de como proceder na filosofia platônica, tentando entender quais as condições metodológicas necessárias para desenvolver uma pesquisa filosófica.

1.1 Autenticidade e dúvida

As questões que envolvem a autenticidade de um texto antigo são, por vezes, de cunho técnico, entretanto, nos permitimos levantar algumas questões filosóficas, antes de adentrarmos nos meandros da espuriedade envolvendo o diálogo *Primeiro Alcibíades*. Não poderíamos fazer de outra forma, a não ser levantando algumas questões, sendo elas: o que exatamente seria necessário para que uma obra antiga seja considerada autêntica? A assinatura do(a) autor(a); o testemunho daqueles mais próximos no tempo; o espírito do texto; a temática; a estilometria; uma combinação de todas as opções? Certamente não temos condições de responder plenamente a essa questão, no entanto, podemos propor uma reflexão: não tendo acesso ao ser “em si e por si” (αὐτὸ καθ' αὐτόν) da autenticidade, nos restaria entrar em comum acordo sobre o que exatamente seria necessário para que uma obra antiga seja considerada autêntica. Assim sendo, mudando os critérios, poderemos chegar a resultados diferentes. Os critérios que permitem a uma obra ser atribuída a Platão ou não, de forma alguma são o ponto central dessa nossa proposta reflexiva inicial, o que

gostaríamos de indagar é – as ideias, pensamentos e reflexões que atravessaram milênios, instigando miríades de pensadores em um sem fim de elucubrações acerca do “ser humano”, alcançaram tamanha façanha por terem sido propostas por um certo Arístocles, ou lograram êxito por serem deveras relevantes? Seja como for, a tarefa que nos cabe é apresentar por quais caminhos a discussão sobre a autenticidade do diálogo *Primeiro Alcibíades* passou e sua importância para definição de um *corpus Platonicum*.

Platão é um autor privilegiado, dado que sua obra nos alcança de forma completa. Como encontramos em Trabattoni (2012, p. 13), a primeira organização realizada dos textos desse autor é atribuída a Trásilo, o alexandrino, que os organizou em 9 tetralogias². Por outro lado, a recomposição moderna do *corpus Platonicum* remete ao século XV, sendo a primeira tradução integral para o latim feita por Marsílio Ficino (1483-1484), sucedida pela de Henri Estienne (1578). Posteriormente, temos a tradução para o alemão realizada por Schleiermacher (1804-1810) e, em seguida, a francesa de Victor Cousin (1821-1840), também se seguindo a inglesa de Joweet (1870) e italiana de Ferrari (1875). Desde então, inúmeras traduções se realizaram, como a de Carlos Alberto Nunes (1973-1980), a primeira e única tradução completa em português, que utilizamos como suporte de nossa dissertação em sua edição bilíngue revisada (2015).

A tradução do *corpus* platônico de Nunes é a primeira feita direto do grego para o português. Nunes toma como base as edições críticas de Burnet (1892-1906), Fredericus Hermann (1921-1936), Hirschigius (1891) e a da *Société d'Édition Les Belles Lettres* (1920). As traduções são divididas da seguinte maneira: *I- Apologia, Críton, Laques, Cármides, Lísis e Eutífron; II e III- Protágoras, Górgias, Íon, Mênon, Menexeno e Eutidemo; IV a VIII- Cartas, O Banquete, Fédon, Fedro, A República, O Primeiro Alcibíades, O Segundo Alcibíades, Hípias Menor e Hípias Maior; IX- Crátilo e Teeteto; X- Parmênides e Filebo; XI- Sofista e Político; XII- Timeu e Crítias; XIII e XIV- Leis.* (NUNES, 2015, p. 15, 16)

Outra divisão observada nas obras de Platão é feita em 3 partes, sendo: *I* – período inicial ou de juventude; *II* – período médio ou de maturidade; *III* – período

² *I – Eutífron, Apologia, Críton, Fédon; II – Crátilo, Teeteto, Sofista, Político; III – Parmênides, Filebo, Banquete, Fedro; IV - Alcibíades I, Alcibíades II, Hiparco, Amantes Rivals; V – Teages, Cármides, Laques, Lísis; VI – Eutidemo, Protágoras, Górgias, Mênon; VII - Hípias Menor, Hípias Maior, Íon, Menexeno; VIII – Clitofonte, A República, Timeu, Crítias; IX – Minos, Leis, Epínomis, Epístolas. (Diógenes Laércio. Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres – Livro III Platão)*

tardio ou de velhice (Kahn, 1996, p. 42-48). Essa divisão foi feita pelo método de análises estilométricas, sendo importante salientar que, apesar de essa divisão ser aceita amplamente, os diálogos que pertenceriam a cada um dos períodos não são de consenso geral, e, como veremos, um dos argumentos contra autenticidade do *Primeiro Alcibíades* passa pela questão de o diálogo ser classificado como pertencente ao primeiro período, porém não parecer corresponder estritamente a ele, já que traz em si características e possíveis desenvolvimentos conceituais admitidos como típicos de períodos posteriores. Como esperado de um filósofo da envergadura de Platão, não há uma única passagem de suas obras que não seja palco de divergências interpretativas³, portanto, nos debruçaremos doravante nos argumentos contra e a favor de incluir o diálogo estudado nesse trabalho no panteão das obras canônicas de Platão.

O *Primeiro Alcibíades* também conhecido por “Da natureza do homem” faria parte da quarta tetralogia de Platão, segundo Diógenes Laércio (p. 99, §59). Na antiguidade, esse diálogo foi amplamente difundido, não só na escola platônica como também entre os estoicos (Jirsa, 2009, p. 226). Na edição de 1964, de seu *Index Testimoniorum*, Antonio Carlini nos apresentava uma profusão de autores antigos que trazem esse diálogo platônico à discussão, atribuindo-lhe, por vezes, grande importância filosófica para compreensão do pensamento platônico. Alguns de seus admiradores, como Albino e Jâmblico, o colocavam como o primeiro diálogo a ser lido, se se pretendesse entender a filosofia de Platão, enquanto outros, como Plotino, Olimpiodoro e Proclo, traçaram longos comentários acerca do diálogo (Jirsa, 2009, p. 227). Como podemos observar, a tradição se mantinha, até então, bastante fiel a respeito da autenticidade e da importância atribuída a obra. No entanto, tudo pareceu mudar, quando, em 1836, Friedrich Schleiermacher, na introdução ao *Primeiro Alcibíades*, questionou sua autenticidade:

com referência ao presente diálogo, embora diante do tribunal de uma crítica perspicaz e precisa, a obra deve ser considerada como não sendo uma das de Platão... E, portanto, comprometamo-nos de uma vez por todas a dizer que esta pequena obra, que, para aqueles que

³ São inúmeras as pessoas que dedicaram suas vidas para tentar entender a vida e obra de Platão, o que parece entrar em conflito direto com o principal ensinamento encontrado no Primeiro Alcibiades “Conhece-te a ti mesmo” (γνῶθι σεαυτόν). Essa é uma nota possivelmente inútil do ponto de vista técnico dessa dissertação, entretanto, pertinente para provocar uma reflexão.

estão acostumados a admirá-la como um todo, tem sido sempre objeto de elogios muito especiais, parece-nos apenas muito insignificante e pobre, e isso a tal ponto que não podemos atribuí-la a Platão, embora muitos daqueles pensam que podem jurar por seu espírito e professam mais vividamente apreendê-lo neste diálogo... (Schleiermacher, 1836, p. 329-330)⁴

O estudioso alemão, quando introduz seus argumentos de oposição à tese da autenticidade do diálogo em questão, estava ciente de que se movia em direção contrária à tradição estabelecida até sua época. Podemos inferir essa informação, quando, na citação apresentada, Schleiermacher se utiliza de expressões como “tribunal de uma crítica perspicaz e precisa”, “tem sido sempre objeto de elogios muito especiais” e “embora muitos daqueles pensam que podem jurar por seu espírito”. Entretanto, ele se mostra convencido da “pequenez” e da “pobreza” da obra, declarando de forma pungente não ter sido ela escrita por Platão. No intuito de justificar sua opinião, o estudioso lista os principais motivos pelos quais o *Primeiro Alcibíades* deveria ser descartado, começando por questionar o que chama de “espírito do texto”:

Em primeiro lugar, aventuramo-nos a profetizar que uma coisa em particular, se pudermos confiar em nossos próprios sentimentos em qualquer aspecto, deverá impressionar um leitor atento já familiarizado com o espírito de Platão; que o diálogo, após uma primeira leitura, deixará em sua mente uma impressão de singular falta de uniformidade à qual ele está totalmente desacostumado. Passagens específicas, muito bonitas e genuinamente platônicas, podem ser encontradas moderadamente dispersas e flutuando em uma massa de matéria inútil, consistindo em partes de pequenos diálogos quebrados

⁴ Tradução nossa, cf. “... with reference to the present dialogue, even though before the judgment-seat of a quick-sighted and accurate criticism the work should be discovered not be one of Plato's ... And therefore, let us once for all undertake to say, that this little work, which, with those who are accustomed to admire in the gross, has been ever a subject of most especial commendation, appears to us but very insignificant and poor, and that to such a degree, that we cannot ascribe it to Plato, even though any number of those who think they can swear to his spirit, profess most vividly to apprehend it in this dialogue...”

ocupados com nada, de longos discursos. (Schleiermacher, 1836, p. 330)⁵

Como vemos na citação, essa primeira crítica não é passível de análise técnica, pois não encontramos nela nenhuma afirmação que possa ser averiguada de forma objetiva, ficando a cargo do leitor definir subjetivamente o que se entende por “leitor atento”, “espírito de Platão”, “falta de uniformidade”, “muito bonitas” e “massa de matéria inútil”. Com certo esforço, podemos tentar alcançar nas palavras de Schleiermacher uma tentativa de dizer que existe um certo agrupamento de ideias e perspectivas que definem o autor Platão, e que esse agrupamento pode ser percebido por qualquer um que conheça de forma minuciosa os escritos desse autor, e, por fim, que ele o apreendeu e julgava estar particularmente fraco neste diálogo. Talvez por um ingênuo ideal romântico, o filólogo alemão defendesse ser possível alcançar o “gênio” de um autor, desvelando, assim, todas suas intenções e objetivos, proposta de difícil demonstração ou até mesmo impossível, mas ele vai além, alegando ter compreendido este “gênio”, e, sem mais explicações, dizendo ser acessível a outros reconhecer o mesmo que ele, o que nós não pudemos alcançar ao nos dedicarmos a este autor, seja por insuficiente dedicação ou por impossibilidade de êxito na matéria em questão. Mesmo que admitamos as premissas mencionadas, não nos parece evidente que o diálogo em estudo não possa estar de acordo com esse agrupamento, o que tentaremos demonstrar ao analisarmos as demais críticas.

Em seu *Pseudo-Platônica* (1896, p. 62), Heidegger afirmava que o diálogo é “muito platônico” para ser de Platão. Nas palavras de Julia Annas, em seu artigo de 1985, cujo conteúdo coloca em dúvida as proposições contra a autenticidade do *Alcibíades* realizadas pelo filólogo alemão, encontramos o seguinte argumento:

Para mostrar que uma obra com tais credenciais não é realmente de Platão, seria de esperar que fossem oferecidas indicações de (não) autenticidade que fossem claras, inconfundíveis e independentes de

⁵ Tradução nossa, cf. “First of all then, we venture to prophesy that one thing in particular, if we can trust to our own feelings in any respect, must strike an attentive reader already acquainted with the spirit of Plato; that the dialogue upon a first perusal of it, will leave upon his mind an impression of singular want of uniformity to which he is totally unaccustomed. Particular passages, very beautiful and genuinely Platonic, may be found sparingly dispersed, and floating in a mass of worthless matter, consisting partly of little broken dialogues busied about nothing, partly of long speeches.”

qualquer desejo do estudioso de que o trabalho seja autêntico ou não.
(Annas, 1985, p. 114)⁶

Seria-nos pouco proveitoso discutir argumentos obscuros, para os quais o texto não nos poderia vir em auxílio, como é dito na citação de Annas. Uma afirmação de problemas quanto à autenticidade desta obra precisaria vir acompanhada por argumentos claros e distintos, e que pudessem ser percebidos por qualquer um que as conferissem.

O segundo ponto trazido por Schleiermacher é mais abrangente e lança dúvidas sobre alguns posicionamentos do personagem Sócrates, que, em seu ponto de vista, carecia de ironia e expressava em demasia sua admiração por Péricles, pelos persas e pelos lacedemônios:

A segunda, com uma exibição de estranhas notícias estatísticas, celebra as virtudes e riquezas persas e lacedemônias; as virtudes mais à maneira de Xenofonte do que de Platão; as riquezas e a pompa luxuosa, pelo fato de nenhuma ironia poder ser encontrada nestas descrições laudatórias, parecem estar num estilo totalmente anti-socrático (...) Pois que Alcibíades não descobriu nem aprendeu o que é justo, que o justo e o útil são o mesmo, e, novamente, que Péricles, embora um excelente estadista, e aqui mais do que em qualquer outro diálogo platônico, exaltado sem nenhum traço de ironia, não obstante, não transmitiu sua sagacidade a ninguém. (Schleiermacher, 1836, p. 330-331)⁷

Ao realizarmos a leitura do diálogo, podemos encontrar esses dois momentos indicados pelo estudioso em sequências onde o jovem está sendo confrontado com suas ilusões de conhecimento, que detalharemos no segundo capítulo desta

⁶ Tradução nossa, cf. To show that a work with such credentials is not really by Plato at all, one would expect indications of authenticity to be offered which are clear, unmistakable, and independent of any desire on the scholar's part for the work to be authentic or not. (Annas. *Self-knowledge in Early Plato*. 1985; p. 114.)

⁷ Tradução nossa, cf. "The second, with a display of strange statistical notices, celebrates Persian and Lacedaemonian virtues and riches; the virtues more in the manner of Xenophon than Plato; the riches and luxurious pomp, for the reason that no irony can be discovered in these laudatory descriptions, in a style throughout unsocratic (...) For that Alcibiades has neither discovered nor learnt what is just, that what is just and useful is the same, and then again that Pericles, though an excellent statesman, and here more than ever in any other Platonic dialogue, extolled without a trace of irony, has, notwithstanding, imparted his sagacity to no one."

dissertação. Embora Sócrates teça pungentes elogios a Péricles, não nos parece que faça sem a devida carga de ironia. Com efeito, ele faz uso desses elogios para questionar a proposição de Alcibíades acerca da possibilidade de alguém se tornar sábio, por estar em companhia de um autorizado sábio, que, no caso, seria Péricles. Na passagem que se estende de 118b a 119a, observamos que essa premissa parece ser falsa, pois Sócrates elenca uma série de nomes que conviveram com Péricles, e não por isso se tornaram sábios. Um pouco mais adiante, na seção 124c, Sócrates, após mostrar que o conhecimento do jovem sobre seus possíveis adversários é deficitário, troça: “Meu tutor é melhor e mais sábio do que Péricles, que é o teu”⁸. Se complementarmos os elogios realizados por Sócrates, com o uso que ele faz da exaltação para levar Alcibíades à compreensão da dinâmica da discussão, que está pautada, no primeiro exemplo, nas condições pelas quais o jovem aprendeu sobre a justiça, e no segundo, na capacidade de orientação de seus respectivos preceptores, não verificaremos o que é apontado por Schleiermacher.

Quanto ao primeiro ponto da citação apresentada, que se refere às passagens que vão de 120e a 124b, onde Sócrates faz uma longa digressão acerca da educação dos persas e dos lacedemônios, além de servirem ao propósito já mencionado no parágrafo anterior, termina também com uma pilhéria, “Não achas que é humilhante ajuizarem a nosso respeito as mulheres de nossos adversários com mais acerto do que nós mesmos?”⁹ Como é possível perceber nessa fala de Sócrates, mesmo que, de fato encontremos no diálogo os elogios que foram mencionados pelo estudioso, não podemos dizer o mesmo das conclusões por ele tiradas, nem em relação ao despropósito e desconexão das passagens, nem da eventual falta de ironia.

Continuando na linha da argumentação, segundo a qual existiria um “Sócrates platônico”, cuja coerência e linearidade seriam a tal ponto uniformes, que, bastaria encontrar uma contradição deste personagem para que tenhamos uma prova da inautenticidade do diálogo, diz Schleiermacher:

Pelo contrário, Sócrates intromete-se por mero capricho e prolonga uma coisa após outra, geralmente, embora pronuncie muitas palavras, interrompendo o assunto mais incipiente do que é seu costume, e

⁸ Sócrates – Ὁ ἐπίτροπος ὁ ἔμος βελτίων ἐστὶν καὶ σοφώτερος ἢ Περικλῆς ὁ σός. (Alc. I., 124c)

⁹ Sócrates – ... καίτοι οὐκ αἰσκρὸν δοκεῖ εἶναι, εἰ αἱ τῶν πολεμίων γυναικες βέλτιον περὶ ἡμῶν αὐτῶν; (Alc. I., 124b)

apenas aplicando, de fato, todos os pontos para envergonhar o seu interlocutor de modo que o todo adquira um caráter erístico, que nenhum outro diálogo platônico carrega consigo de maneira semelhante. (Schleiermacher, 1836, p. 333)¹⁰

Não discutiremos nesse momento do texto os pontos exatos que diferenciariam, na pena de Platão, a dialética da erística, tópico a que aludimos no terceiro capítulo desta dissertação; no entanto, podemos entender, desde já, que há uma diferença, e que essa diferença está principalmente no objetivo das duas práticas, tendo a erística o objetivo de diminuir o interlocutor ou, nesse caso, o adversário, visando vencê-lo, e a dialética, por outro lado, buscaria uma espécie de “comunhão” com o interlocutor, ou nesse caso, o amigo, buscando aprender juntos.

Indo ao texto, logo no início do diálogo (Alc. I., 106b) Sócrates exprime-se requisitando a participação voluntária do jovem para alcançarem êxito juntos, além da habitual proposição, de que não seria seu feitio fazer discursos longos, mas, sim, proceder por meio de perguntas e respostas. Também após a primeira sabatina, acerca de qual exatamente seria o assunto a ser aconselhado, ele volta a perguntar “aceitas isso?” (Alc. I., 108b) e Alcibíades assente, em outra passagem (Alc. I., 117a) Sócrates continua o processo de perguntas e respostas, para tentar esclarecer de onde vem essa claudicância discursiva de Alcibíades. No último terço do diálogo (Alc. I., 128e) outras falas revelam que os interlocutores estão em acordo pacífico sobre o tipo de arte que estão buscando. Esses poucos exemplos parecem ilustrar a afirmação de que, indo ao texto, encontramos, sim, abundantes passagens que poderíamos chamar de dialéticas, nas quais os interlocutores parecem se engajar em um processo de descoberta comum, e aceitam as regras desse jogo discursivo. Por outro lado, não nos parecem avultar passagens onde pudéssemos encontrar os elementos típicos de uma contenda erística, onde Sócrates diminuiria ou combateria o personagem Alcibíades, diminuindo-o, com vistas a vencer seus argumentos em detrimento de buscar pela verdade. Assim sendo, novamente não nos parece válida a crítica levantada pelo eminente filólogo.

¹⁰ Tradução nossa, cf. “On the contrary, Socrates intrudes in mere caprice, and drags out one thing after another, generally, though he makes many words, breaking off the subject shorter than is his custom, and only applying, in fact, every point to shame his interlocutor, so that the whole acquires an eristic character, which no other Platonic dialogue bears with it in a similar manner.” (Schleiermacher, 1836, p. 333)

No último argumento de Schleiermacher, o estudioso questiona a data de autoria, baseando-se em uma aparente incoerência dramática entre o *Primeiro Alcibíades*, *Protágoras* e *Banquete*:

Na representação de sua relação com Alcibíades, além disso, toda aparência de amor do menino é evitada, tão pedantemente quanto possível, e o devido mérito é atribuído ao fato, de que Sócrates nem sequer uma vez se dirigiu a Alcibíades até que a época de sua floração juvenil fosse totalmente propícia. Mas como vamos conciliar isso com a maneira como a mesma relação é tratada no *Protágoras* e no *Banquete*? No *Protágoras*, Péricles ainda está vivo, mas Sócrates e Alcibíades aparecem como velhos conhecidos, que já devem ter conversado muito um com o outro; e o que Alcibíades nos diz no *Banquete*, também deve ser levado desde a época de sua juventude; pois ele dificilmente pode pretender dizer que desejava forçar-se como um servo de Sócrates quando sua juventude tinha passado (Schleiermacher, 1836. p. 334)¹¹

Precisamos investigar separadamente o que se apresenta na citação. Principiaremos pela questão dos elementos dramáticos do *Protágoras*, que, como analisado por Jirsa (2009, p. 239), não se configuram como uma incoerência, dado que, no *Protágoras*, o jovem Alcibíades provavelmente seria um pouco mais velho do que quando presente no diálogo estudado (*Protágoras*, 309a-b)¹². Tendo ele nascido em 451 a.C. e sendo a idade de 20 anos a média para ingresso na política ateniense, e tendo Péricles morrido em 429 a.C, poderíamos concluir que haveria um interregno de até 2 anos entre os dois acontecimentos narrados, logo, não haveria nenhuma impossibilidade de coexistência. Quanto ao *Banquete*, se entendermos que esse diálogo ocorre antes do *Primeiro Alcibíades*, como entende o filólogo, então, temos de

¹¹ Tradução nossa, cf. "In the representation of his relation to Alcibiades, moreover, all appearance of the love of the boy is avoided as pedantically as possible, and due merit assigned to the fact, that Socrates has not even once addressed Alcibiades until the time of his youthful bloom was as good as entirely passed. But how are we to reconcile this with the manner in which the same relation is treated of in the Protagoras and Symposium ? In the Protagoras Pericles is still alive, and yet Socrates and Alcibiades appear as old acquaintances, who must already have conversed much with one another; and what Alcibiades tells us in the Symposium, must also be taken from the time of his bloom; for he can hardly intend to say that he wished to force himself as a minion upon Socrates when his bloom was passed." (Schleiermacher, 1836. p. 334)

¹² Passagem explorada mais adiante.

fato um problema, já que, no *Banquete*, o jovem se mostra apaixonado e ciumento (*Banquete*, 213c-d) e, no presente diálogo, ele somente se mostra inclinado a amar Sócrates no final (Alc, I., 135d-e). Por outro lado, se se tomar o *Primeiro Alcibíades* como o primeiro encontro e o *Banquete* como o fim de uma relação, então não encontraremos nenhuma discrepância na cronologia dramática, composição que postularemos doravante ao tratarmos do Alcibíades platônico.

O debate que trouxemos acima teve como único objetivo trazer a lume alguns dos argumentos que, historicamente, colocaram em suspeição a autenticidade da autoria do *Primeiro Alcibíades*. No entanto, é importante dizer que, como acontece com qualquer tema relacionado a Platão, há uma vasta crítica especializada¹³ que tem se debruçado sobre esse tema, seja a favor ou contra a tese da autenticidade. Nas palavras de Jakub Jirsa (2009, p. 241) “os problemas listados acima não tiveram origem em exames imparciais. Como mostrei na descrição do debate, todos estão relacionados com o infeliz julgamento de Schleiermacher do início do século XIX”¹⁴.

Não trouxemos argumentos que pretendessem confirmar a autenticidade do *Primeiro Alcibíades*, pois entendemos, assim como aqueles que estão convencidos da autenticidade, que o ônus da prova resta sobre aqueles que afirmaram não ser de Platão a composição deste diálogo. Devido a esse entendimento, procuramos mostrar que, no que tange às objeções que apresentamos, nenhuma se sustenta enquanto razão suficiente para a retirada do presente diálogo do *corpus Platonicum*.

Ao olharmos para as objeções do estudioso alemão, podemos observar que a disputa não é tanto sobre o conteúdo filosófico do diálogo, mas, sim, sobre a incompatibilidade entre seu estilo ou doutrinas e a data presumida de composição (Jirsa, 2009, p. 19), o que nos traz de volta a um problema familiar para os platonistas, como saber o que é Platão e o que não é Platão?¹⁵ Tendo em vista essas discussões,

¹³ Dentre aqueles que estão contra a autenticidade, temos: Mark Joyal (2003), William A. Heidel (1896), Émile De Strycker (1942), Nicholas D. Smith (1992/2004) e Richard S. Bluck (1953); do lado daqueles que estão a favor, temos: Julia Annas (1985), Jean-François Pradeau – Chantal Marboeuf (2001), Nick Denyer (2001), David Gribble (1999) e Jakub Jirsa (2009).

¹⁴ Tradução nossa, cf. However, it is exactly the genealogy of these doubts that does not convince me about their validity when taken together. The problems listed above did not originate from unbiased examinations. As I showed in the description of the debate, they are all related to the unfortunate judgement of Schleiermacher from the beginning of the nineteenth century. Jakub Jirsa (2009, p. 241)

¹⁵ Não é pretensão nossa discutir uma questão de tamanha envergadura em tão poucas linhas de forma superficial, apenas traremos duas citações que expõem esta problemática: “Como vimos, os escritos de Platão são quase todos constituídos por diálogos; mas neles, o autor quase nunca aparece como personagem (na maior parte das vezes o papel de moderador é atribuído a Sócrates). Essa situação cria o problema de como saber reconhecer a opinião de Platão ou, até mesmo, de estabelecer se em determinada situação ele teria realmente uma opinião. (TRABATTONI, 2010, p. 16)” – “Poucas são as

adotamos, neste trabalho, a tese da autenticidade, em linha com os argumentos dos pesquisadores Julia Annas (1985), Jean-François Pradeau e Chantal Marboeuf (2001), Nick Denyer (2001), David Gribble (1999) e Jakub Jirsa (2009), já citados antes.

1.2 Contextualização do personagem homônimo do diálogo

Nesse breve diálogo, temos a participação de dois personagens, Sócrates e Alcibíades. Quando falamos de Alcibíades, enquanto um personagem histórico, falamos da trajetória de um homem que vai de herói de guerra a desertor, falamos de um político de grande relevância na Grécia antiga, oriundo, tanto por parte de pai, quanto por parte de mãe, de famílias da primeira linha do poder grego à época. Seu pai, Clínius, morre na batalha de Coroneia em 446 a.C., quando Alcibíades tinha 6 anos de idade. Mesmo estando sua mãe Dinômaque viva, teve sua criação atribuída por testamento ao seu tio Péricles. Para além de político, o jovem era um formidável esportista, se destacando nas Olimpíadas de 416 a.C.; teria nascido possivelmente em 451 e morrido, assassinado, em 404, aos 47 anos (Nails, 2002, p. 10-17). Plutarco destaca que, apesar de Alcibíades cultivar os prazeres voltados para os apetites, era, “antes de mais nada, pela sua ambição e pela sua ânsia de glória, que manipulavam aqueles que o corromperam e o lançaram prematuramente em grandes empresas” (Plutarco, *Vida de Alcibíades*, 6.4).

Essas informações acerca do Alcibíades histórico, ainda que muito pouco exaustivas e bastante aproximativas, nos possibilitam um melhor entendimento do diálogo em estudo, pois ao explorarmos o texto, de fato, podemos notar proposições feitas por Sócrates que vão ao encontro dessa figura bem conhecida por seus contemporâneos. Ainda que não seja o foco desta dissertação realizar uma análise histórica, essas informações nos ajudam a entender o uso deste notável personagem, tanto no presente diálogo quanto em outras obras de Platão onde o mesmo aparece.

referências do próprio Platão sobre si mesmo, no contexto da sua obra; poucos são os testemunhos que até nós, chegaram de discípulos directos de Platão, sobre a sua biografia e actividade. Em contrapartida, os testemunhos e Vitae multiplicam-se, após a sua morte, a maior parte deles distanciados do seu objecto por séculos e marcados pela dupla tendência que a aura à volta do mestre e do discípulo foi criando: a do Sócrates δαιμόνιος e a da divinização de Platão. (CORNELLI, 2018, p. 19) ”

Platão, sendo mais novo que Alcibíades, provavelmente já tinha o conhecimento de sua trajetória quando o criou como personagem neste diálogo. Também, possivelmente, possuía uma compreensão ou um juízo sobre o seu modo arrogante e afetado de discursar, como podemos observar na citação de um discurso forense atribuído a Alcibíades por Tucídides:

Mais que a qualquer outro, atenienses, cabe-me receber o comando (tenho de começar por este ponto, pois Nícias me atacou), e me considero digno dele; os fatos que provocam a malevolência contra mim são justamente a causa da glória de meus antepassados e da minha, e trazem vantagens para a pátria. Os helenos, que consideravam a nossa cidade esgotada pela guerra, passaram a fazer uma idéia de sua grandeza muito além de seu poder real, diante da magnificência de minha exibição como emissário sagrado em Olímpia, pois entraram na pista hípica sete carros meus – mais que de qualquer outro concorrente individual até aquela época - e ganhei o primeiro, o segundo e o quarto prêmios, além de ter-me apresentado em tudo mais num estilo digno de minhas vitórias. De acordo com as tradições isto é uma honra, e pelos feitos se deduz o poder. Embora os meus serviços à cidade, custeando coros? Ou de outra forma qualquer, tenham naturalmente provocado inveja entre meus concidadãos, aos olhos dos estrangeiros essas exhibições dão uma impressão de força; não é uma loucura vã o fato de um cidadão, à sua própria custa, ser útil não somente a si mesmo, mas também à cidade. Não é injusto, tampouco, que alguém, tendo-se a si mesmo em alto conceito, se recuse a ficar em pé de igualdade com os demais, pois os fracassados não encontram quem queira participar de seu infortúnio em igualdade de condições. Ao contrário, da mesma forma que na desgraça não se é sequer cumprimentado, não se deve considerar maldade o fato de os homens prósperos desprezarem alguém (quem quiser reciprocidade iguale-se a nós). (Tucídides 6. 16, p. 364)

O modo como Tucídides representa Alcibíades é congruente com a forma que o encontramos no diálogo, essa maneira altiva que vemos na citação acima, nos parece estar representada por Platão nesta passagem.

Estás convencido de que não necessitas de ninguém para nada, pois, tendo tudo com larga margem de sobra, de nada virás a precisar, a começar pelo corpo e a acabar pela alma. Em primeiro lugar, julgas-te

o mais belo e o mais alto dos cidadãos, com o que há de concordar quem tiver olhos de ver; a seguir, pertences a uma das mais esforçadas famílias de tua própria cidade, a qual, por sua vez, é a maior da Hélade, e nela, por parte de pai, dispões de numerosos e influentes amigos e parentes, todos eles dispostos a servir-te na ocasião oportuna. Do lado materno, de igual modo, contas com parentes não menos numerosos que influentes. Porém o que consideras “de mais importância que tudo” é a influência de Péricles, filho de Xantipa, que teu pai deixou como teu tutor e de teu irmão, e que pode fazer o que quiser tanto em nossa cidade, como em toda a Hélade e em muitas e poderosas nações bárbaras. Acrescentarei a isso que pertences ao número das pessoas ricas, conquanto se me afigure que seja particularidade a que não dás grande importância. Envaidecido por todas essas vantagens, sobrepuسته-te aos teus admiradores, que aos poucos se afastaram de ti, o que não te passou despercebido. (Alc I., 104a-c)¹⁶

Notemos como, tanto na citação de Tucídides, quanto na citação presente no diálogo, são trazidos elementos que destacam sua estirpe, assim como sua pretensa superioridade sobre os demais atenienses. Se, no caso da primeira, o próprio Alcibíades se encarrega de exaltar suas conquistas e merecimentos, na segunda, é Sócrates quem o faz. Ainda comparando as duas passagens, podemos observar que nem em uma, nem em outra, o jovem deixa de reconhecer um certo desagrado pelo qual é visto por seus contemporâneos, seja por seus modos de certa forma hostis, como aponta Sócrates no diálogo, ou pela inveja, como afirma Alcibíades em seu discurso. Fica, portanto, estabelecido o porquê da necessidade de uma defesa por parte de Alcibíades, que acompanhamos na primeira citação. Em outro contexto do diálogo, encontramos:

¹⁶ “οὐδενὸς φῆς ἀνθρώπων ἐνδεὴς εἶναι εἰς οὐδέν· τὰ γὰρ ὑπάρχοντά σοι μεγάλα εἶναι, ὥστε μηδενὸς δεῖσθαι, ἀπὸ τοῦ σώματος ἀρξάμενα τελευτῶντα εἰς τὴν ψυχὴν. οἷσι γὰρ δὴ εἶναι πρῶτον μὲν κάλλιστός τε καὶ μέγιστος – καὶ τοῦτο μὲν δὴ παντὶ δῆλον ἰδεῖν ὅτι οὐ ψεύδῃ – ἔπειτα νεανικωτάτου γένους ἐν τῇ σεαυτοῦ πόλει, οὔση μεγίστη τῶν Ἑλληνίδων, καὶ ἐνταῦθα πρὸς πατρός τέ σοι φίλους καὶ συγγενεῖς πλείστους εἶναι καὶ ἀρίστους, οἳ εἴ τι δέοι ὑπηρετοῖεν ἄν σοι, τούτων δὲ τοὺς πρὸς μητρός οὐδὲν χείρους οὐδ’ ἐλάττους. συμπάντων δὲ ὧν εἶπον μείζω οἷσι σοι δύναμιν ὑπάρχειν Περικλέα τὸν Ξανθίππου, ὃν ὁ πατήρ ἐπίτροπον κατέλιπε σοὶ τε καὶ τῶ ἀδελφῶ· ὃς οὐ μόνον ἐν τῇδε τῇ πόλει δύναται πράττειν ὅτι ἂν βούληται, ἀλλ’ ἐν πάσῃ τῇ Ἑλλάδι καὶ τῶν βαρβάρων ἐν πολλοῖς καὶ μεγάλοις γένεσιν. προσθήσω δὲ καὶ ὅτι τῶν πλουσίων· δοκεῖς δέ μοι ἐπὶ τούτῳ ἤκιστα μέγα φρονεῖν. κατὰ πάντα δὴ ταῦτα σύ τε μεγαλαυχούμενος κεκράτηκας τῶν ἐραστῶν ἐκεῖνοί τε ὑποδεέστεροι ὄντες ἐκρατήθησαν, καὶ σε ταῦτ’ οὐ λέληθεν” (Burnet. p. 869 - Alc, I., 104a-c)

Vou revelar-te os teus verdadeiros pensamentos com relação a ti próprio, para que vejas como sempre foste objeto de minhas cogitações. Sou de parecer que se algum dos deuses te dissesse: “Ó Alcibíades, que preferiras: 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. Vou dizer-te agora de que esperança vives. Estás convencido de que logo que te apresentares para falar na assembleia dos atenienses — o que se dará dentro de poucos dias — imediatamente demonstrarás a todos que és mais merecedor de consideração do que Péricles ou qualquer dos varões ilustres dos séculos passados, demonstração que te granjeará a autoridade suprema da cidade entre os teus concidadãos. Uma vez assegurado o poder entre nós, dominarás em todos os helenos, digo melhor, não apenas nos helenos, mas nas populações de bárbaros que habitam o mesmo continente que nós. E se aquela divindade voltasse a falar e te dissesse que o teu império deveria ficar circunscrito à Europa, não te sendo permitido passar para a Ásia nem imiscuir-te nos negócios de lá, tenho certeza de que não quererias viver sob essa condição, já que não era possível, encher o mundo todo — por assim dizer — com o ruído do teu nome e do teu poder. Estou convencido de que, com exceção de Ciro e de Xerxes, ninguém mais se te afigura merecedor de consideração. (ALC I., 105a – 105c)¹⁷

Podemos perceber que essa inferência acerca das pretensões de Alcibíades, as de que ele buscaria notoriedade e domínio sobre os helenos e bárbaros, está em conformidade com o discurso de Nícias (Tucídides 6. 12; p. 362), onde ele alude ao “criador de cavalos” como sendo alguém que coloca seus próprios interesses acima

¹⁷ νῦν δ' ἕτερον αὐτῷ κατηγορήσω διανοήματα σα πρὸς αὐτὸν σέ, ὧ καὶ γνώσῃ ὅτι προσέχων γέ σοι τὸν νοῦν διατετέλεκα. δοκεῖς γάρ μοι, εἴ τίς σοι εἴποι θεῶν· “ὦ Ἀλκιβιάδῃ, πότερον βούλει ζῆν ἔχων ἢ νῦν ἔχεις, ἢ αὐτίκα τεθνάναι εἰ μὴ σοι ἐξέσται μείζω κτήσασθαι;” δοκεῖς ἂν μοι ἐλέσθαι τεθνάναι· ἀλλὰ νῦν ἐπὶ τίνι δὴ ποτε ἐλπίδι ζῆς, ἐγὼ φράσω. ἡγῆ, ἐὰν θᾶπτον εἰς τὸν Ἀθηναίων δῆμον παρέλθῃς – τοῦτο δὲ ἔσσεσθαι μάλα ὀλίγων ἡμερῶν – παρελθὼν οὖν ἐνδείξεσθαι Ἀθηναίοις ὅτι ἄξιός εἰ τιμᾶσθαι ὡς οὔτε Περικλῆς οὔτε ἄλλος οὐδεὶς τῶν πώποτε γενομένων, καὶ τοῦτ' ἐνδειξάμενος μέγιστον δυνήσεσθαι ἐν τῇ πόλει, ἐὰν δ' ἐνθάδε μέγιστος ᾖς, καὶ ἐν τοῖς ἄλλοις Ἑλλησιν, καὶ οὐ μόνον ἐν Ἑλλησιν, ἀλλὰ καὶ ἐν τοῖς βαρβάροις, ὅσοι ἐν τῇ αὐτῇ ἡμῖν οἰκοῦσιν ἡπειρῶ. καὶ εἰ αὐτῷ σοι εἴποι ὁ αὐτὸς οὗτος θεὸς ὅτι αὐτοῦ σε δεῖ δυναστεύειν ἐν τῇ Εὐρώπῃ, διαβῆναι δὲ εἰς τὴν Ἀσίαν οὐκ ἐξέσται σοι οὐδὲ ἐπιθέσθαι τοῖς ἐκεῖ πράγμασιν, οὐκ ἂν αὐτῷ μοι δοκεῖς ἐθέλειν οὐδ' ἐπὶ τούτοις μόνοις ζῆν, εἰ μὴ ἐμπλήσεις τοῦ σου ὀνόματος καὶ τῆς σῆς δυνάμεως πάντας ὡς ἔπος εἰπεῖν ἀνθρώπους· καὶ οἷμά μοι σε πλὴν Κύρου καὶ Ξέρξου ἡγεῖσθαι οὐδένα ἄξιον λόγου γεγονέναι. (Burnet. p. 871 - Alc, I., 105a-c)

dos da cidade. Sócrates volta ao tema das pretensões de Alcibíades na passagem em que faz uma digressão sobre a descendência e a educação dos lacedemônios e dos persas em comparação com a de Alcibíades (ALC I., 119c – 120a).

Na parte final em que novamente a personalidade de Alcibíades é discutida, vemos que Sócrates se mostra preocupado com o futuro dos dois, diante da possibilidade de se corromperem por influência do povo ateniense:

Alcibíades – Será assim mesmo; a partir de agora, passarei a meditar sobre a justiça.

Sócrates – Faço votos para que perseveres nesse intento; contudo, meus receios, não por descreer de tua natureza; é que, considerando a força de nosso povo, temo que eu e tu venhamos a ser dominado por ela. (ALC I., 135e)¹⁸

Encontramos, nessas últimas falas do diálogo, um jovem resignado, resoluto em seguir no caminho da filosofia em busca de conhecer a si mesmo e, enfim, conhecer o que é a justiça. O assunto nos parece suficientemente resolvido, entretanto, Sócrates faz uma última ressalva, pontuando um temor pela possível corrupção de ambos, também nesta passagem podemos acessar o conhecimento prévio de Alcibíades por parte de Platão, seja comparando com o desenrolar da vida do jovem¹⁹, seja por identificar a ironia socrática presente neste “temor” evocado, dado que o próprio Sócrates foi condenado por impiedade e corrupção dos jovens, ainda que injustamente, pelo menos para Platão.

Como podemos observar nas citações acima, o tom assertivo de Sócrates, as comparações específicas e as ressalvas pontuais, parecem revelar a descrição de um personagem já bastante conhecido por Platão. Em nosso entender, essa questão

¹⁸ ΑΛ. ἀλλὰ οὕτως ἔχει, καὶ ἄρξομαί γε ἐντεῦθεν τῆς δικαιοσύνης ἐπιμέλῃσθαι.

ΣΩ. βουλοίμην ἂν σε καὶ διατελέσαι ὀρθῶς δέ, οὐ τι τῆ σῆ φύσει ἀπιστῶν, ἀλλὰ τὴν τῆς πόλεως ὀρῶν ῥώμην, μὴ ἐμοῦ τε καὶ σοῦ κρατήσῃ. (Burnet. p. 926 - Alc, I., 135e)

¹⁹ Em consonância com a passagem citada, encontramos uma observação feita por Xenofonte: “Ora, com Crítias e Alcibíades foi assim: enquanto acompanharam Sócrates puderam ambos encontrar nele um aliado para vencer desejos menos próprios. Agora, longe dele, Crítias fugiu para a Tessália, para a companhia de uns outros indivíduos que preferiam viver sem qualquer regra a viver em justiça; e Alcibíades, por sua vez, à conta da sua beleza, viu-se assediado por uma quantidade de senhoras nobres, e, à conta do seu poder na cidade e junto dos seus aliados, lisonjeado por uma quantidade de homens poderosos e honrado pelo povo, entre o qual depressa se tornou o primeiro. E, como aqueles atletas que facilmente se tornam os primeiros nas provas gímnicas descuidam o seu treino, também ele descuidou o dele.” (Xenofonte. *Memoráveis* Livro I – 24. p. 74-75)

interfere diretamente na importância dos assuntos discutidos no diálogo, tais como a justiça, a dupla ignorância, o conhecimento de si mesmo, além das questões epistemológicas que permeiam as possibilidades de realização desses conhecimentos, isso porque um personagem dramático, que, de certa forma, reflete um exemplo histórico ainda vívido na mente da audiência, pode favorecer uma melhor aceitação e compreensão da obra. Além disso, essa descrição de um personagem, cuja fama era bem conhecida à época, parece se relacionar e facilitar também a compreensão do método filosófico proposto por Platão, mostrando que o filosofar precisa ser ao mesmo tempo rigoroso e cuidadoso, devido à natureza mutável dos seres humanos. Ao apresentarmos o desenvolvimento do diálogo no próximo capítulo, tentaremos apontar esta estrutura metodológica a qual fazemos alusão aqui.

Enquanto personagem platônico, Alcibiades aparece também em alguns outros diálogos, como *O Banquete*, onde o jovem está apaixonado por Sócrates e se porta desmedidamente ciumento em relação ao seu amado, destacando-se por arroubos ébrios em ocasião de sua chegada à casa de Agatão, como vemos na passagem:

Ótimo, teria exclamado Alcibiades. Mas quem é o terceiro companheiro que irá beber conosco?

Assim falando, virou-se para o lado de Sócrates e, ao reconhecê-lo, deu um salto e exclamou: «Ó Hércules! Que é isto? Sócrates aqui? Como de hábito, de emboscada para apanhar-me onde menos te esperava? Que fazes aqui, e por que escolheste precisamente este lugar? Por que não junto de Aristófanes ou de outro farsante de verdade ou que deseje sê-lo? Ao invés disso, arranjaste meio de ficar junto do rapaz mais belo de toda a companhia.

E Sócrates: Agatão falou vê se te é possível proteger-me; o amor deste mancebo me causa sérios incômodos. Desde que me enamorei dele, não me é permitido brincar com nenhum rapaz, nem sequer de olhar para o seu lado, sem que ele fique enciumado e com inveja ou cometa os maiores desatinos e até me recrimine, chegando, quase, às vias de fato. Precisarás contê-lo, para não aprontar-me alguma das dele; ou nos reconcilia ou trata de defender-me, no caso de intentar agredir-

me. Tenho tanto medo de seu gênio arrebatado como do seu amor.
(Platão, *O Banquete*. Tradução de Carlos Alberto Nunes; 213c-d)²⁰

No momento dramático onde ocorre *O Banquete*, estaríamos vendo representado um desenvolvimento posterior da relação entre os dois amantes, ou seja, um momento diverso daquele em que o encontro entre os personagens acontece no *Primeiro Alcibíades*, onde eles parecem estar iniciando sua relação, o que seria, portanto, no caso do *Banquete*, um momento em que Alcibíades ainda estaria apaixonado por Sócrates, mas esse amor não seria mais recíproco (Ribeiro, 2022, p. 11-12). Quando olhamos para a primeira parte da citação, temos acesso ao ciúme desmedido que se volta até mesmo para a posição espacial de Sócrates no local do encontro, já na segunda parte, é expresso outro patamar deste ciúme, o qual passa pela possibilidade de subjugação física. Podemos, assim, concluir que, apesar de Sócrates considerar a reconciliação como uma das alternativas sugeridas ao anfitrião, não haveria mais tanta admiração, quanto, na verdade, um temor por Alcibíades e pelas paixões que ele desperta. Se olharmos para o momento dramático anterior, momento em que Sócrates ainda convive com o jovem, e mesmo que não lhe dedique grande atenção, ele permanece admirando-o, de modo que podemos observar certa diferença na representação dessa relação:

Amigo – Está vindo de onde, Sócrates? Já sei. Da caça à beleza primaveril de Alcibíades, não é? Quando o vi dias atrás, tive a impressão de que ainda era um belo homem, contudo, um homem, Sócrates (que essas palavras fiquem entre nós): já lhe desponta a barba.

²⁰ “Πάνυ γε, εἰπεῖν τόν Ἀλκιβιάδην. ἀλλά τις ἡμῖν δδε τρίτος συμπότης; καὶ ἅμα μεταστρεφόμενον αὐτόν ὀράν τόν Σωκράτη, ἰδόντα δε ἀναπηδήσαι καὶ εἰπεῖν Ὡ Ἡράκλεις, τουτι τί ἦν; Σωκράτης οὔτος; ἔλλοχών αὔ με ἔντανθα κατέκεισο, ὡσπερ εἰώθεις ἐζαίφνης ἀναφαινέσθαι ὅπου ἐγὼ ωμὴν ἦκιστά σε ἔσεσθαι. καὶ νυν τί ἦκεις; καὶ τί αὔ ἔνταῦθα κατεκλίνης, καὶ οὐ παρά Ἀριστοφάνει οὐδέ εἰ τις ἄλλος γελοῖος ἔστι τε καὶ βούλεται, ἀλλὰ διεμηχανήσω ὅπως παρά τω καλλίστῳ τῶν ἔνδον κατακείσῃ; Καί τόν Σωκράτη, Ἀγάθων, φάναι, ὄρα εἰ μοι ἐπαμύνεισώς ἔμο'ι ὁ τούτου ἔρωσ τού ἀνθρώπου οὐ φαύλον πρᾶγμα γέγονεν. ἀπ' ἐκείνου γάρ τού χρόνου, ἀψ' οὐ τούτου ἤ ἡράσθην, οὐκέτι ἐξεστίν μοι οὔτε προσβλέπει οὔτε διαλεχθήναι καλῶ οὐδ' ἐνί, ἢ οὔτοσ' ἰζηλότυπων με καὶ φθονῶν θαυμαστά ἐργάζεται καὶ λοιδορεῖται τε καὶ τῷ χεῖρε μόνις ἀπέχεται. ὄρα οὔν μη τι καὶ νυν ἐργάσῃται, ἀλλὰ διάλλαξον ἡμᾶς, ἢ ἔάν ἐπιχειρή βιάζεσθαι, ἐπάμυνε, ὡς ἐγὼ τὴν τούτου μανίαν τε καὶ φιλεραστίαν πάνυ ορρωδῶ.” (Platão; *O Banquete*, texto grego John Burnet; 3. ed. - Belém: ed.ufpa, 2011. 213c-d)

Sócrates – E então? Você não louva Homero, o qual diz que a fase mais graciosa da juventude é quando viceja o buço, como Alcibíades hoje?

Amigo – E aí? Está vindo da companhia dele? E como o jovem tem se comportado com você?

Sócrates – Bem, a meu ver. E não foi diferente hoje. Aliás, disse inúmeras coisas em minha defesa e em meu socorro. Sim, acabei de deixá-lo há pouco. Todavia, desejo lhe confessar algo estranho: ainda que ele estivesse presente, não lhe prestava atenção; quase não o notava. (Platão, *Protágoras*, 309a-b)²¹

Logo no início do diálogo *Protágoras*, Ihe é questionado se estava vindo da casa de Alcibíades, e se havia sido acolhido pelo jovem, ao que ele consente, mas afirma também não Ihe ter dado a atenção de costume, mesmo que Alcibíades se mostrasse especialmente disposto a investir nessa relação. Nessa passagem em questão, Sócrates está em vias de não mais se dedicar a seu amado, talvez por estar interessado em outro rapaz, como é sugerido na passagem seguinte (*Protágoras* 309c), entretanto, não o vê ainda como um problema, como parece sugerir aquela passagem do *Banquete* acima citada, mesmo que, estando com os pensamentos distantes do jovem, é Sócrates quem vai ao encontro dele e o defende, através da citação de Homero segundo a qual Alcibíades estaria em sua melhor fase. Continuando essa breve digressão dramática, chegamos a outro contexto, já no diálogo *Górgias*, onde Sócrates declara o amor ao jovem em seu apogeu, comparando seus sentimentos aos de Cálicles:

Sócrates – Cálicles, se os homens não experimentassem a mesma paixão, mas cada um a que Ihe é própria, e se cada um de nós tivesse uma paixão particular que os outros não tivessem, não seria fácil

²¹ ET. Πόθεν, ω 'Σώκρατες, φαίνη; ἢ δῆλα δὴ ὅτι ἀπὸ κυνηγεσίου τοῦ περὶ τὴν Ἀλκιβιάδων ὥραν; καὶ μὴν μοι καὶ πρῶην ἰδόντι καλὸς μὲν ἐφαίνετο ἀνὴρ ἔτι, ἀνὴρ μέντοι, ω Σώκρατες, ὡς γ' ἐν αυτοῖς ἡμῖν εἰρῆσθαι, καὶ πῶγωνος ἤδη ὑποπιμπλάμενος.

ΣΩ. Εἶτα τί τοῦτο; οὐ σὺ μέντοι Ὀμηροῦ ἐπαίνέτης εἶ, ὅς ἔφη χαριεστάτην ἦβην εἶναι τοῦ (πρώτον) ὑπηνήτου, ἦν νῦν Ἀλκιβιάδης ἔχει;

ET. Τί οὖν τὰ νῦν; ἢ παρ' ἐκείνου φαίνη; καὶ πῶς πρὸς σε ὁ νεανίας διάκειται;

ΣΩ. Εὐ, ἔμοιγε ἔδοξεν, οὐχ ἥκιστα δὲ καὶ τῆ νῦν ἡμέρα· καὶ γὰρ πολλὰ ὑπὲρ ἐμοῦ εἶπε βοηθῶν ἐμοί, καὶ οὖν καὶ ἄρτι ἀπ' ἐκείνου ἔρχομαι. ἄτοπον μέντοι τί σοι ἐθέλω εἰπεῖν· παρόντος γὰρ ἐκείνου, οὔτε προσεῖγον τὸν νοῦν, ἐπελανθανόμεν τε αὐτοῦ θαμά. (Platão; *Protágoras*, texto grego John Burnet; obras III / organização e tradução Daniel R. N. Lopes. -1. ed. Fapesp, 2017 – 309a-b)

mostrar a outrem aquela que lhe é própria. Digo isso pensando que tanto eu quanto tu experimentamos hoje a mesma paixão: cada um de nós tem dois amantes, eu, Alcibíades, filho de Clíncias, e a filosofia, e tu, outros dois, o demo de Atenas e Demo, filho de Pírilampo. Em toda e qualquer ocasião percebo que tu, embora sejas prodigioso, não consegues contradizer o que quer que teus amantes digam ou sustentem, mudando de posição ora aqui, ora ali. Na Assembleia, se o demo de Atenas disser que teu discurso não procede, tu mudas de posição e dizes o que ele quer; por esse jovem e belo filho de Pírilampo, és afetado de modo similar. (Platão, *Górgias*, 481d-e)²²

Quando observamos essa passagem, onde encontramos uma espécie de confissão por parte de Sócrates, acerca de sua paixão por Alcibíades, podemos encontrar a dedicação que também encontramos durante o diálogo *Primeiro Alcibíades*, o que parece nos permitir aproximar os dois momentos dramáticos. Faz-se importante destacar que, ao prosseguirmos na leitura da citação acima, assim como no desenvolvimento do diálogo *Górgias*, é possível entender que a declaração está mais em virtude do argumento a ser defendido na passagem, relativo à postura de Cálicles com o discurso, do que da intenção propriamente dita de lhe exaltar seu amor; de todo modo, não nos escapa que aí encontramos o amor declarado e em pé de igualdade com o amor à filosofia.

Assim, tendo em vista as passagens que trouxemos até aqui desses diferentes diálogos, ao analisarmos os contextos dramáticos em que emerge a relação entre Sócrates e Alcibíades, podemos estabelecer uma sequência temporal: *Primeiro Alcibíades*, *Segundo Alcibíades*²³, *Górgias*, *Protágoras* e, finalmente, *Banquete*²⁴. No

²² ΣΩ. Ω Καλλίκλεις, εἰ μή τι ἦν τοῖς ἀνθρώποις πάθος, τοῖς μὲν ἄλλο τι, τοῖς δὲ ἄλλο τι [ἦ] τὸ αὐτό, ἀλλὰ τις ἡμῶν ἴδιόν τι ἔπασχεν πάθος ἢ οἱ ἄλλοι, οὐκ ἂν ἦν ῥαδίον ἐνδείξασθαι τῷ ἑτέρῳ τὸ ἑαυτοῦ πάθημα, λέγω δ' ἐννοήσας ὅτι ἐγὼ τε καὶ σὺ νῦν τυγχάνομεν ταύτῳ τι πεπρονθότες, ἐρῶντε δύο ὄντε δυοῖν ἑκάτερος, ἐγὼ μὲν Ἀλκιβιάδου τε τοῦ Κλεινίου καὶ φιλοσοφίας, σὺ δὲ δυοῖν, τοῦ τε Ἀθηναίων δήμου καὶ τοῦ Πυριλάμπου. αἰσθάνομαι οὖν σου ἑκάστοτε, καίπερ ὄντος δεινοῦ, ὅτι ἂν φῆ σου τὰ παιδικὰ καὶ ὅπως ἂν φῆ ἔχειν, οὐ δυναμένον ἀντιλέγειν, ἀλλ' ἄνω καὶ κάτω μεταβαλλομένου· ἐν τε τῇ ἐκκλησίᾳ, εἴαν τι σοῦ λέγοντος ὁ δῆμος ὁ Ἀθηναίων μὴ φῆ οὕτως ἔχειν, μεταβαλλόμενος λέγεις ἄ ἐκεῖνος βούλεται, καὶ πρὸς τὸν Πυριλάμπου νεανίαν τὸν καλὸν τοῦτον τοιαῦτα ἔτερα πέπονθας. (Platão; *Górgias*, texto grego John Burnet; obras II / organização e tradução Daniel R. N. Lopes. Fapesp, 2011 – 481d-e)

²³ Não trocemos nenhuma passagem do diálogo *Segundo Alcibíades* por entendermos que este diálogo em relação a interação entre os personagens Sócrates e Alcibíades é uma continuação do *Primeiro Alcibíades*.

²⁴ Cf. Introdução do artigo *Pedagogia Socrática Entre o Primeiro Alcibíades e o Banquete* de José André Ribeiro, onde o autor discute o caráter pedagógico da relação entre os personagens Sócrates e Alcibíades, que serviu como parâmetro de nossa sequência dramática, entretanto, há uma diferença nas ordens entre os diálogos *Górgias*, *Protágoras*.

conjunto, a construção desse personagem platônico em diferentes contextos dialógicos, torna evidentes as dificuldades do método dialético, pois, mesmo que o belo jovem viesse a reconhecer o caminho filosófico como um propósito a ser seguido, e o fizesse com alguma coerência, isso, por si só, não lhe garantiria êxito no processo. Ao contrário, sem a devida diligência, o caminho da filosofia parece praticamente inalcançável. Em todo processo filosófico e nas dificuldades epistêmicas apresentadas no diálogo em estudo, podemos averiguar inúmeras falhas na obtenção de bons resultados, além de uma incessante exortação no sentido de que o jovem continue persistindo e permaneça em alerta quanto a possíveis corrupções.

Analisando a linha dramática proposta, podemos concluir, preliminarmente, que: 1 – o desenvolvimento do personagem segue no sentido de uma decadência filosófica, levando em consideração a diminuição do interesse por parte de Sócrates, que condiciona-o à beleza da alma, que por sua vez, está diretamente ligada ao aperfeiçoamento filosófico (131d); 2 – o jovem se entrega aos cuidados daquilo que o pertence, não do que lhe é próprio como discutem na passagem 128a, isso, pois, não se dedica à filosofia e à busca da justiça em si, mas cuida somente das coisas que lhe pertencem e estão no devir; por essas questões, nos parece que Platão o coloca como um aspirante que não se manteve no caminho filosófico.

2 O PRIMEIRO ENCONTRO DE SÓCRATES E ALCIBÍADES

A aprendizagem que me deram,
 Desci dela pela janela das traseiras da casa.
 Fui até ao campo com grandes propósitos.
 Mas lá encontrei só ervas e árvores,
 E quando havia gente era igual à outra.
 (Álvaro de Campos, *Tabacaria*.)

As investigações propostas no diálogo partem da ocasião de uma assembleia em que Alcibíades tentaria assumir o posto de conselheiro dos atenienses:

Vou dizer-te agora de que esperança vives. Estás convencido de que logo que te apresentares para falar na assembleia dos atenienses — o que se dará dentro de poucos dias — imediatamente demonstrarás a todos que és mais merecedor de consideração do que Péricles ou qualquer dos varões ilustres dos séculos passados, demonstração que te granjeará a autoridade suprema da cidade entre os teus concidadãos. (Alc, I., 105b)²⁵

Podemos observar na citação o ponto motriz do diálogo *Primeiro Alcibíades*, pois a abordagem de Sócrates somente ocorre mediante a iminência dos acontecimentos em questão, ou seja, que em poucos dias Alcibíades iria entrar para a política ateniense. Entretanto, não é desse modo que se inicia o diálogo, que tem início com um discurso de Sócrates, por meio do qual ele se dirige ao filho de Clínias e Dinômaque, lhe explicando que nunca lhe houvera dirigido a palavra antes por força divina (ἀλλά τι δαιμόνιον ἐναντίωμα), mas agora teria sido autorizado por essa força a finalmente falar com ele.

Sócrates deixa claro que as multidões já não mais cercavam o jovem, restando ele o único a permanecer como seu amante, já que todos os outros o teriam abandonado por seu desdém. Podemos entender ao menos de duas formas diferentes esse traço da personalidade de Alcibíades, que aqui é destacado na fala de Sócrates:

²⁵ ... ἀλλὰ νῦν ἐπὶ τίνι δὴ ποτε ἐλπίδι ζῆς, ἐγὼ φράσω. ἡγῆ, ἐὰν θᾶπτον εἰς τὸν Ἀθηναίων δῆμον παρέλθης – τοῦτο δὲ ἔσεσθαι μάλα ὀλίγων ἡμερῶν – παρελθὼν οὖν ἐνδείξεσθαι Ἀθηναίοις ὅτι ἄξιός εἰ τιμᾶσθαι ὡς οὔτε Περικλῆς οὔτε ἄλλος οὐδεὶς τῶν πῶποτε γενομένων, καὶ τοῦτ' ἐνδειξάμενος μέγιστον δυνήσεσθαι ἐν τῇ πόλει ... (Burnet. p. 871 - Alc, I., 105b)

Vou explicar-te a razão de ser de teu orgulho. Estás convencido de que não necessitas de ninguém para nada, pois, tendo tudo com larga margem de sobra, de nada virás a precisar, a começar pelo corpo e a acabar pela alma. Em primeiro lugar, julgas-te o mais belo e o mais alto dos cidadãos, com o que há de concordar quem tiver olhos de ver; a seguir, pertences a uma das mais esforçadas famílias de tua própria cidade, a qual, por sua vez, é a maior da Hélade, e nela, por parte de pai, dispões de numerosos e influentes amigos e parentes, todos eles dispostos a servir-te na ocasião oportuna. Do lado materno, de igual modo, contas com parentes não menos numerosos que influentes. Porém o que consideras de mais importância que tudo é a influência de Péricles, filho de Xantipa, que teu pai deixou como teu tutor e de teu irmão, e que pode fazer o que quiser tanto em nossa cidade como em toda Hélade e em muitas e poderosas nações bárbaras. Acrescentarei a isso que pertences ao número das pessoas ricas, conquanto se me afigure que seja particularidade a que não dás grande importância. (Alc, I., 104a-c)²⁶

Os dois possíveis modos de olharmos para essa pretensão exposta na citação, são a autoconfiança, dada pelos abundantes cabedais com que nasceu o jovem, gozando de estonteante beleza e porte físico privilegiado, assim como de riquezas e influência política, além de capacidades cognitivas destacáveis; e a arrogância, oriunda do desconhecimento do que seria necessário para ele alcançar seus objetivos. No entanto, como vemos no decorrer do diálogo, ele revela uma severa falta de conhecimento, tanto de si mesmo, quanto de seus possíveis concorrentes; sendo que esta constatação se tornará cada vez mais forte à medida que, mesmo Alcibíades julgando ter todas as condições favoráveis, como apresentado acima, começa a perceber que somente através do processo filosófico é que ele poderia alcançar o desejado, dando-se conta, porém, do quão distante estava desse propósito. Sendo

²⁶ τὸν δὲ λόγον, ὃ ὑπερπεφρόνηκας, ἐθέλω διελεθῆναι. οὐδενὸς φησὶ ἀνθρώπων ἐνδεῆς εἶναι εἰς οὐδέν· τὰ γὰρ ὑπάρχοντά σοι μεγάλα εἶναι, ὥστε μηδενὸς δεῖσθαι, ἀπὸ τοῦ σώματος ἀρξάμενα τελευτῶντα εἰς τὴν ψυχὴν. οἷε γὰρ δὴ εἶναι πρῶτον μὲν κάλλιστός τε καὶ μέγιστος – καὶ τοῦτο μὲν δὴ παντὶ δηλὸν ἰδεῖν ὅτι οὐ ψεύδῃ – ἔπειτα νεανικωτάτου γένους ἐν τῇ σεαυτοῦ πόλει, οὔση μεγίστη τῶν Ἑλληνίδων, καὶ ἐνταῦθα πρὸς πατρός τέ σοι φίλους καὶ συγγενεῖς πλείστους εἶναι καὶ ἀρίστους, οἳ εἴ τι δέοι ὑπηρετοῖεν ἄν σοι, τούτων δὲ τοὺς πρὸς μητρός οὐδὲν χεῖρους οὐδ' ἐλάττους. συμπάντων δὲ ὧν εἶπον μείζω οἷε σοι δύναμιν ὑπάρχειν Περικλέα τὸν Ξανθίππου, ὃν ὁ πατὴρ ἐπίτροπον κατέλιπε σοί τε καὶ τῷ ἀδελφῷ· ὃς οὐ μόνον ἐν τῇδε τῇ πόλει δύναται πράττειν ὅτι ἂν βούληται, ἀλλ' ἐν πάσῃ τῇ Ἑλλάδι καὶ τῶν βαρβάρων ἐν πολλοῖς καὶ μεγάλοις γένεσιν. προσθήσω δὲ καὶ ὅτι τῶν πλουσίων· δοκεῖς δὲ μοι ἐπὶ τούτῳ ἤκιστα μέγα φρονεῖν. (Burnet. p. 869 - Alc, I., 104a-c)

assim, estaria posta a divergência epistemológica que guiará o diálogo, que é a dupla ignorância do jovem, que nem conhece o que busca, nem sabe que não conhece o que busca – trataremos dessas questões mais adiante. No início desta passagem supracitada, temos uma indicação de onde Sócrates pretende levar o jovem por meio deste processo, quando ele faz uma distinção entre corpo e alma (ἀπὸ τοῦ σώματος ἀρξάμενα τελευτῶντα εἰς τὴν ψυχὴν - 104a), apenas apontando as vantagens do corpo, da hereditariedade e das riquezas, sem atribuir nenhuma virtude como parte da alma.

É nesse ponto, que Sócrates insiste que ele seria o único que não se constrangeu diante de sua superioridade, e se dispunha a esclarecer os motivos pelos quais lhe abordara especificamente naquele momento. Porém, antes de começar, Sócrates propõe um dos passos que vem a contribuir para as observações metodológicas propostas tanto neste capítulo, como no capítulo 3, ou seja, a função educadora do diálogo *Primeiro Alcibíades* no uso da dialética, além de apontar para a importância do outro no processo de busca do autoconhecimento. Vamos à passagem:

Sócrates — Se desejas saber, como dizes, o que se passa comigo, ouve-me, como cumpre, com boa disposição. Vou falar como quem se dirige a quem se dispõe a escutar e a não retirar-se antes do fim.

Alcibíades — Está bem. Podes falar.

Sócrates — Toma cuidado, pois não seria de admirar que tanto me custe terminar, como começar.

Alcibíades — Fala, meu caro Sócrates, que te ouvirei. (Alc, I., 104d-e)²⁷

Por hora, basta apontar a preocupação com a disponibilidade de engajar-se até o fim do processo, mesmo que longo ou incômodo, sendo essa a primeira indicação metodológica que aludimos anteriormente. Embora não haja uma explicação sistemática de um método de investigação, é possível observarmos, no decorrer de todo o diálogo, passagens que demonstram o passo a passo a ser percorrido na

²⁷ ΣΩ. ἀκούση μὲν ἄρα μου, ὡς τὸ εἰκός, προθύμως, εἴπερ, ὡς ἔφης, ἐπιθυμεῖς εἰδέναι καὶ ἀκοῦσαι τί διανοοῦμαι, καὶ ὡς ἀκουσομένῳ καὶ περιμενοῦντι λέγω.

ΑΛ. πάνυ μὲν οὖν· ἀλλὰ λέγε.

ΣΩ. ὄρα δὴ· οὐ γάρ τοι εἶη ἂν θαυμαστὸν εἶ, ὥσπερ μόγις ἤρξάμην, οὕτω καὶ μόγις παυσαίμην.

ΑΛ. ὡγαθὲ λέγε· ἀκούσομαι γάρ. (Burnet. p. 870 - Alc, I., 104d-e)

pesquisa filosófica. Quando Sócrates afirma que pretende falar com alguém que não irá se retirar antes do fim, e que também pode não ser breve o que pretende fazer, entendemos que ele busca a confirmação do engajamento do jovem no processo, uma espécie de compromisso com a própria investigação, o que parece apontar, desde já, para uma parte do método filosófico presente na obra estudada.

Na sequência do diálogo, podemos encontrar em uma mesma passagem dois Sócrates distintos: se, no início de sua fala, encontramos o Sócrates habitualmente cauteloso e irônico, à medida que avançamos, nos deparamos com um Sócrates inabitual nos diálogos de juventude, propositivo e seguro de que possui o que é preciso para guiar o jovem Alcibíades no caminho filosófico (Alc, I., 104e – 106a).

Observamos, inicialmente, que o discurso de Sócrates principia com uma certa modéstia e insegurança, revelando, de forma retórica, algum embaraço de um apaixonado diante de seu amado que, por sua vez, desdenhara de todos os outros pretendentes que ousaram se aproximar. Todavia, podemos inferir aí também uma certa ironia, dado que, nas duas últimas frases da fala de Sócrates, ele diz: “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” (Alc, I., 106a)²⁸. Seja por confiar de forma irrestrita em seu *daímon*, seja por estar gracejando com essa história, como parece supor posteriormente Alcibíades, percebemos outro ponto importante para o funcionamento desse método, qual seja, que o interlocutor esteja apto a ser interrogado. Mesmo que Sócrates não o admita neste momento, nas partes finais do diálogo, quando esse assunto é novamente abordado, ele diz que é possível que esteja gracejando (Alc, I., 124d), nos levando a entender esta passagem como sendo mais uma de suas ironias, que não aparecem despropositadamente, mas em função de informar ou até assegurar um ambiente propício para a investigação filosófica.

Observando Sócrates no desenvolvimento do argumento, nota-se uma busca por demonstrar seu nível de conhecimento acerca de Alcibíades, propondo uma situação hipotética onde um deus lhe daria duas opções, a primeira seria a de permanecer vivo e com tudo o que ele já possuía, mas sem a possibilidade de angariar mais coisas; e a segunda, que seria a de morrer, caso não lhe fosse possível aumentar seu poder. Sócrates garante que Alcibíades escolheria a segunda. É aqui que reside

²⁸ ... νεωτέρω μὲν οὖν ὄντι σοι καὶ πρὶν τοσαύτης ἐλπίδος γέμειν, ὡς ἐμοὶ δοκεῖ, οὐκ εἶα ὁ θεὸς διαλέγεσθαι, ἵνα μὴ μάτην διαλεγόμην. νῦν δ' ἐφῆκεν· νῦν γὰρ ἂν μου ἀκούσῃς.

o segundo Sócrates mencionado, que se utiliza dos termos “ἔν οἶδα καὶ οὐκ εἰκάζω”, que Carlos Alberto Nunes (2015) traduz por “tenho absoluta certeza; não se trata de conjecturas”²⁹. Mesmo que suavizemos a expressão supracitada, teremos que concordar com a existência de uma opinião defendida assertivamente por Sócrates. É no mesmo tom que temos a próxima asserção expressa: “Ó caro filho de Clínicas e de Dinômaque, é que sem a minha colaboração não te será possível levar a bom termo todos esses projetos, tão grande é a influência que eu presumo ter sobre ti e tudo o que te diz respeito” (Nunes, 2015)³⁰. Nessa passagem, novamente podemos encontrar uma certa garantia por parte de Sócrates, que se apresenta como aquele que tem a capacidade de guiar o jovem. Sendo assim, podemos concluir que não somente Sócrates garante saber quais as pretensões de Alcibíades, como também afiança que somente por ele é que o jovem poderia lograr êxito em sua empreitada.

Alcibíades parece admitir as afirmações, porém, relutante, se expressando da seguinte maneira:

Alcibíades — Acho-te muito mais estranho agora, Sócrates, depois de começares a falar, do que quando me seguias sem dizer palavra, apesar de não ser pequena a estranheza que durante esse tempo me causavas. Quanto aos pensamentos que me atribuis e que aceitas, ao que parece, como matéria pacífica, de nada me adiantaria protestar para convencer-te do contrário. Que fique assim mesmo. Admitindo-se, pois, que alimento, de fato, esses projetos, de que modo, com a tua ajuda, conseguirei concretizá-los, e, sem ela, nada poderei fazer? Quererás explicar-me? (Alc I. 106a)³¹

²⁹ Na tradução de Ana Cristina de Souza Pires Dias (2015) “tenho certeza e não conjecturo”, na de Oscar Velásquez (2013) “bien lo sé y no es conjetura mía” na de Léon Robin (2011) em sua edição comentada “je le sais pertinemment; je ne le conjecture pas”, por fim na tradução de D. S. Hutchinson (1997) encontramos “I’m not guessing that this is your ambition—I’m sure of it”.

³⁰ ὦ φίλε παῖ Κλεινίου καὶ Δεινομάχης. Τούτων γάρ σοι ἀπάντων τῶν διανοημάτων τέλος ἐπιτεθῆναι ἄνευ ἐμοῦ ἀδύνατον· τοσαύτην ἐγὼ δύναμιν οἶμαι ἔχειν εἰς τὰ σὰ πράγματα καὶ εἰς σέ (Alc. I., 105d). Em outras traduções encontramos: “ó caro filho de Clínicas e de Dinômaca: é que a realização de todos esses seus planos é impossível sem mim. Eu julgo possuir tamanha influência sobre suas coisas e sobre você” (DIAS. 2015), “querido hijo de Clinias y Dinomajes: porque te es imposible llevar a término todos estos pensamientos sin mí. Creo poseer tan grande poder sobre tus actos y sobre ti (VELÁSQUEZ. 2013), “Cher fils de Clinias et de Dinomachè, cette raison c'est que, sans moi, il est impossible que reçoive son achèvement tout l'ensemble de ces pensées intimes: tant est grand le pouvoir que je possède sur tes affaires et sur toi!” (ROBIN. 2011), my dear son of Clinias and Dinomache. It is impossible to put any of these ideas of yours into effect without me—that's how much influence I think I have over you and your business” (HUTCHINSON. 1997).

³¹ ΑΛ. πολὺ γέ μοι, ὦ Σώκρατες, νῦν ἀτοπώτερος αὐ φαίνει, ἐπειδὴ ἤρξω λέγειν, ἢ ὅτε σιγῶν εἴπου· καίτοι σφόδρα γε ἦσθ' ἰδεῖν καὶ τότε τοιοῦτος. εἰ μὲν οὖν ἐγὼ ταῦτα διανοοῦμαι ἢ μὴ, ὡς ἔοικε, διέγνωκας,

Para além de certa admissão presente no argumento de Sócrates, a citação nos traz uma intrigante proposição, a de que Sócrates pareceria estranho aos olhos dele. O que quereria dizer Alcibíades ao usar o termo “estranho” (ἀτοπώτερος)³²? Entendemos que, por si só, uma pessoa seguindo a outra, sem lhe dirigir a palavra, é motivo suficiente de estranhamento, porém, é diante de um Sócrates assertivo quanto às suas pretensões e sobre os meios para alcançá-las, que o jovem se mostra mais estupefato. Quando finalmente Alcibíades acessa as intenções do homem que o seguia, ele descobre que esse homem acredita ter sua vida em seu domínio. É compreendendo essa situação, portanto, que parece se dar o estranhamento.

Como indicamos anteriormente no capítulo 1, quando falamos do histórico Alcibíades, pelo menos uma das afirmações, a que diz respeito às pretensões exacerbadas do jovem, parece-nos se mostrar verídica – dentro do que seria possível a uma aproximação histórica, sempre limitada em se tratando de personalidades do mundo antigo. Porém, o que é de nosso interesse na passagem citada acima é que nela não há uma aceitação tácita dessa caracterização, o personagem não se mostra de todo dócil à avaliação de Sócrates, apesar de concordar que as afirmações feitas possam servir de ponto de partida para que o diálogo prossiga. Poderíamos, então, entender que, mesmo não estando de pleno acordo, o jovem revela o desejo de participar, o que nos leva a mais uma das condições de funcionamento do processo dialético, ou seja, o desejo de engajar-se e tomar parte na discussão.

Após esse preâmbulo, temos cinco questionamentos que irão pautar a investigação inicial do diálogo, sendo eles:

1) “Ó Alcibíades, no momento em que os atenienses se reúnem para deliberar, por que motivo te apresentas para ministrar-lhes conselhos?” (Alc, I., 106c);

2) “Não será por jugares que conheces melhor do que eles o assunto de que vão tratar?” (Alc, I., 106c);

3) “E tudo que conheces, não foi aprendido com outras pessoas ou descoberto por ti mesmo?” (Alc, I., 106d);

καὶ ἐὰν μὴ φῶ, οὐδέν μοι ἔσται πλέον πρὸς τὸ πείθειν σε. εἶεν· εἰ δὲ δὴ ὅτι μάλιστα ταῦτα διανενοῦμαι, πῶς διὰ σοῦ μοι ἔσται καὶ ἄνευ σοῦ οὐκ ἂν γένοιτο; ἔχεις λέγειν; (Burnet. p. 872 - Alc, I., 106a)

³² Segundo Bailly, “de maneira estranha, inconveniente, absurda”. Tradução nossa Cf. (adv, d’une manière étrange, inconvenante ou absurde).

4) “E te resolverias aprender ou a investigar alguma coisa que supusesses já ser do teu conhecimento?” (Alc, I., 106d);

5) “E o que por ventura sabes neste momento, não houve tempo em que presumias ignorar?” (Alc, I., 106e).

Quais seriam as possíveis consequências dessas perguntas? Na primeira, poderíamos entender que, quando chamado para falar na assembleia, o jovem deveria ministrar algum conselho sobre um assunto específico. Na segunda, ele é levado a admitir que precisaria aconselhar sobre algum assunto de seu conhecimento, tendo também que conhecer mais do que os outros sobre tal assunto para que pudesse prestar um bom conselho, visto que, se assim não o fosse, não faria nenhuma diferença entre ele e qualquer outra pessoa que também não soubesse mais a respeito deste determinado assunto.

Essas duas primeiras perguntas levam o jovem a se comprometer principalmente com a afirmação de que ele sabe algo (εἰδώς τυγχάνεις). Já a terceira pergunta se utiliza deste compromisso para propor a primeira divisão (διαίρεσις) do diálogo, que poderíamos expressar nas seguintes palavras: já que se afirma conhecer, ou bem aprendeu com outrem ou bem aprendeu por si mesmo. Sócrates, tendo acompanhado a vida de Alcibíades, propõe que ele somente tomou aulas de leitura e escrita (γράμματα), de lira (κιθαρίζειν) e luta (παλαίειν)³³, sendo assim, chegam à conclusão de que a primeira possibilidade, ou seja, a de ter aprendido com outrem a arte em questão, não seria o caso. Nesse ponto, Alcibíades teria que aceitar que aprendeu por si mesmo, dada as consequências derivadas da divisão realizada. Já a quarta e a quinta pergunta vêm no sentido de dizer que, seja aprendendo com outro ou por si mesmo, é necessário que em algum momento Alcibíades acreditasse não conhecer o que aprendeu, pois, acreditando já possuir tal conhecimento, não faria sentido querer aprendê-lo.

Tendo estabelecido os primeiros compromissos entre os interlocutores sobre o conhecimento, Sócrates propõe que Alcibíades precisa se iniciar no dialogar (διαλέγεσθαι)³⁴, colocando um questionamento pautado nas premissas anteriores, isto

³³ As palavras referente a “lira” e “luta” foram trazidas em sua forma infinitiva do grego (como aparecem no texto) porque indicam a prática dessas artes.

³⁴ Διαλέγεσθαι – Carlos Alberto Nunes traduz o termo como “dialética”, esta forma infinitiva aparece nesta passagem para indicar o movimento de perguntar e responder, não devendo ser confundida com o método dialético (que será definido no terceiro capítulo, no sentido que tomamos nesta dissertação). (ΣΩ. ἴθι δὴ καὶ σὺ – πρέπτοι γὰρ ἄν που καὶ σοὶ τὸ καλῶς διαλέγεσθαι [Alc I., 108c])

é, sobre qual assunto o jovem conhece mais do que os outros para aconselhar os atenienses na assembleia? Alcibíades, de forma insólita, tenta responder, propondo assuntos poucos precisos como “seus próprios negócios” (τῶν ἑαυτῶν πραγμάτων), se referindo aos atenienses, e “sobre negócios de guerra e paz” (περὶ πολέμου, ..., ἢ περὶ εἰρήνης). Sócrates tenta, através de perguntas e respostas, depurar as posições colocadas, se utilizando do argumento tipicamente platônico do conhecimento do especialista, levando ao entendimento de que, para cada tarefa a ser realizada na cidade, deveria existir um especialista que a possa realizar melhor. Em outras palavras: em assunto de música, quem deve aconselhar é o músico, em assunto de ginástica; o ginástico; e, em caso de luta, o pedótriba. Sendo as respostas de Alcibíades vagas, e tendo ele admitido o argumento da especialidade, assim como as premissas aceitas anteriormente, a conclusão alcançada pelo jovem é que não lhe seria possível responder de forma satisfatória ao questionamento levantado, encontrando-se, portanto, em estado de vergonha (αἰσχρόν). Nesse contexto, identificamos mais um dos passos desse método filosófico ensinado por Sócrates, ou seja, a refutação (ἔλεγχος).

Todavia, Sócrates prossegue no método e o conduz a definir que o assunto sobre o qual ele pretendia aconselhar seria a respeito do justo e do injusto, como vemos na passagem:

Sócrates — Então reflète um pouco, e procura explicar em que consiste o melhor a respeito de paz, quando for preciso ser firmada, ou com relação à guerra levada a cabo contra o adversário certo.

Alcibíades — Por mais que reflita, não atino com a resposta.

Sócrates — Ora, quando estamos em guerra, não sabes as queixas que alegamos reciprocamente para justificá-la, e de que expressões nos valem para esse fim?

Alcibíades — Sei! Que fomos enganados, ou nos fizeram violência, ou que nos tomaram algo.

Sócrates — Continua. E como procedemos nessas ocasiões? Procura a expressão que possa aplicar-se a todos os casos em particular.

Alcibíades — Queres dizer, Sócrates, que em cada caso procedemos justa ou injustamente?

Sócrates — É isso mesmo.

Alcibíades — Mas a diferença é enorme!

Sócrates — E então? Contra que adversários aconselharias os atenienses a marchar para a guerra: contra os que procederam injustamente com eles, ou contra os que obraram com justiça?

Alcibíades — Pergunta difícil, essa, de responder, Sócrates, pois ainda mesmo que alguém se dispusesse a atacar os que procederam com justiça, jamais o confessaria.

Sócrates — Não seria legítima sua conduta, ao que parece.

Alcibíades — Não, decerto; nem honesta, quero crer.

Sócrates — Assim, tomarias a justiça como base de teus conselhos?

Alcibíades —Necessariamente.

Sócrates — Sendo assim, esse melhor que te pedi me definisses, quando se vai ou não se vai para guerra, contra quem deve ser ou não deve ser declarada, e qual o momento mais oportuno de iniciá-la ou não, vem a ser simplesmente o justo, não é verdade?

Alcibíades — Evidentemente.

Sócrates — Mas, então, meu caro Alcibíades, como não percebeste que ignoravas isso, ou dar-se-á o caso de haveres frequentado, sem o saberes, algum professor que te ensinou a distinguir entre o justo e o injusto? Quem é ele? Dize-me quem seja e apresenta-me a ele, para que eu também me aproveite de suas lições. (Alc, I. 109a-d)³⁵

³⁵ ΣΩ. σκόπει δὴ καὶ προθυμοῦ εἰπεῖν πρὸς τί τείνει τὸ ἐν τῷ εἰρήνην τε ἄγειν ἄμεινον καὶ τὸ ἐν τῷ πολεμεῖν οἷς δεῖ;

ΑΛ. ἀλλὰ σκοπῶν οὐ δύναμαι ἐννοῆσαι.

ΣΩ. οὐδ' οἶσθα, ἐπειδὴν πόλεμον ποιῶμεθα, ὅτι ἐγκαλοῦντες ἀλλήλοις πάθημα ἐρχόμεθα εἰς τὸ πολεμεῖν, καὶ ὅτι αὐτὸ ὀνομάζοντες ἐρχόμεθα;

ΑΛ. ἔγωγε, ὅτι γε ἐξαπατώμενοί τι ἢ βιαζόμενοι ἢ ἀποστερούμενοι.

ΣΩ. ἔχε· πῶς ἕκαστα τούτων πάσχοντες; πειρῶ εἰπεῖν τί διαφέρει τὸ ὧδε ἢ ᾧδε.

ΑΛ. εἰ τὸ ὧδε λέγεις, ᾧ Σώκρατες, τὸ δικαίως ἢ τὸ ἀδίκως.

ΣΩ. αὐτὸ τοῦτο.

ΑΛ. ἀλλὰ μὴν τοῦτο γε διαφέρει ὅλον τε καὶ πᾶν.

ΣΩ. τί οὖν; Ἀθηναῖοις σὺ πρὸς ποτέρους συμβουλευσεις πολεμεῖν, τοὺς ἀδικοῦντας ἢ τοὺς τὰ δίκαια πράττοντας;

ΑΛ. δεινὸν τοῦτο γε ἐρωτᾷς· εἰ γὰρ καὶ διανοεῖται τις ὡς δεῖ πρὸς τοὺς τὰ δίκαια πράττοντας πολεμεῖν, οὐκ ἂν ὁμολογήσειέν γε.

ΣΩ. οὐ γὰρ νόμιμον τοῦθ', ὡς ἔοικεν.

ΑΛ. οὐ δῆτα· οὐδέ γε καλὸν δοκεῖ εἶναι.

ΣΩ. πρὸς ταῦτ' ἄρα καὶ σὺ τὸ δίκαιον τοὺς λόγους ποιήσῃ;

ΑΛ. ἀνάγκη.

ΣΩ. ἄλλο τι οὖν, ὃ νυνδὴ ἐγὼ ἠρώτων βέλτιον πρὸς τὸ πολεμεῖν καὶ μὴ, καὶ οἷς δεῖ καὶ οἷς μὴ, καὶ ὅποτε καὶ μὴ, τὸ δικαιοτέρον τυγχάνει ὄν; ἢ οὐ;

ΑΛ. φαίνεται γε.

ΣΩ. πῶς οὖν, ᾧ φίλε Ἀλκιβιάδη; πότερον σαυτὸν λέληθας ὅτι οὐκ ἐπίστασαι τοῦτο, ἢ ἐμὲ ἔλαθες μανθάνων καὶ φοιτῶν εἰς διδασκάλου ὅς σε ἐδίδασκε διαγιγνώσκειν τὸ δικαιοτέρον τε καὶ ἀδικώτερον; καὶ τίς ἐστιν οὗτος; φράσον καὶ ἐμοί, ἵνα αὐτῷ φοιτητὴν προξενήσῃς καὶ ἐμέ. (Burnet. p. 878 - Alc, I., 109a-d)

Quando nos deparamos com a citação apresentada, encontramos, a princípio, a busca por um universal que dê conta de todos os casos particulares. Essa pretensão compõe mais um passo explicativo do caminho filosófico presente no diálogo, que consiste em ir-se além dos casos particulares para se buscar um universal que estaria fora das mudanças encontradas nesses particulares; entretanto, Alcibíades, logo a seguir, separa esse universal do discurso, pois, mesmo que alguém desejasse atacar uma pessoa justa, não confessaria estar sendo injusto. Independentemente da aceitação ou não dessa separação, os dialogantes concordam que, para aconselhar nesses casos de paz e de guerra, seria necessário que quem fosse aconselhar a assembleia conhecesse de antemão o que seria justiça. Observamos, no final da citação, a ironia de Sócrates ao pedir para tomar aulas com quem teria ensinado acerca da justiça para o jovem.

A entrada no tópico da justiça constitui uma virada na argumentação proposta por Sócrates. Entretanto, a abordagem desse tema não se faz pela via proposicional hipotética como vemos em algumas passagens da *República* (331d-e; 332d; 334d; 338c), onde Polemarco e Trasímaco levantam hipóteses sobre o que seria a justiça. Na passagem que lemos acima, a investigação vai no sentido de responder aos compromissos já assumidos anteriormente. Alcibíades precisa encontrar o exato momento em que ele aprendeu ou descobriu por si mesmo o que é a justiça. Já que confessa não tê-la aprendido com ninguém, e havendo uma impossibilidade em se identificar a fonte deste conhecimento (Alc, I. 109e-110a), o jovem encontra-se em um impasse. Essa dificuldade o leva a dizer que esse é o tipo de coisa que se aprende vivendo no mundo, se aprende na comunidade, das pessoas com quem se convive, ignorando, assim, aquele compromisso tomado na resposta dada à quarta e à quinta perguntas anteriores, segundo as quais admitira anteriormente que, para buscar o aprendizado de algo, seria necessário saber que houvera um momento anterior em que se ignorava, pois, acreditando ele saber sobre a natureza do justo e do injusto em todas as épocas de sua vida, e não buscando aprender por já se achar possuidor deste conhecimento, não lhe seria possível ter aprendido algo por si mesmo.

Isso nos leva a perceber que nenhuma das duas vias da divisão anteriormente propostas e admitidas são contempladas. Passam, então, a investigar essa nova hipótese proposta por Alcibíades, que não esmorece e tenta apontar que aprendeu “com todo mundo” (παρὰ τῶν πολλῶν). Ora, levando em conta que, na segunda

pergunta, ele se comprometera com a ideia de que para ensinar/aconselhar sobre algo, seria preciso conhecer esse algo, e dado que o povo está sempre em discordância sobre a justiça e outros assuntos (Alc. I. 111e), concluem não ser possível chegar ao conhecimento por esse caminho, diferentemente do que acontece no caso do aprendizado da língua grega e das palavras correspondentes a “pau” (ξύλον) e “pedra” (λίθον), casos em que parece haver uma concordância absoluta entre os usuários dessa língua (Alc. I. 111c). Assim, o problema epistemológico permanece, o que traz de volta a questão: se não aprendera com um professor, nem por si e nem mesmo com o povo, como poderia saber o que é o justo e o injusto? (Alc, I. 112c)

Ao se deparar com essa aporia, Alcibíades tenta, como alternativa para escapar das refutações apresentadas, apontar que foi Sócrates quem chegou a essas conclusões, revelando novamente sua insipiência, não compreendendo por quais meios se poderia depurar, na perspectiva de Sócrates, de suas falsas opiniões.

Nas passagens que vão de 112d a 113a, temos a oportunidade de, novamente, nos depararmos com uma indicação sobre o funcionamento filosófico em que estão engajados. Se anteriormente foi proposto que é preciso levar o diálogo até o fim, sem esmorecer diante das dificuldades do processo (Alc, I. 104d-e), e que o processo seria feito por meio de perguntas e respostas, e não por discursos longos (Alc, I. 106b), e, ainda, que seria analisada uma hipótese aceita em comum acordo entre os dialogantes (Alc, I. 106d), agora nos é apresentada outra proposta, a que poderíamos identificar na citação de Eurípides apresentada por Sócrates: “ouviste isso de ti mesmo, não de mim” (Alc, I. 113c). Se, por um lado, Alcibíades propõe que, ao entrar em contradição, ele o faz por Sócrates ter chegado a essa conclusão, por outro, lhe é explicado que é ele mesmo quem chega a essa conclusão, pois, se é ele quem responde às implicações da hipótese levantada, e concorda com as consequências derivadas, é, portanto, ele quem se refuta a si mesmo, não o interlocutor – Sócrates – que estava a perguntar.

É com esse entendimento que Alcibíades levanta um novo questionamento: estabelecidas as dificuldades apresentadas, seria impossível então aprender sobre a justiça? Pois seria demasiado complexo identificarmos em nossos valores, e nos discursos sobre eles, suas origens, suas bases e seus efeitos. Mesmo que alguém possa mudar sua opinião, ainda teria que responder aos mesmos problemas epistemológicos (Com quem aprendeu? Quando aprendeu? Como aprendeu?

Quando ignorava e quando buscou aprender?). Logo, o que restaria aos dialogantes seria tentar entender o que é o justo ou o injusto, comparando-o a outros tópicos, como o vantajoso, o belo, o bom e o corajoso, distinguindo-os e aproximando-os dentro das possibilidades da investigação, mas, desta vez, de forma mais direta, entrepondo hipóteses do que é a justiça, tal como o encontrado na *República*, modo ao qual nos referimos anteriormente. As passagens que se seguem vêm no sentido de comparar os valores mencionados, e nos mostram o quão pouco linear é o diálogo *Primeiro Alcibíades* – a quantidade de conceitos, premissas e inferências nos trazem as dificuldades de se estabelecer um ponto de convergência menos amplo que a própria natureza do ser humano, o que parece justificar o subtítulo atribuído ao diálogo: “da natureza do homem”.

O valor atribuído ao que é justo (δίκαια) é o de vantajoso³⁶ (συμφέρω). Alcibíades inicia dizendo que, na assembleia, os atenienses nem se preocupam com o que seja a justiça, tomam-na como certa, o que eles realmente buscariam seria o vantajoso, independentemente de ser justo ou não, pois alguém poderia tirar vantagem de algo injusto, ao passo que alguém justo poderia sair em desvantagem de algo, mesmo sendo justo. Logo, conclui-se que o vantajoso e a justiça são coisas distintas:

Alcibíades — Penso, Sócrates, que muito raramente os atenienses e os demais helenos discorrem em suas assembleias sobre o que seja mais justo ou mais injusto. Para eles todos, trata-se, de uma questão evidente por si mesma. Por isso, deixam-na de lado e consideram apenas as resoluções de que possam auferir maiores vantagens. Segundo o meu modo de pensar, não é a mesma coisa o justo e o vantajoso; muitos homens tiram grande proveito de injustiças por eles mesmos praticadas, enquanto outros, é o que penso, nada lucraram com terem sido justos.

Sócrates — E então? Admitindo-se que o justo e o vantajoso sejam diferentes, terás a pretensão de saber o que é vantajoso para os homens, e a razão de o ser?

Alcibíades — Por que não, Sócrates? Salvo se me perguntares outra vez com quem o aprendi ou de que modo o encontrei por mim mesmo.

³⁶ Ora o tradutor traz como vantagem, ora traz com utilidade, todavia usaremos sempre vantagem.

Sócrates — Vês como te comportas? Se cometeres algum equívoco que possa ser refutado pelos mesmos argumentos de que nos servimos antes, insistes, apesar disso, em querer ouvir nova argumentação, como se os primeiros argumentos não passassem de vestes safadas, que já não poderias usar. Forçoso será que te apresentem argumentos puros e imaculados. Não obstante, vou deixar de lado todo esse preâmbulo, para perguntar-te novamente onde aprendeste o que sabes sobre o útil, quem foi o teu professor, e tudo o mais de há pouco, apresentado agora de uma só vez. Mas, é evidente que vais voltar à situação anterior, sem poderes demonstrar que sabes isso por o teres descoberto por ti mesmo ou aprendido com alguém. Como, porém, te revelaste de paladar muito delicado, para não teres necessidade de provar duas vezes os mesmos argumentos, desisto de procurar saber se conheces ou não conheces o que é útil aos atenienses, e apenas te formulo uma pergunta: o útil e o justo são idênticos ou distintos? Por que não demonstras o teu ponto de vista interrogando-me, como eu fiz contigo, ou, se o preferires, desenvolvendo tu mesmo teu pensamento?

Alcibíades — Não sei, Sócrates, se tenho capacidade para apresentar em termos exatos o problema. (Alc, I., 113d – 114b)³⁷

Na citação apresentada, notamos que o jovem interlocutor revela vontade de abandonar as premissas e as conclusões anteriormente acordadas. Há aqui um ponto muito relevante para o procedimento filosófico que, em nossa leitura, está presente

³⁷ ΑΛ. οἶμαι μὲν, ὦ Σώκρατες, ὀλιγάκις Ἀθηναίους βουλευέσθαι καὶ τοὺς ἄλλους Ἑλληνας πότερα δικαιότερα ἢ ἀδικώτερα· τὰ μὲν γὰρ τοιαῦτα ἡγοῦνται δῆλα εἶναι, ἐάσαντες οὖν περὶ αὐτῶν σκοποῦσιν ὀπότερα συνοίσει πράξασιν. οὐ γὰρ ταῦτα οἶμαι ἐστὶν τὰ τε δίκαια καὶ τὰ συμφέροντα, ἀλλὰ πολλοῖς δὴ ἐλυσιτέλησεν ἀδικήσασι μεγάλα ἀδικήματα, καὶ ἑτέροις γε οἶμαι δίκαια ἐργασαμένοις οὐ συνήνεγκεν.

ΣΩ. τί οὖν; εἰ ὅτι μάλιστα ἕτερα μὲν τὰ δίκαια τυγχάνει ὄντα, ἕτερα δὲ τὰ συμφέροντα, οὐ τί που αὐτὸ οἶει ταῦτ' εἰδέναι ἃ συμφέρει τοῖς ἀνθρώποις, καὶ δι' ὅτι;

ΑΛ. τί γὰρ κωλύει, ὦ Σώκρατες; εἰ μὴ με αὐτὴ ἐρήση παρ' ὅτου ἔμαθον ἢ ὅπως αὐτὸς ἤϊρον.

ΣΩ. οἷον τοῦτο ποιεῖς. εἴ τι μὴ ὀρθῶς λέγεις, τυγχάνει δὲ δυνατόν ὄν ἀποδείξειαι δι' οὐπὲρ καὶ τὸ πρότερον λόγου, οἶει δὴ καινὰ ἄττα δεῖν ἀκούειν ἀποδείξεις τε ἑτέρας, ὡς τῶν προτέρων οἷον σκευαρίων κατατετριμμένων, καὶ οὐκέτ' ἂν σὺ αὐτὰ ἀμπίσχοιο, εἰ μὴ τίς σοι τεκμήριον καθαρὸν καὶ ἄχραντον οἶσει. ἐγὼ δὲ χαίρειν ἐάσας τὰς σὰς προδρομάς τοῦ λόγου οὐδὲν ἦττον ἐρήσομαι πόθεν μαθῶν αὐτὰ συμφέροντ' ἐπίστασαι, καὶ ὅστις ἐστὶν ὁ διδάσκαλος, καὶ πάντ' ἐκεῖνα τὰ πρότερον ἐρωτῶ μῖα ἐρωτήσῃ; ἀλλὰ γὰρ δῆλον ὡς εἰς ταῦτ' ἤξεις καὶ οὐχ ἕξεις ἀποδείξειαι οὐθ' ὡς ἐξευρῶν οἶσθα τὰ συμφέροντα οὐθ' ὡς μαθῶν. ἐπειδὴ δὲ τρυφᾶς καὶ οὐκέτ' ἂν ἠδέως τοῦ αὐτοῦ γεύσαιο λόγου, τοῦτον μὲν ἐῷ χαίρειν, εἴτ' οἶσθα εἴτε μὴ τὰ Ἀθηναίους συμφέροντα· πότερον δὲ ταῦτά ἐστι δίκαιά τε καὶ συμφέροντ' ἢ ἕτερα, τί οὐκ ἀπέδειξας; εἰ μὲν βούλει, ἐρωτῶν με ὡσπερ ἐγὼ σέ, εἰ δέ, καὶ αὐτὸς ἐπὶ σεαυτοῦ λόγῳ διέξελεθε.

ΑΛ. ἀλλ' οὐκ οἶδα εἰ οἷός τ' ἂν εἶην, ὦ Σώκρατες, πρὸς σέ διελεθῆν. (Burnet. p. 886 - Alc, I., 113d-114b)

no texto: a relação entre um querer e um não querer se engajar na filosofia, uma tensão entre apontamentos claros de como deve-se proceder no diálogo, colocados por Sócrates, e um interlocutor que a todo tempo tenta evadir-se desse caminho. Levando-se em conta a proposição que fizemos a respeito de o diálogo sugerir um prévio conhecimento da trajetória do Alcibíades histórico, poderíamos inferir que também essa relutância filosófica não é posta frivolamente, e que a desconfiança apresentada no final do diálogo pode ser justificada, ao menos em parte, por essa claudicância filosófica.

Ocorre-nos uma comparação com o mito apresentado no *Fedro* (246a-254e): enquanto no mito da “biga alada” a relação entre o cavalo arreado e o dócil definirá o quanto a alma possa ser bem-sucedida em sua vocação “filosófica”, uma vez perdidas as asas, a relação entre um Sócrates que convida para filosofia e um Alcibíades que teima em esquivar-se, define o quanto o jovem poderia ser bem-sucedido nesse caminho ou, como a história o teria comprovado, fracassar do ponto de vista filosófico. A dificuldade do personagem Alcibíades, construído por Platão após os insucessos e desonras da figura histórica, revelaria justamente esse ponto em que o esforço de tornar-se filósofo falha.

A passagem também nos revela outro aspecto do método: o compromisso com as conclusões já alcançadas ao longo da discussão. Ao abandonar essas conclusões como quem se desfaz de “vestes safadas” (οἷον σκευαρίων κατατετριμμένων 114a), o interlocutor estaria quebrando o acordo inicial de participar de forma engajada da discussão. Nessa mesma passagem, temos um recurso utilizado por Sócrates para que o jovem permaneça empenhado no processo dialético: apesar de gracejar dizendo “revelaste um paladar muito delicado”, ele recua do impasse epistêmico que ainda não poderia ser respondido, como já posto a princípio por Alcibíades, e foca em uma próxima hipótese, a de serem distintos, o justo e o vantajoso, levando o jovem a um recomeço investigativo. É preciso apontar, ainda, que, apesar de a passagem apresentar questões de grande importância para a compreensão do método, e pretender alcançar um entendimento que desse conta de todos os casos particulares, ela não resolve o problema levantado por Alcibíades, o de que os atenienses agem visando a vantagem, e que, algumas vezes, agem de forma aparentemente injusta, questões que, acreditamos, também não foram respondidas adequadamente na passagem da *República* mencionada anteriormente.

Para além deste recomeço, ele ainda propõe uma escolha no prosseguimento da investigação: Alcibíades poderia fazer como fez anteriormente, e desenvolver essa nova hipótese por si mesmo ou trocar de função com Sócrates, passando à posição de indagador. Porém, ainda assim, permanece um temor em continuar. Sócrates, então, tenta uma abordagem mais focada no brio do jovem:

Sócrates — Ora, meu caro; faze conta que eu sou a assembleia e o povo. Forçosamente terás de convencer na assembleia cada indivíduo isoladamente considerado, não é assim?

Alcibíades — Justamente.

Sócrates — Não é possível a qualquer pessoa converter ao seu modo de pensar ou um indivíduo apenas ou uma reunião de muitos indivíduos? Não é isso que se dá com o professor de ginástica, que tanto ensina um aluno, como muitos?

Alcibíades — Sim.

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.

Sócrates — Logo, se fores capaz de convencer muitas pessoas reunidas, poderás, do mesmo modo, convencer uma só.

Alcibíades — Creio que sim.

Sócrates — Se se tratar, é claro, de assunto do teu conhecimento.

Alcibíades — É certo.

Sócrates — A diferença, portanto, entre o orador que fala perante uma assembleia e o que discorre numa conversa como a nossa, não consiste apenas em persuadir o primeiro muitas pessoas ao mesmo tempo, e o segundo, uma só, isoladamente?

Alcibíades — Parece que sim.

Sócrates — Muito bem; e já que se tornou evidente que o orador capaz de convencer muitas pessoas é também capaz de convencer uma só, exercita-te comigo e procura demonstrar-me que nem sempre o justo é vantajoso.

Alcibíades — És violento, Sócrates.

Sócrates — Pois só por violência vou provar-te precisamente o contrário daquilo que não quiseste demonstrar-me.

Alcibíades — Então fala.

Sócrates — Basta responderes ao que te perguntar.

Alcibíades — Não; fala sozinho. (Alc, I., 114b-e)³⁸

Como notamos, Sócrates alude à pretensão inicial de Alcibíades de falar na assembleia, ao mesmo tempo em que propõe que aquele que ensina alguma coisa o faz porque conhece de antemão essa mesma coisa e, sendo assim, não teria dificuldades de ensinar, independentemente de se tratar de uma só pessoa ou de muitas. Logo, o que Alcibíades chama de violento³⁹, é nada mais do que a colocação direta das primeiras premissas acordadas no diálogo. Outro ponto de destaque é o final da citação, em que Sócrates não só assume essa desmedida, como afirma que ela é necessária para persuadir o interlocutor, o que causa o efeito contrário ao esperado, já que Alcibíades pede para que ele continue falando sozinho. Ora, isso seria um grande problema para a continuação do diálogo, pois iria contra tanto o princípio de hipóteses, quanto o do engajamento contínuo dos interlocutores, em outras palavras, o que chamaremos, no capítulo seguinte, de “princípio de amizade”⁴⁰.

³⁸ ΣΩ. ἀλλ', ὡγαθέ, ἐμὲ ἐκκλησίαν νόμισον καὶ δῆμον· καὶ ἐκεῖ τοί σε δεήσει ἕνα ἕκαστον πείθειν. ἦ γάρ; ΑΛ. ναί.
 ΣΩ. οὐκοῦν τοῦ αὐτοῦ ἕνα τε οἶόν τε εἶναι κατὰ μόνας πείθειν καὶ συμπόλλους περὶ ὧν ἂν εἰδῆ, ὥσπερ ὁ γραμματιστῆς ἕνα τέ που πείθει περὶ γραμμάτων καὶ πολλούς;
 ΑΛ. ναί.
 ΣΩ. ἄρ' οὖν οὐ καὶ περὶ ἀριθμοῦ ὁ αὐτὸς ἕνα τε καὶ πολλούς πείσει;
 ΑΛ. ναί.
 ΣΩ. οὗτος δ' ἔσται ὁ εἰδώς, ὁ ἀριθμητικός;
 ΑΛ. πάνυ γε.
 ΣΩ. οὐκοῦν καὶ σὺ ἄπερ καὶ πολλούς οἶός τε πείθειν εἶ, ταῦτα καὶ ἕνα;
 ΑΛ. εἰκός γε.
 ΣΩ. ἔστι δὲ ταῦτα δῆλον ὅτι ἂ οἶσθα.
 ΑΛ. ναί.
 ΣΩ. ἄλλο τι οὖν τοσοῦτον μόνον διαφέρει τοῦ ἐν τῷ δήμῳ ῥήτορος ὁ ἐν τῇ τοιαύτῃ συνουσίᾳ, ὅτι ὁ μὲν ἀθρόους πείθει τὰ αὐτά, ὁ δὲ καθ' ἕνα;
 ΑΛ. κινδυνεύει.
 ΣΩ. ἴθι νῦν, ἐπειδὴ τοῦ αὐτοῦ φαίνεται πολλούς τε καὶ ἕνα πείθειν, ἐν ἐμοὶ ἐν μελέτησιν καὶ ἐπιχείρησιν ἐπιδείξει ὡς τὸ δίκαιον ἐνίστε οὐ συμφέρει.
 ΑΛ. ὑβριστῆς εἶ, ὦ Σώκρατες.
 ΣΩ. νῦν γοῦν ὑφ' ὑβρεως μέλλω σε πείθειν τάναντία οἷς σὺ ἐμὲ οὐκ ἐθέλεις.
 ΑΛ. λέγε δή.
 ΣΩ. ἀποκρίνου μόνον τὰ ἐρωτώμενα.
 ΑΛ. μή, ἀλλὰ σὺ αὐτὸς λέγε. (Burnet. p. 887 - Alc, I., 114b-e)

³⁹ Embora Nunes tenha traduzido “ὑβριστής” por “violento”, poderíamos propor outras traduções como “excessivo”, “demasiado”, que em nossa concepção reflete melhor a exposição de Alcibíades.

⁴⁰ Esses princípios foram aprofundados no terceiro capítulo. Entendemos ser profícuo apontá-los no decorrer do trabalho, pois, uma maior familiaridade com os conceitos norteadores da dissertação, supomos, irá facilitar a compreensão do texto.

Nesse sentido, a passagem dá a entender que não só o método pode falhar por imperícia de quem responde, mas também por imperícia de quem questiona ou guia o processo, exigindo assim um empenho mútuo para que possa ser bem-sucedido. Neste sentido, Sócrates, para amenizar a situação e retornar ao bom caminho da pesquisa, afirma que o jovem somente iria se convencer, se ouvisse as conclusões dele próprio e não por outro, e assim voltam à investigação.

Ao passo que Alcibíades propõe que ações justas podem não ser vantajosas, Sócrates questiona:

Sócrates — Que queres dizer com isso? Exemplificando, não será o caso dos soldados na guerra, que vêm a morrer por ferimentos recebidos, quando saem em socorro de algum parente ou companheiro, enquanto outros, que tinham o dever de fazer o mesmo, porém não o fazem, retiram-se incólumes?

Alcibíades — Perfeitamente. (Alc, I., 115b)

Não encontramos neste diálogo, como ademais na obra de Platão, uma formulação estrita da lógica, como disciplina sistematizada, como podemos encontrar em Aristóteles, no conjunto de escritos intitulados de *Órganon*. Entretanto, é evidente aqui uma certa aplicação do princípio de não-contradição, existente no *Primeiro Alcibíades*. O que está posto é que um ato de coragem e, portanto, um ato justo, pode ser ruim e, por isso, injusto ao mesmo tempo, o que seria uma contradição, em que alguma coisa é e não é ao mesmo tempo. Para resolver essa inconsistência, Sócrates faz uma série de inferências, ora aproximando conceitos, ora contrapondo-os, começando por igualar:

- 1) as coisas justas (τά δίκαια) às coisas belas (τά καλά);
- 2) as coisas belas às coisas boas (τά ἀγαθά);
- 3) as coisas belas à coragem (ἡ ἀνδρεία);
- 4) a coragem às coisas boas;
- 5) a morte (θανάτῳ) à covardia (δειλία);
- 6) a bela ação (ἀγαθοῦ πράξιν) à coragem;
- 7) as ações belas (καλόν πράττει) a agir bem (εὖ πράττει);
- 8) o agir bem a ter capacidade de ser bom (εὐδαίμονες);

- 9) ser bom a possuir o bem (ἀγαθῶν κτήσιν);
- 10) possuir o bem à ações belas.

Mas o procedimento também implica contraposições:

- 1) a coragem à morte;
- 2) a coisa bela à coisa má (τὸν κακόν);
- 3) vida (ζωή) à covardia (δειλία);
- 4) a morte à vida;
- 5) a covardia à coragem;
- 6) as coisas más e covardes às coisas belas.

É importante pontuar que todos os conceitos assimilados no argumento têm como validação somente a concordância dos dialogantes. Assim, é forçoso notar que, para escrutinar acerca da justiça e do vantajoso, são introduzidos vários outros valores que não passaram pelo mesmo processo ao qual se pretende submeter os dois em evidência. Dito isso, podemos tentar sistematizar o argumento exposto nesta passagem do seguinte modo:

Premissa 1 – O justo é o mesmo que belo, bem, coragem, felicidade.

Premissa 2 – O vantajoso é o mesmo que belo, bem, coragem, felicidade e vida.

Premissa 3 – O justo é diferente de feio, mal, covardia e morte.

Premissa 4 – O vantajoso é diferente de feio, mal, covardia e morte.

Conclusão – Logo, o que é justo é vantajoso.

No caso de alguém morrer tentando salvar a outrem, seria justo (vantajoso, belo, bom, corajoso e feliz), não podendo ser injusto (desvantajoso, feio, mau, covarde e triste), assim, se algum participante da assembleia propuser que o justo e o vantajoso são coisas distintas, Alcibíades seria o primeiro a ir contra essa posição, dado que ele, por si mesmo, concluiu que são iguais e não diferentes⁴¹.

⁴¹ Podemos encontrar no Livro IV da *República* (434d – 436a) uma exigência filosófica de não contradição semelhante a que encontramos no Primeiro Alcibíades, com a diferença que lá o princípio está na relação entre as três partes da cidade e da alma, enquanto aqui está na relação entre justiça e vantagem.

2.1 Os caminhos da ignorância

A ignorância, ou seja, o desconhecimento, é um dos eixos centrais do *corpus* platônico, e, no diálogo *Primeiro Alcibíades*, ela tem um espaço destacado. Com efeito, é indispensável que o jovem dê um passo atrás em suas convicções, para que lhe seja possível levar a bom termo suas expectativas que, como pudemos notar até aqui, são demasiado altas diante de suas capacidades. Esse passo atrás passa pelo entendimento de seus limites e, principalmente, pelo reconhecimento de sua ignorância.

Após as afirmações contraditórias a respeito da relação entre justiça e vantagem, Alcibíades se expressa do seguinte modo:

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.

Sócrates — E ignoras, amigo, de onde te vem essa perturbação?

Alcibíades — Completamente. (Alc, I., 116e)⁴²

Percebemos, na fala do jovem, uma autoanálise que é, ao mesmo tempo, cômica e trágica em sua composição: ao mesmo tempo que se nos revela sua “tontura” intelectual, também nos é revelado sua percepção de que algo estaria fora do lugar, uma espécie de surpresa (θαυμάζω) que toma o interlocutor de Sócrates e lhe possibilita buscar por aquilo que não mais é paisagem e parte do que sempre foi, que não mais é óbvio, mas que exige retirar-se do automático e do confortável. É, portanto, neste momento, que Alcibíades se coloca diante da ignorância e colhe os frutos por ter permanecido dentro da busca filosófica. Outro ponto a ser destacado é o uso do termo “perturbação” (πάθημα), essa afetação sentida pelo jovem traz consigo o vocabulário médico, indicando a necessidade de um tratamento, que acompanharemos no decorrer do diálogo.

Assim, seguindo por essa leitura, a de que o diálogo estudado apresenta de forma consistente os passos, problemas, precauções e superações do método

⁴² ΑΛ. ἀλλὰ μὰ τοὺς θεοὺς, ὃ Σώκρατες, οὐκ οἶδ' ἔγωγε οὐδ' ὅτι λέγω, ἀλλ' ἀτεχνῶς ἔοικα ἀτόπως ἔχοντι· τοτὲ μὲν γάρ μοι ἕτερα δοκεῖ σοῦ ἐρωτῶντος, τοτὲ δ' ἄλλα. ΣΩ. εἶτα τοῦτο, ὦ φίλε, ἀγνοεῖς τὸ πάθημα τί ἐστίν; ΑΛ. πάνυ γε. (Burnet. p. 892 - Alc, I., 116e)

filosófico proposto por Sócrates, encontramos nesta virada comportamental, diante da aceitação da ignorância, uma parte central deste processo, que consiste em perseverar no mesmo, até que se possa alcançar o passo seguinte. Se até aqui Alcibíades buscou esquivar-se sobremaneira da responsabilidade que lhe cabia no processo dialético, e os esforços iam no sentido de fazê-lo assumir essa responsabilidade à medida em que ele próprio se refutava, caindo sistematicamente em contradição (ἐλέγχως), doravante poderemos encontrar um jovem disposto a tentar entender isso que o pegou de surpresa, no lugar de tentar fazer vencer suas hipóteses a qualquer custo. Não queremos dizer com isso que ele se submeterá tacitamente, ao contrário, ele continuará empenhado em garantir a veracidade de suas afirmações, mas disposto a colaborar. Da parte de Sócrates, veremos um esforço para desanuviar os caminhos que levam ao entendimento da ignorância, que, como veremos, é tríplice:

Sócrates — Acreditas que, se alguém te perguntasse se tens dois olhos ou três, duas mãos ou quatro, ou qualquer coisa do mesmo teor, responderias ora de um jeito, ora de outro, ou todas as vezes da mesma, forma?

Alcibíades — Conquanto já me encontre desconfiado de mim mesmo, creio que daria sempre resposta idêntica.

Sócrates — E a causa disso? Não é por conheceres o assunto?

Alcibíades — Creio que sim. (Alc, I., 117a)⁴³

A magnífica construção literária de Platão pode nos ajudar na interpretação filosófica que pretendemos. A forma que o jovem se expressa é jocosa, porém, é também reveladora de vulnerabilidade, como podemos perceber pela expressão “desconfiado de mim mesmo”. Assim, notamos uma transformação: de um aristocrata altivo e confiante (104d, 106a), em um garotinho atordoado e claudicante. Inicialmente, há a posição de quem sabe: o que caracteriza aquele que sabe é sempre dar respostas iguais a respeito daquilo que sabe, logo, não pode ser característica de quem sabe o oscilar nas respostas sobre aquilo que sabe:

⁴³ ΣΩ. οἶει ἂν οὔν, εἴ τις ἐρωτῶη σε δύο ὀφθαλμοὺς ἢ τρεῖς ἔχεις, καὶ δύο χεῖρας ἢ τέτταρας, ἢ ἄλλο τι τῶν τοιοῦτων, τοτὲ μὲν ἕτερα ἂν ἀποκρίνασθαι, τοτὲ δὲ ἄλλα, ἢ αἰεὶ τὰ αὐτά;
 ΑΛ. δέδοικα μὲν ἐγῶγε ἤδη περὶ ἑμαυτοῦ, οἶμαι μέντοι τὰ αὐτά.
 ΣΩ. οὐκοῦν ὅτι οἴσθα; τοῦτ' αἴπιον;
 ΑΛ. οἶμαι ἐγῶγε. (Burnet. p. 892 - Alc, I., 117a)

Sócrates — E então? Sabes de que modo se sobe ao céu?

Alcibíades — Não; por Zeus!

Sócrates — E revelas alguma indecisão acerca desse assunto?

Alcibíades — Nenhuma. (Alc, I., 117b)⁴⁴

Aqui, do mesmo modo que na primeira posição, não se pode oscilar nas respostas, pois, sendo ignorante e sabendo que se ignora, não se oferecerá uma resposta diferente acerca daquilo que se sabe ignorar, não podendo ser característica deste tipo de ignorante, desconhecer que não se sabe:

Sócrates — Quando nos dispomos a fazer determinada coisa, não é por estarmos certos de saber o que fazemos?

Alcibíades — Sim.

Sócrates — E, ao contrário: não recorre a outra pessoa quem tem consciência da própria ignorância?

Alcibíades — Como não?

Sócrates. — Sendo assim, os ignorantes desse tipo atravessam a vida sem cometer erros, porque deixam ao cuidado dos outros os assuntos que eles ignoram.

Alcibíades — É certo.

Sócrates — Se não são, portanto, nem os que sabem, nem os ignorantes que sabem que não sabem, restam apenas os que, não sabendo, presumem saber.

Alcibíades — São esses, realmente. (Alc, I., 117e – 118a)⁴⁵

Recapitulemos as duas posições iniciais acerca da ignorância e do conhecimento: (1) saber que se sabe; (2) saber que não se sabe – tanto em um caso,

⁴⁴ ΣΩ. τί οὖν; οἴσθα ὄντινα τρόπον ἀναβήσῃ εἰς τὸν οὐρανόν;

ΑΛ. μὰ Δί' οὐκ ἔγωγε.

ΣΩ. ἦ καὶ πλανᾶται σου ἡ δόξα περὶ ταῦτα;

ΑΛ. οὐ δῆτα. (Burnet. p. 893 - Alc, I., 117b)

⁴⁵ ΣΩ. τότε που ἐπιχειροῦμεν πράττειν, ὅταν οἰώμεθα εἰδέναι ὅτι πράττομεν;

ΑΛ. ναί.

ΣΩ. ὅταν δέ γέ πού τινες μὴ οἴωνται εἰδέναι, ἄλλοις παραδιδόασι;

ΑΛ. πῶς δ' οὔ;

ΣΩ. οὐκοῦν οἱ τοιοῦτοι τῶν μὴ εἰδόντων ἀναμάρτητοι ζῶσι διὰ τὸ ἄλλοις περὶ αὐτῶν ἐπιτρέπειν;

ΑΛ. ναί.

ΣΩ. τίνες οὖν οἱ ἀμαρτάνοντες; οὐ γάρ που οἱ γε εἰδότες.

ΑΛ. οὐ δῆτα. (Burnet. p. 894 - Alc, I., 117e-118a)

quanto em outro, não se pode oscilar nas respostas e (3) não saber que não se sabe. Por consequência, não é prejudicial ao indivíduo a proposição (1), pois não comete erros quem de fato sabe sobre algo, e, sabendo, faz necessariamente a coisa certa; e não é também prejudicial a situação descrita em (2), a ignorância, portanto, nesse caso, não se comete erros, pois não se arrisca a fazer aquilo que não se sabe. Logo, todos os erros são cometidos pelos ignorantes da terceira posição, ou seja, (3) aqueles que, mesmo não sabendo, acreditam que sabe. É, portanto, desse terceiro tipo o indivíduo que encontramos nas últimas falas da citação acima.

Consideremos o seguinte exemplo: imaginemos uma ocasião em que a lâmpada do barraco começa a pegar fogo. Imediatamente, desligamos a fonte de energia. Temos então, três possibilidades: a primeira seria que, conhecemos suficientemente sobre elétrica (o que não seria o caso, se o fosse, não teríamos tido o problema mencionado), situação em que consertaríamos o sistema elétrico do barraco e se restabeleceria a luz; mas seria possível também um segundo caso: nós não conhecemos suficientemente sobre elétrica (o que é o caso) e, sabendo disso, e reconhecendo nossa ignorância sobre o tema, chamaríamos alguém que tenha o conhecimento especializado desse campo. Também nesta situação não teremos problemas, pois, apesar de nós não consertarmos o sistema elétrico, teríamos chamado alguém que conhecesse suficientemente bem para repará-lo. A terceira situação é aquela mais perigosa: ignorando o fato de que nós não conhecíamos suficientemente sobre elétrica, tentamos, em nossa ignorância, arrumar o sistema elétrico do barraco. Neste caso, erramos na ordem dos fios, o barraco pega fogo, a comunidade começa a queimar, a mata que cerca o morro também fica em chamas... Eis, portanto, “a causa de todos os males e a mais repreensível das ignorâncias” (Alc, I., 118a).

Essa terceira situação aqui exposta é a que chamaremos de “dupla ignorância”, haja vista que o indivíduo dela possuidor, ignora que ignora alguma coisa. Daí o atordoamento e confusão sentidos por Alcibíades: eles advêm de estar sofrendo “com a pior espécie de ignorância” (Alc, I., 118c).

Mesmo diante de tal descoberta por parte do jovem, ele ainda possui duas boias onde se agarrar, sendo uma delas a convivência com seu tutor Péricles. Porém, Sócrates volta a gracejar perguntando quem Péricles havia ensinado a ser sábio. Se, no início do diálogo, ficou estabelecido que só poderia ensinar algo a alguém aquele que possuísse conhecimento sobre esse algo, pensando em um sábio, no que diz

respeito à língua grega, por exemplo, este sábio deveria ser capaz de ensinar outra pessoa a se tornar também sábia em relação à língua grega. Por sua vez, se tornando também sábia, essa outra pessoa seria capaz de ensinar a uma terceira, e assim sucessivamente. Logo, a questão colocada por Sócrates busca entender a quem Péricles ensinou, sendo sábio. Após algumas tentativas de encontrar resposta (Alc, I., 118d – 119a), o pouco chão firme que o jovem acreditava restar é diminuído ainda mais, pois, observando que todos os mencionados que viviam ao redor de Péricles não só não ficaram sábios, como alguns perderam sua dignidade, resta apenas, provavelmente, uma última esperança, a de que seriam poucos, ou nenhum, dos seus concorrentes atenienses os que poderiam disputar com ele em pé de igualdade. Mesmo estando em situação precária, no que concerne às suas capacidades de compreensão no jogo dialógico em que participa com Sócrates, Alcibíades acredita ainda “saber perfeitamente que a todos excede de muito em dotes naturais” (Alc, I., 119c). A derradeira hipótese acerca da competência de o jovem estar apto a comandar os atenienses precisará ser submetida ao mesmo método proposto por Sócrates. Vejamos:

Sócrates — Logo, se formas o projeto de tornar-te chefe da nossa gente, deves admitir como certo que terás de disputar o primado contra o Rei dos lacedemônios e o dos persas.

Alcibíades — É possível que tenhas razão.

Sócrates — Não, não, amigo! Enganei-me! É para Mídias que deves olhar, o criador de codornas, e para outros que tais, que se abalançam a tratar dos negócios da cidade tendo ainda na alma, como diriam as mulheres, o corte de cabelo dos escravos, de tão incultos que são, até mesmo no hábito externo, e que com o seu linguajar bárbaro não vieram governar o povo, porém adulá-lo. É para esses, digo, que deves olhar, sem te preocupares com o modo de aprender o que é preciso ficares conhecendo no momento em que te encontras na iminência de principiar uma luta séria, e sem praticares o que fora de necessidade praticar antes de te iniciares nos negócios públicos.

Alcibíades — Acho, Sócrates, que tens razão nesse ponto, mas também sou de parecer que tanto os generais lacedemônios como o Rei dos persas em nada diferem dos demais.

Sócrates — Reflete mais de espaço, meu caro, no juízo que acabas de emitir. (Alc, I., 120a–c)⁴⁶

Para parametrizar as pretensões de Alcibíades, Sócrates traz para comparação a figura de Mídias⁴⁷, que representaria a incapacidade, a ignomínia e a isenção de poder, assim como o uso da referência ao corte de cabelo dos escravos traz também em contraposição os lacedemônios e os persas⁴⁸. Mesmo tendo entendido quem verdadeiramente são seus adversários, o jovem insiste em que, também em relação a eles, seria superior, o que não se mostra verdadeiro após mais uma longa digressão acerca das distinções entre a estirpe e a educação de Alcibíades e as de seus adversários. Sócrates o convence a se engajar em mais essa empreitada, com o argumento de que não faria mal para seu interlocutor conhecer melhor seus possíveis adversários, pois, se os levasse em maior consideração, poderia se preparar adequadamente para enfrentá-los.

Para fazer uma análise mais situada dos inimigos dos atenienses, Sócrates começa por dizer que a estirpe dos lacedemônios descende de Hércules, e o rei persa descende dos Aquemênidas, sendo ambos descendentes de Perseu, filho de Zeus; já a estirpe dos dois dialogantes têm sua ascendência em Eurísace (Salamina) e, por sua vez, em Zeus. Sócrates acrescenta que estão em Dédalo, que passa por Hefesto, que também é filho de Zeus, porém, acrescenta que seus concorrentes vêm em uma sucessão de reis contínua ao passo que os atenienses não, o que lhes daria superioridade em questão de estirpe.

Já na análise sobre a educação, a diferença é ainda mais pungente, pois aqueles eram instruídos de forma cuidadosa desde o nascimento, até os 7 anos eram cuidados por amas e eunucos; até os 14, por mestres em caça e equitação; depois

⁴⁶ ΣΩ. οὐκοῦν εἶπερ ἐν νῶ ἔχεις ἡγεμῶν εἶναι τῆσδε τῆς πόλεως, πρὸς τοὺς Λακεδαιμονίων βασιλέας καὶ τοὺς Περσῶν τὸν ἀγῶνα ἡγούμενός σοι εἶναι ὀρθῶς ἂν ἡγοῖο;

ΑΛ. κινδυνεύεις ἀληθῆ λέγειν.

ΣΩ. οὐκ, ὠγαθέ, ἀλλὰ πρὸς Μειδίαν σε δεῖ τὸν ὀρτυγοτρόφον ἀποβλέπειν καὶ ἄλλους τοιούτους – οἱ τὰ τῆς πόλεως πράττειν ἐπιχειροῦσιν, ἔτι τὴν ἀνδραποδώδη, φαῖεν ἂν αἱ γυναῖκες, τρίχα ἔχοντες ἐπὶ τῇ ψυχῇ ὑπ' ἀμουσίας καὶ οὕτω ἀποβεβληκότες, ἔτι δὲ βαρβαρίζοντες ἐληλύθασι κολακεύσοντες τὴν πόλιν ἀλλ' οὐκ ἄρξοντες – πρὸς τούτους σε δεῖ, οὕσπερ λέγω, βλέποντα σαυτοῦ δὲ ἀμελεῖν, καὶ μήτε μανθάνειν ὅσα μαθήσεως ἔχεται, μέλλοντα τοσοῦτον ἀγῶνα ἀγωνίζεσθαι, μήτε ἀσκεῖν ὅσα δεῖται ἀσκήσεως, καὶ πᾶσαν παρασκευὴν παρεσκευασμένον οὕτως ἵεναι ἐπὶ τὰ τῆς πόλεως.

ΑΛ. ἀλλ', ὦ Σώκρατες, δοκεῖς μὲν μοι ἀληθῆ λέγειν, οἶμαι μέντοι τοὺς τε Λακεδαιμονίων στρατηγούς καὶ τὸν Περσῶν βασιλέα οὐδὲν διαφέρειν τῶν ἄλλων.

ΣΩ. ἀλλ', ὦ ἄριστε, τὴν οἴησιν ταύτην σκόπει οἶαν ἔχεις. (Burnet. p. 898 - Alc, I., 120a-c)

⁴⁷ Segundo Nails (2002, p. 206), Mídias era um criador de galos de briga.

⁴⁸ Encontramos essa diferenciação social através dos cabelos em Xenofonte, *República dos Lacedemônios* 2. 1-11 e 6. 1-2, e Plutarco, *Licurgo* 16-20. (Leão, Ferreira e Fialho, 2010, p. 21)

são deixados aos cuidados de 4 preceptores, sendo eles: o mais sábio, o mais justo, o mais moderado e o mais corajoso; o primeiro lhe ensina sobre religião (costumes e ensinamentos de Zoroastro filho de Oromásio) e sobre como governar, o mais justo lhe ensina a dizer sempre a verdade, o mais moderado lhe ensina a dominar suas paixões para que assim seja livre como deve ser um rei, e não escravo delas, e o mais valente lhe ensina a ser destemido, pois o medo também escraviza. Se contraposto com a educação de Alcibíades, que foi educado por um escravo velho em demasia (Zópiro de Trácia) designado por Péricles e nada mais, fica evidente a discrepância educacional que separaria o jovem ateniense dos seus possíveis adversários. Para que não venha a existir nenhuma dúvida a respeito da ignorância de Alcibíades, tanto sobre si mesmo e suas condições, quanto sobre as condições de seus adversários, Sócrates arremata a discussão, expondo que a mesma superioridade demonstrada anteriormente também pode ser contada em relação às riquezas de ambos (Alc, I., 123b-d).

Após ter percorrido os caminhos das ignorâncias, o jovem finalmente se rende à necessidade de se empenhar no caminho filosófico. É somente após ter constatado toda a precariedade do seu entendimento, seja em relação ao que sabe, ao que não sabe, o que acredita saber e não saber, ou em relação ao que sabe ou não de si e dos outros, é que Alcibíades estaria preparado para o próximo passo do caminho:

Alcibíades — Não quererás dizer-me, Sócrates, em que será preciso que me esforce? Mais do que em tudo, há grande visão de verdade nisso que afirmaste.

Sócrates — De muito bom grado; mas será preciso que investiguemos juntos o melhor modo de nos aperfeiçoarmos, porque tudo o que eu vier a dizer a respeito de educação não se aplica menos a mim do que a ti. Só numa coisa eu levo vantagem sobre ti.

Alcibíades — Qual será?

Sócrates — Meu tutor é melhor e mais sábio do que Péricles, que é o teu.

Alcibíades — Quem é ele, Sócrates?

Sócrates — Foi Deus, Alcibíades, que até este dia me impediu de conversar contigo; é a fé que tenho nele que me leva a asseverar-te que só por meu intermédio chegarás a conseguir a glória ambicionada.

Alcibíades — Estás gracejando, Sócrates.

Sócrates — É possível; de qualquer forma, falo a verdade quando afirmo que todos os homens precisam esforçar-se, e nós dois, mais do que ninguém.

Alcibíades — No que me diz respeito, não te enganas.

Sócrates. — Nem com relação a mim.

Alcibíades — Então, que será preciso fazer?

Sócrates — Não revelar nem hesitação nem tibieza, caro amigo. (Alc, I., 124c-d)⁴⁹

Sócrates volta aludir ao seu *daímon*, tal como no início do diálogo, indicando-o como seu preceptor e, portanto, guia neste reinício que está prestes a acontecer. Parecem-nos claras as referências textuais acerca desse processo dialético que viemos mencionando, não como uma técnica estanque e acabada, mas como um caminho a ser percorrido de diferentes formas e maneiras, quantas vezes fossem necessárias para acercar filosoficamente um objeto. Se olharmos para o que é dito por Sócrates, vemos uma afirmação que, como mencionamos no início deste segundo capítulo, é forte e assertiva, até mesmo estranha, por ser vinda dele. Porém, quando ela é retomada nesse ponto do diálogo, ao que parece, passa a ter uma função didática quanto ao método: se por um lado, marca esse recomeço, por outro dá continuidade no processo, dando a entender que é somente o passo seguinte do mesmo caminho, porque insiste na proposição feita no início do processo (Alc, I., 105d).

⁴⁹ ΑΛ. τίνα οὖν χρή τὴν ἐπιμέλειαν, ὧ Σώκρατες, ποιεῖσθαι; ἔχεις ἐξηγήσασθαι; παντὸς γὰρ μᾶλλον ἔοικας ἀληθῆ εἰρηκότι.

ΣΩ. ναί· ἀλλὰ γὰρ κοινῇ βουλῇ ὧτινι τρόπῳ ἂν ὅτι βέλτιστοι γενοίμεθα. ἐγὼ γάρ τοι οὐ περὶ μὲν σοῦ λέγω ὡς χρή παιδευθῆναι, περὶ ἐμοῦ δὲ οὐ· οὐ γὰρ ἔσθ' ὅτῳ σου διαφέρω πλὴν γ' ἐνί.

ΑΛ. τίνι;

ΣΩ. ὁ ἐπίτροπος ὁ ἐμὸς βελτίων ἐστὶ καὶ σοφώτερος ἢ Περικλῆς ὁ σός.

ΑΛ. τίς οὗτος, ὧ Σώκρατες;

ΣΩ. θεός, ὧ Ἀλκιβιάδῃ, ὅσπερ σοί με οὐκ εἶα πρὸ τῆσδε τῆς ἡμέρας διαλεχθῆναι· ὧ καὶ πιστεύων λέγω ὅτι ἡ ἐπιφάνεια δι' οὐδενὸς ἄλλου σοι ἔσται ἢ δι' ἐμοῦ.

ΑΛ. παίζεις, ὧ Σώκρατες.

ΣΩ. ἴσως· λέγω μέντοι ἀληθῆ, ὅτι ἐπιμελείας δεό μεθα, μᾶλλον μὲν πάντες ἄνθρωποι, ἀτὰρ νῶ γε καὶ μάλα σφόδρα.

ΑΛ. ὅτι μὲν ἐγώ, οὐ ψεύδῃ.

ΣΩ. οὐδὲ μὴν ὅτι γε ἐγώ.

ΑΛ. τί οὖν ἂν ποιῶμεν;

ΣΩ. οὐκ ἀποκνητέον οὐδὲ μαλακιστέον, ὧ ἑταῖρε. (Burnet. p. 904 - Alc, I., 124c-d)

2.2 Quem somos nós

Adentramos na terceira e última parte do diálogo *Primeiro Alcibíades*. Estando os dialogantes dispostos a seguir em comunhão, é sugerido que o jovem seguisse no método para que tenha a oportunidade de se aperfeiçoar. Para tanto, deveriam investigar a si mesmos, ou seja, investigar o que eles são, diferenciando o que são, de tudo o que se servem para se colocar e agir no mundo. Como esperado de um diálogo platônico, não é de forma direta que esse processo acontece. No intuito de se exercitar no método, os interlocutores começam por buscar a virtude em cujo empenho poderiam vir a se tornar melhores. Assim, reiniciam por investigar aquela “que distingue os homens bons” (Alc, I., 124e). A pergunta que se segue é: bons em quê? Respondendo à questão expressa, concluem que não estariam buscando a virtude que os deixam melhores em equitação ou náutica, mas aquela que os tornam sensatos (φρονίμους), também se diz que: os seres humanos são bons nas coisas sobre as quais são sensatos, por outro lado, são ruins sobre as coisas em que não são sensatos, logo, um sapateiro é sensato em fazer sapatos, e, portanto, uma pessoa boa, mas é insensato em fazer roupas, sendo uma pessoa ruim (Alc, I., 125a-b). Este raciocínio acarreta um problema lógico, devido ao compromisso ontológico implícito, com efeito, chegando a essas conclusões, Alcibíades estaria afirmando que existem pessoas que são boas e más ao mesmo tempo, ou seja, que guardam em si duas posições contraditórias. Embora se possam apontar problemas nas conclusões a que chega o jovem, como, por exemplo, a não necessidade lógica, e o fato de que alguém ser virtuoso em X e não virtuoso em Y não significa que essa mesma pessoa seja totalmente virtuosa e totalmente ruim ao mesmo tempo, Alcibíades acaba aceitando a suposta contradição apontada, e Sócrates, por sua vez, limita-se a mostrar a incoerência e a propor uma virada, em que o jovem precisa responder quem ele está chamando de bom, ao que ele responde: os “capazes de governar” (Alc, I., 125b). Novamente se busca por especificidades, alegando que poderiam ser aqueles capazes de governar cavalos ou seres humanos. Sendo seres humanos, poderiam ser pessoas doentes, marinheiros, ceifadores ou vagabundos (οὐδέν ποιούντων). No entanto, não seria nenhum desses, mas aqueles que comercializam e governam, se servindo de outras pessoas na cidade – não aqueles que governam a música ou a navegação, mas, sim, aqueles que governam aconselhando bem, como, por exemplo, os políticos atenienses.

Na passagem brevemente resumida acima (Alc, I., 124e – 126a), parece estar presente aquela dimensão metodológica à qual nos referimos no início: trata-se de um reinício que começa por comprometer o interlocutor com novas afirmações, estabelecendo uma nova matriz que restringirá os dialogantes dentro do caminho escolhido, através de um princípio de não-contradição implícito ao método.

É de suma importância que, durante o processo dialético, reste o mínimo de conceitos sem a devida investigação. Por mais evidentes e comuns que o sejam, todas as noções precisam ser submetidas ao método: é comum, ao lermos o diálogo, nos depararmos com obviedades. Poderíamos dizer que são até enfadonhas, quando colocadas neste reinício. Todavia, não nos parece de modo algum proveitoso ignorar essas obviedades, seja por nos trazerem ao exercício de perguntar e responder, assim nos guiando nos trilhos do método, seja no sentido de aliviar e facilitar o entendimento, dado que aparecem após passagens mais densas e truncadas, sendo de uma forma ou de outra, ou das duas, ou até mesmo de alguma outra que não pontuamos aqui, essas digressões óbvias nos parecem essenciais para compreensão do diálogo.

Traçadas as premissas a serem respeitadas, passam a investigar se o jovem tem razão quando assevera que a amizade (φιλία) é o mesmo que concórdia (ὁμόνοια). Qual seria o tipo de concórdia a que ele se refere, pois, no caso dos números, o que gera essa concórdia é a aritmética, no caso das distâncias e pesos, é a medida? Segundo Alcibíades, seria a concórdia familiar, a que ocorre entre os integrantes de uma mesma casa. No entanto, existem tarefas exclusivas para mulheres e homens, as quais um não poderia concordar com o outro, por desconhecimento da tarefa do outro, se cabe a mulher o fiar a lã e o homem nada sabe sobre esse assunto, não é possível que ele esteja em acordo com ela no que diz respeito ao fiar a lã. Expandindo as consequências desta afirmação, Sócrates conclui que:

Sócrates — A esse respeito, portanto, não há concórdia entre os homens e as mulheres.

Alcibíades — Não

Sócrates — Nem amizade, se amizade for concórdia.

Alcibíades — Não, evidentemente.

Sócrates — Então, as mulheres não são amadas pelos homens, quando executam trabalhos que lhes são próprios.

Alcibíades — É o que parece.

Sócrates — Nem os maridos pelas mulheres, quando estes executam os delas.

Alcibíades — Não.

Sócrates — Nem são bem administradas as cidades, quando cada um faz o que lhe compete.

Alcibíades — Isso não, Sócrates! Acho que são.

Sócrates — Como! Sem estar presente a amizade, cuja presença reconhecemos ser necessária, para sua boa administração, o que de outra forma não seria possível?

Alcibíades — Eu diria, porém, que a amizade está presente sempre que cada um faz o que lhe compete.

Sócrates — Não foi isso que disseste há pouco. E que afirmas agora? Que pode haver amizade, se não houver concórdia? Ou que pode haver concórdia a respeito do que alguns sabem e outros ignoram?

Alcibíades — Isso é impossível.

Sócrates — E quando cada um faz o que lhe compete, procede com justiça ou injustamente?

Alcibíades — Com Justiça, como não?

Sócrates — Sendo assim, quando os cidadãos se comportam com justiça na cidade, não há amizade entre eles?

Alcibíades — Necessariamente deve haver, Sócrates; é o que eu penso.

Sócrates — O que vêm a ser, então, essa amizade e essa concórdia a que te referiste, que terão de deixar-nos sábios e discretos, para que nos tornemos homens bons? Não consigo saber em que consistem nem com quem se encontram. Segundo os teus próprios dizeres, ora se me afiguram presentes numas pessoas, ora ausentes.

Alcibíades — Pelos deuses, Sócrates, já não sei o que falo. É bem possível que eu esteja há muito tempo nesse estado de ignorância, sem aperceber-me disso.

Sócrates — É preciso ter confiança. Se aos cinquenta anos tivesses percebido, essa deficiência, difícil te seria tomar qualquer medida para remediá-la. Mas estás agora precisamente na idade em que cumpre percebê-la.

Alcibíades — E os que a percebem, Sócrates, que deverão fazer?

Sócrates — Responder ao que te pergunto, Alcibiades. Se assim procederes e o deus o permitir — até onde posso confiar no meu oráculo — tu e eu só teremos a lucrar. (Alc, I., 127a-e)⁵⁰

O destaque dado a esta citação vem da gama de informações que podemos observar. Começaremos por apontar o uso das premissas anteriormente aceitas e que levam o jovem a se contradizer sistematicamente, voltando a ficar atordoado e repetindo que não sabe mais o que fala. Um segundo ponto a ser destacado, é o conforto que Sócrates oferece ao dizer que Alcibiades está no momento certo para se dar conta de suas falhas. Poderíamos entender na observação dessa passagem que, após ter alcançado a maturidade adequada, quanto mais cedo se aplicar a filosofia, maior são as chances de colher os bons frutos da prática. Nesse início da terceira parte do diálogo, que tem seu cume na citação apresentada, notamos uma recapitulação sintética de todo desenvolvimento realizado nas partes anteriores: temos o levantamento de uma hipótese, a sequência de perguntas e respostas, a refutação que se segue, o emprego de divisões e reuniões que levam a acertos e

⁵⁰ ΣΩ. οὐκ ἄρα ἐν γε τούτοις ἐστὶν ὁμόνοια γυναιξὶ πρὸς ἄνδρας.

ΑΛ. οὐ.

ΣΩ. οὐδ' ἄρα φιλία, εἴπερ ἡ φιλία ὁμόνοια ἦν.

ΑΛ. οὐ φαίνεται.

ΣΩ. ἢ ἄρα αἱ γυναῖκες τὰ αὐτῶν πράττουσιν, οὐ φιλοῦνται ὑπὸ τῶν ἀνδρῶν.

ΑΛ. οὐκ ἔοικεν.

ΣΩ. οὐδ' ἄρα οἱ ἄνδρες ὑπὸ τῶν γυναικῶν ἢ τὰ αὐτῶν.

ΑΛ. οὐ.

ΣΩ. οὐδ' αὖ ἄρα ταύτη οἰκοῦνται αἱ πόλεις, ὅταν τὰ αὐτῶν ἕκαστοι πράττωσιν;

ΑΛ. οἴμαι ἔγωγε, ὦ Σώκρατες.

ΣΩ. πῶς λέγεις, φιλίας μὴ παρούσης, ἣς ἔφαμεν ἐγγιγνομένης εὖ οἰκεῖσθαι τὰς πόλεις, ἄλλως δ' οὐ;

ΑΛ. ἀλλὰ μοι δοκεῖ καὶ κατὰ τοῦτ' αὐτοῖς φιλία ἐγγίγνεσθαι, ὅτι τὰ αὐτῶν ἕκαστεροι πράττουσιν.

ΣΩ. οὐκ ἄρτι γε· νῦν δὲ πῶς αὖ λέγεις; ὁμονοίας μὴ ἐγγιγνομένης φιλία ἐγγίγνεται; ἢ οἷόν θ' ὁμόνοιαν ἐγγίγνεσθαι περὶ τούτων ὧν οἱ μὲν ἴσασι περὶ τούτων, οἱ δ' οὐ;

ΑΛ. ἀδύνατον.

ΣΩ. δίκαια δὲ πράττουσιν ἢ ἄδικα, ὅταν τὰ αὐτῶν ἕκαστοι πράττωσιν;

ΑΛ. δίκαια· πῶς γὰρ οὐ;

ΣΩ. τὰ δίκαια οὖν πραττόντων ἐν τῇ πόλει τῶν πολιτῶν φιλία οὐκ ἐγγίγνεται πρὸς ἀλλήλους;

ΑΛ. ἀνάγκη αὖ μοι δοκεῖ εἶναι, ὦ Σώκρατες.

ΣΩ. τίνα οὖν ποτε λέγεις τὴν φιλίαν ἢ ὁμόνοιαν περὶ ἣς δεῖ ἡμᾶς σοφοὺς τε εἶναι καὶ εὐβούλους, ἵνα ἀγαθοὶ ἄνδρες ὦμεν; οὐ γὰρ δύναμαι μαθεῖν οὐθ' ἦτις οὐτ' ἐν οἴσισιν· τοτὲ μὲν γὰρ ἐν τοῖς αὐτοῖς φαίνεται ἐνοῦσα, τοτὲ δ' οὐ, ὡς ἐκ τοῦ σοῦ λόγου.

ΑΛ. ἀλλὰ μὰ τοὺς θεοὺς, ὦ Σώκρατες, οὐδ' αὐτὸς οἶδ' ὅτι λέγω, κινδυνεύω δὲ καὶ πάλαι λεληθέναι ἑμαυτὸν αἰσχίστα ἔχων.

ΣΩ. ἀλλὰ χρὴ θαρρεῖν. εἰ μὲν γὰρ αὐτὸ ἦσθου πεπονθῶς πεντηκονταετῆς, χαλεπὸν ἂν ἦν σοι ἐπιμεληθῆναι σαυτοῦ· νῦν δ' ἦν ἔχεις ἡλικίαν, αὕτη ἐστὶν ἐν ἣ δεῖ αὐτὸ αἰσθῆσθαι.

ΑΛ. τί οὖν τὸν αἰσθανόμενον χρὴ ποιεῖν, ὦ Σώκρατες;

ΣΩ. ἀποκρίνεσθαι τὰ ἐρωτώμενα, ὦ Ἀλκιβιάδη· καὶ ἐὰν τοῦτο ποιῆς, ἂν θεὸς ἐθέλῃ, εἴ τι δεῖ καὶ τῇ ἐμῇ ματείᾳ πιστεῦειν, σὺ τε κάγω βέλτιον σχήσομεν. (Burnet. p. 909 - Alc, I., 127a-e)

contradições; a intervenção do *daímon*; a questão da justiça, a ignorância, a aporia e, por fim, o conselho de perseverar no método, continuando a discussão.

Partimos agora para as últimas investigações, que, por sua vez, retomam a proposta de tentarem conhecer-se a si mesmos. O que seria então cuidar de si mesmo? Não seria, como afirmou o jovem, cuidar de seus próprios negócios, isso porque aquele que cuida daquilo que o serve, não cuida de si? Um exemplo dado é o do sapateiro (Alc. I, 128a): ele cuida dos sapatos, mas não cuida diretamente dos pés, quem o faz é o ginasta. Logo, cuidar daquilo que lhe serve ou pertence, não é cuidar de si mesmo.

Como a resposta veio pela via negativa, ou seja, por aquilo que não seria cuidar de si mesmo, Sócrates propõe recuar e tentar descobrir o que eles são. Posto que só seria possível saber qual a arte cuida bem dos pés ou dos sapatos, se se soubessem o que são sapatos ou pés, é justo procurar saber o que eles são, antes de saber qual arte os aperfeiçoará. Do mesmo modo que o sapateiro se serve de instrumentos para fazer sapatos, ele também se serve das mãos e dos olhos, assim também se servem da boca e das palavras aqueles que dialogam. Levando em consideração que já estabeleceram que são diferentes a coisa usada ou produzida da coisa que a produz ou usa, chegam então ao entendimento de que a pessoa (*ἄνθρωπος*) e o corpo (*σῶμα*) são coisas diferentes (Alc, I., 129e). Mesmo ainda não sabendo exatamente o que são, agora eles definiram que são aquilo que se utiliza do corpo, sendo assim, a única coisa que poderia cumprir essa função seria a alma (*ψυχή*). Quanto a essa conclusão, há apenas uma concordância mútua, sem maiores investigações, e por consequência dessa conclusão, eles precisam inferir que, sendo ela que se utiliza do corpo, também é ela quem está no comando, o que os força a concluir que eles são alma (Alc, I., 130c).

Fica acordado que são essencialmente alma, logo, quando um se dirige ao outro, é à alma do outro que se dirigem, não ao rosto ou a qualquer outra parte do corpo, o que os leva a concluir que o ensinamento a ser aprendido com os dizeres de Delfos, é, “conheça sua própria *psykhé*”:

Sócrates — É a alma, portanto, que nos recomenda conhecer quem nos apresenta o preceito: Conhece-te a ti mesmo.

Alcibíades — Parece.

Sócrates — Por isso, quem conhece alguma parte do próprio corpo, só conhece algo de si mesmo, porém não se conhece.

Alcibíades — É certo.

Sócrates — Ninguém, portanto, como médico, conhece a si mesmo, como não se conhece o pedótriba, enquanto professor de ginástica.

Alcibíades — É isso mesmo.

Sócrates — Muito mais longe, ainda, de conhecerem-se estão os lavradores e os demais artifices; se desconhecem até mesmo o que se relaciona com as respectivas profissões, mais distanciados se encontram de se conhecerem. Só têm conhecimento do que se refere ao tratamento do corpo.

Alcibíades — Falas com acerto.

Sócrates — Ora, se a sabedoria consiste em conhecer-se a si mesmo, nenhum dos mencionados é sábio por efeito da própria profissão:

Alcibíades — Não é, de fato.

Sócrates — Essa a razão de serem consideradas vulgares as mencionadas profissões, e impróprias de homens de prol.

Alcibíades — É muito certo. (Alc, I., 130e – 131b)⁵¹

Na citação apresentada, também encontramos uma afirmação que retira do espectro da técnica a condição de sabedoria. O médico ou o pedótriba se servem de conhecimentos sobre o corpo, portanto, não sendo especialistas em cuidados da alma, não podem ser sábios. Também nos interessa a divisão tripartite realizada: o primeiro grau, e que é o grau desejado, é o dos sábios, ou seja, aqueles que conhecem a alma; o segundo, é onde estão os que cuidam do corpo; e o terceiro, são os que estão ainda mais afastados da alma, pois sua técnica versa sobre o uso de

⁵¹ ΣΩ. ψυχὴν ἄρα ἡμᾶς κελεύει γνωρίσαι ὁ ἐπιπάττων γνῶναι ἑαυτόν.

ΑΛ. ἔοικεν.

ΣΩ. ὅστις ἄρα τῶν τοῦ σώματος γινώσκει, τὰ αὐτοῦ ἀλλ' οὐχ αὐτὸν ἔγνωκεν.

ΑΛ. οὕτως.

ΣΩ. οὐδεὶς ἄρα τῶν ἰατρῶν ἑαυτὸν γινώσκει, καθ' ὅσον ἰατρός, οὐδὲ τῶν παιδοτριβῶν, καθ' ὅσον παιδοτρίβης.

ΑΛ. οὐκ ἔοικεν.

ΣΩ. πολλοῦ ἄρα δέουσιν οἱ γεωργοὶ καὶ οἱ ἄλλοι δημιουργοὶ γινώσκειν ἑαυτούς. οὐδὲ γὰρ τὰ ἑαυτῶν οὕτοί γε, ὡς ἔοικεν, ἀλλ' ἔτι πορρωτέρω τῶν ἑαυτῶν κατὰ γε τὰς τέχνας ἃς ἔχουσι· τὰ γὰρ τοῦ σώματος γινώσκουσιν, οἷς τοῦτο θεραπεύεται.

ΑΛ. ἀληθῆ λέγεις.

ΣΩ. εἰ ἄρα σωφροσύνη ἐστὶ τὸ ἑαυτὸν γινώσκειν, οὐδεὶς τούτων σώφρων κατὰ τὴν τέχνην.

ΑΛ. οὐ μοι δοκεῖ.

ΣΩ. διὰ ταῦτα δὴ καὶ βάνουσι αὐταὶ αἱ τέχναι δοκοῦσιν εἶναι καὶ οὐκ ἀνδρὸς ἀγαθοῦ μαθήματα.

ΑΛ. πάνυ μὲν οὖν. (Burnet. p. 917 - Alc, I., 130e – 131b)

instrumentos que cuidam ou produzem coisas que se relacionam com o corpo, assim sendo, não conhecem nem ao menos os cuidados com o corpo.

Parece-nos que, tendo definido o ser humano como alma, podemos observar que o corpo e os demais instrumentos não estão no mesmo patamar. Embora, em um primeiro momento, nos pareça haver uma espécie de contraposição, um afastamento forte entre a alma e tudo aquilo de que ela se utiliza, em um segundo momento, percebemos uma nuance que atribui ao corpo um *status* intermediário: ao mesmo tempo que é subordinado à alma, também é responsável por comandar ferramentas.

Sócrates prossegue, dizendo que todo aquele que ama o corpo ou os cabedais de Alcibíades, necessariamente não o ama, somente aquele que ama a alma do jovem é que o ama verdadeiramente. Isso se dá por ocasião de os primeiros serem passageiros e os segundos permanecerem (Alc, I., 131d). No caso das coisas que pertencem a Alcibíades, elas podem passar, mesmo que o jovem se esforce em sentido contrário, seu corpo perderá o viço e a beleza; já a alma, ela pode permanecer bela permanentemente, bastando que ele continue a se esforçar em direção ao autoaperfeiçoamento. Aí está a resposta buscada pelo jovem no início do diálogo (Alc, I., 104d), Sócrates foi o único a continuar em seu encalço, porque era o único a amá-lo de fato, pois era o único a amar Alcibíades enquanto alma.

As partes finais do diálogo vêm acompanhadas de receios, avisos e precauções sugeridas. Sócrates coloca os atenienses como barreira bloqueadora do caminho reto, exorta o jovem a prevenir-se das possíveis corrupções por eles promovidas, e a forma mais garantida de se prevenir seria adiar sua entrada na política até que esteja “munido do contraveneno adequado” (Alc, I., 132b). Bastaria, agora que já sabem o que são, investigarem os conhecimentos acerca de suas almas. Assim, é penetrando nos mistérios do preceito de Delfos que poderiam encontrar o que buscavam.

É feita uma comparação realizada através de uma analogia entre o olho (ὄφθαλμός) e uma pessoa (ἄνθρωπος), o olho, sendo uma pessoa, quando apresentado à inscrição “conheça-te a ti mesmo”, iria entender que precisaria dirigir-se a um objeto ao qual pudesse se ver, para assim se conhecer; acontece que se tratando de olhos, quando estão um de frente ao outro, podem-se refletir mutuamente, e utilizando-se da parte mais virtuosa dos olhos, ou seja, a pupila (ὄψις), que é responsável pela visão, podem enfim se conhecer, não sendo possível esse conhecimento acontecer se um olho se direcionar para qualquer outra parte ou objeto; da mesma forma acontece com a alma, é preciso que ela se depare com outra alma

e se direcione para a parte mais virtuosa dessa alma, que é a capacidade de conhecer (σοφία), por ser “a parte da alma que mais se assemelha ao divino” (Alc, I., 133c).

Concluem então que:

Sócrates — Sem dúvida, porque os verdadeiros espelhos são mais claros do que os espelhos dos olhos, mais puros e mais brilhantes; do mesmo modo, a divindade da melhor parte de nossa alma é mais pura e mais luminosa.

Alcibíades — É o que parece, Sócrates.

Sócrates — Olhando, portanto, para essa divindade, e usando-a à guisa do melhor espelho das coisas humanas para o conhecimento da virtude da alma, é a maneira mais acertada de nos vermos e conhecermos a nós mesmos.

Alcibíades — É certo.

Sócrates — E o conhecimento de si mesmo, não concordamos em denominá-lo sabedoria?

Alcibíades — Perfeitamente. (Alc, I., 133c-d)⁵²

Apresentam-nos, enfim, uma definição positiva do que é ser sábio: é conhecer a si mesmo, que, por sua vez, é conhecer a alma, ou melhor, a parte mais divina da alma, e isso lhes é possível somente através de outra alma. Daí inferem que, aquele que não se conhece também não pode conhecer os outros, e não conhecendo os outros, não podem conhecer a cidade, não sendo, assim, aptos a exercerem a política; pessoas que padecem desse mal serão infelizes pois cometerão erros que prejudicarão a si e aos outros, logo, aquele que busca se aperfeiçoar, não busca por riqueza ou poder, mas por sabedoria (Alc, I., 134b). Partindo dessas conclusões, os dialogantes aplicam as consequências anteriormente concebidas à cidade: se buscassem por uma cidade feliz (εὐδαιμονήσειν), não buscariam por muros e trirremes, buscariam por virtude e sabedoria. Aceitas essas colocações, o jovem cai

⁵² ΣΩ. ἄρ' οὖν, ὅθ' ὡσπερ κάτοπτρά ἐστι σαφέστερα τοῦ ἐν τῷ ὀφθαλμῷ ἐνόπτρου καὶ καθαρώτερα καὶ λαμπρότερα, οὕτω καὶ ὁ θεὸς τοῦ ἐν τῇ ἡμετέρᾳ ψυχῇ βελτίστου καθαρώτερόν τε καὶ λαμπρότερον τυγχάνει ὄν;

ΑΛ. ἔοικέ γε, ὦ Σώκρατες.

ΣΩ. εἰς τὸν θεὸν ἄρα βλέποντες ἐκείνῳ καλλίστῳ ἐνόπτρῳ χρώμεθ' ἂν καὶ τῶν ἀνθρωπίνων εἰς τὴν ψυχῆς ἀρετήν, καὶ οὕτως ἂν μάλιστα ὀρῶμεν καὶ γιγνώσκοιμεν ἡμᾶς αὐτοὺς.

ΑΛ. ναί.

ΣΩ. τὸ δὲ γινώσκειν αὐτὸν ὁμολογοῦμεν σωφροσύνην εἶναι;

ΑΛ. πάνυ γε. (Burnet. p. 921 - Alc, I., 133c-d)

no problema que o atormentou na primeira parte do diálogo: só poderia ensinar sabedoria à cidade quem sábio fosse. Por outro lado, correria o risco de prejudicar a todos aquele que, se desconhecendo e desconhecendo a sabedoria, buscasse governar a cidade. Este deveria servir a outrem que estivesse melhor preparado, e não se dispusesse a governar. O diálogo chega ao fim com Alcibíades propondo que, a partir daquele momento, eles inverteriam os papéis, no lugar de amado passaria a ser amante. Daí em diante, ele passaria a meditar sobre a justiça, tendo Sócrates como preceptor. Porém, Sócrates termina temendo pela corrupção dos dois, tamanho é o poder do povo ateniense em corromper aqueles que buscam por aprimoramento.

Capítulo 3 – As partes da dialética e o “outro” no *Primeiro Alcibíades*

Come chocolates, pequena;
 Come chocolates!
 Olha que não há mais metafísica no mundo senão chocolates.
 Olha que as religiões todas não ensinam mais que a confeitaria.
 Come, pequena suja, come!
 Pudesse eu comer chocolates com a mesma verdade com que comes!
 (Álvaro de Campos, *Tabacaria*.)

A dialética em Platão é um conceito fundamental para sua filosofia, emerge das discussões travadas entre os interlocutores em muitos de seus diálogos, sobretudo os de maturidade, embora sua prática, em muitas de suas dimensões, se verifique desde a fase de juventude. O termo "dialética" (*διαλεκτική*), é utilizado para se referir a um método e a uma metodologia da investigação filosófica, que envolve, no caso do método, uma *práxis* demonstrativa de seu uso, já no caso da metodologia, uma discussão sobre o modo de funcionamento desse método, ou uma “metadialética”. Poderíamos realizar essa diferenciação através de separações periódicas na filosofia platônica, como nos aponta Robinson:

Os primeiros diálogos dão proeminência ao método, mas não à metodologia, ao passo que os médios dão proeminência à metodologia, mas não ao método. Em outras palavras, teorias do método são menos visíveis nos médios, mas exemplos dele são mais visíveis nos primeiros. Casos de *elenchus* se seguem em rápida sequência nas primeiras obras, mas, quando buscamos discussões sobre o *elenchus*, encontramos poucas e não muito abstratas. Os diálogos médios, por outro lado, abundam em palavras e propostas abstratas a respeito do método, mas não é de modo algum óbvio se estas propostas estão de fato sendo seguidas ou se algum método está sendo de fato aplicado. (Robinson 1953: 61-2).

Como observado na citação, no caso da refutação (*ἔλεγχος*) nos diálogos de juventude, encontramos exemplos dessa prática ao longo de toda investigação, no entanto, não há muitas discussões sobre como proceder na própria prática. Porém,

quando olhamos para os diálogos de maturidade, e até mesmo os de velhice, como é o caso do *Sofista*⁵³, podemos encontrar essa discussão teórica sendo realizada, o que não significa que, nesses diálogos, o método não seja também utilizado.

Na obra estudada, as palavras correspondentes a diálogo, dialogar e suas variações aparecem 11 vezes, em 7 formas diferentes, sendo elas: διαλεγόμενοι (103a), διαλέγεσθαι (105d – 105e – 108c – 129c), διαλεγοίμην (106a), διαλεχθῆναι (124c), διαλέγη (129b), διαλεγόμενος (129b), διαλέγεται (129b – 130e). Podemos notar que o substantivo “dialética” (διαλεκτική) não aparece no diálogo, o que parece sinalizar para o fato de que também neste diálogo não encontraremos uma discussão propriamente metodológica nos termos de Robinson (1953). No entanto, como pretendemos demonstrar, a obra nos traz diversas passagens onde podemos encontrar a prática deste método, o que parece supor uma reflexão metodológica subjacente.

Para fazer uma análise dessas duas formas apontadas, principiaremos por indicar como funciona o método e quais são suas partes. A primeira parte é o paradigma ou horizonte, que chamaremos de “princípio ontológico”. Esse princípio, na esteira da reflexão parmenídica, afirmaria que o *ser é e não pode deixar de ser*, o que significa que existe algo que é imutável e não se confunde com o que está no devir. O exemplo por excelência é o da Justiça, que é em si e por si, e não se confundiria com ações justas, que por sua vez, podem mudar em relação ao tempo, ao contexto, à finalidade ou mesmo aos indivíduos. Esse princípio maior dá direção ao diálogo, pois pressupõe uma verdade que se deve buscar.

A segunda parte que nos dispomos a discutir, é um princípio cujo conteúdo não está descrito explicitamente na obra de Platão, que, entretanto, parece estar subjacente em todos os seus diálogos: o “princípio da não-contradição”, ou seja, fica pressuposto no método dialético que um interlocutor que afirmar X e $\neg X$, está caindo em contradição, logo, deveria perceber-se incorrendo em engano e erro, devendo, portanto, retomar a discussão. A ideia de que a constatação do erro leva o filósofo a retomar a discussão refletiria, de certo modo, uma aposta na racionalidade daqueles que se engajam no processo filosófico.

A terceira parte do método são o que podemos chamar de amizade e o compromisso que denominamos por “princípio de amizade”. Tal princípio baseia-se

⁵³ Cf. Sof. 217d e 253c.

em algumas premissas, tais como: os interlocutores estarem em comum acordo em todo o desenvolvimento do diálogo, o que significa que concordam tacitamente com os compromissos epistêmicos, axiológicos e axiomáticos estabelecidos conjuntamente ao longo do diálogo; também faria parte deste princípio o horizonte ou paradigma a ser buscado. Isso significa que, se se empenham no diálogo, o fazem pretendendo alcançar a verdade – o que seria diferente do empenho sofístico, que pretenderia vencer o interlocutor. Há, ainda, acerca desse princípio, um terceiro ponto, que é o compromisso de permanecer na discussão até que os dois interlocutores se mostrem satisfeitos. Esse terceiro ponto pode nos parecer um ponto menor à primeira vista, entretanto, diante das dificuldades que se apresentam no diálogo, o interlocutor cuja hipótese foi refutada comumente se sente inclinado a abandonar o diálogo, como é o caso do Alcibíades⁵⁴. Portanto, faz parte do princípio de amizade persistir no diálogo.

O quarto passo que investigamos é a própria dinâmica de perguntar e responder, ou de aventar hipóteses e refutá-las. Embora encontremos especificidades⁵⁵ acerca do que podemos chamar de forma dialógica, de método de hipóteses e de refutação, optamos por tratar deles conjuntamente, denominando-os, em seu conjunto, como o “Princípio de hipóteses”. Em nosso entendimento, faz parte do método dialético, o esforço conjunto de se oferecer uma proposição de uma explicação ou hipótese, que os interlocutores buscarão examinar através de perguntas e respostas. Essa discussão, realizada por meio de discursos curtos, revelam o esforço de refutar as que se mostrarem falsas. A escolha por uma decisão unificadora se dá porque entendemos que esses processos se nos mostrarem co dependentes, já que não os observamos separadamente no *corpus Platonicum*. Nesse princípio geral, encontramos o estabelecimento do corpo do diálogo, pois é através dele que se estabelecem as premissas e conclusões a serem respeitadas durante toda a discussão.

A quinta parte a ser investigada diz respeito às divisões (διαίρεσις) e reuniões (συναγωγή), que têm por objetivo distinguir partes e argumentos dispostos na hipótese, com o intuito de ampliar o entendimento das mesmas, ao passo que agrupa

⁵⁴ Também podemos observar este acontecimento em outros diálogos como A República, Górgias, Protágoras.

⁵⁵ Cf. (M. Dixsaut. *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. 2001, p. 8.) (H. Benson. *A companion to Plato*. 2006, p. 87.)

as distinções realizadas para averiguar a sustentação da hipótese. O “princípio de divisão e reunião” pode ser encontrado de forma exaustiva em certos diálogos, como, por exemplo, no *Sofista*⁵⁶, mas também pode ser encontrado de forma menos exaustiva, como no caso do *Primeiro Alcibíades*, onde são feitas divisões pontuais (Alc. I., 106d - 109b) para um posterior agrupamento (Alc. I., 109d), sem a pretensão de levar essas divisões até as últimas consequências. Abaixo, examinaremos algumas passagens que ilustram esses cinco princípios que destacamos neste capítulo.

Quanto à metodologia, em uma leitura mais abrangente do que seja a dialética platônica, encontramos diferentes comentários na literatura especializada, como o de Dixsaut (2001, p. 92) que aponta para duas distintas definições de dialética, sendo uma enquanto método e outra enquanto ciência:

A dialética pode ser dita método, caminho, mas ela é também a ciência mais alta ou, mais exatamente, a única ciência verdadeira. Ela é a única ciência digna desse nome porque “é a única a seguir um tal caminho” (ή διαλεχτιχή μέθοδος μόνη ταύτη πορεύεται): ela abre docemente o olho da alma e o leva para o alto, “utilizando como auxiliares e artesãos de conversão as artes que acabamos de enumerar [as artes matemáticas]”. A essas artes (τέχναι), Sócrates acrescenta, geralmente temos, cedendo ao costume dado o nome de “ciência (ἐπιστήμῃαι)”, mas “seria preciso lhes dar outro nome, mais claro do que aquele de “opinião”, mas mais obscuro do que aquele de “ciência” (VII, 533c 7-d 6). (Dixsaut. 2001, p. 92)⁵⁷

Para melhor entendermos a citação, é preciso contextualizá-la e dizer a respeito de quê a autora está falando quando traz essa divisão da dialética. Em seu

⁵⁶ Cf. M. Dixsaut. *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. 2001. Cap. La Tâche du Dialecticien.

⁵⁷ Tradução Janaína Mafra, Cf. “La dialectique peut être dite méthode, cheminement, mais elle est aussi la science la plus haute, ou plus exactement elle est la seule science véritable. Elle est la seule science digne de ce nom parce qu’elle « est la seule à suivre un pareil chemin » (ή διαλεχτιχή μέθοδος μόνη ταύτη πορεύεται): elle tire doucement l’oeil de l’âme et l’amène en haut, « en utilisant comme auxiliaires et artisans de conversion les arts que nous venons d’énumérer [les arts mathématiques] ». À ces arts (τέχναι) souvent, ajoute Socrate, nous avons, cédant à l’usage, donné le nom de « sciences (ἐπιστήμῃαι) » ; mais « il leur faudrait un autre nom, plus clair que celui d’ « opinion », mais plus obscur que celui de « science » (VII, 533c 7-d 6). (Dixsaut. 2001, p. 92)”

livro *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*, no capítulo 2, “Potência e Superioridade da Dialética”, a comentadora faz alguns apontamentos relativos aos livros V-VII da *República*, separando-os em tópicos. Ao tratar do livro VII, Dixsaut, então, cita o momento em que Sócrates discute, buscando distinguir, a dialética da matemática, onde podemos observar a distinção entre método e ciência no que diz respeito à dialética. Essa citação, para além de uma conceituação metodológica, nos traz também outro ponto a ser nomeado, que é a relação simbólica entre olho, alma e dialética, relação que também encontramos no diálogo *Primeiro Alcibíades*, e, como vimos no capítulo 2 (133c-d), está no cerne da questão do autoconhecimento.

De outro modo, Fortes (2019, p. 90), lendo o *Fedro*, discute sobre a dialética, entendendo-a como um caminho, como um meio instaurado através do *lógos*, não como um fim nem como inspiração divina, mas sobretudo como um instrumento humano de investigação em busca da verdade:

É interessante observar que a dialética, então caracterizada como um “caminho”, não configura, por isso, o ponto de chegada da investigação – que poderíamos dizer ser a perfeita apreensão das Formas – mas se radica na experiência humana da linguagem e, portanto, não tem mais que a pretensão de ser uma instância intermediária, um processo. Em todo caso, é esse percurso do *lógos* que possibilita ao homem realizar a travessia a que é chamado por amor ao saber (*φιλοσοφία*), partindo da semiobscuridade das opiniões que sustenta de partida – daquelas formas de saber imperfeitas, visto que limitadas às sombrias imagens projetadas no fundo da caverna – para chegar, então, possivelmente, à apreensão do conhecimento verdadeiro – aquele que se divisa à luz do sol, singularizando o “que é em si”. (Fortes, 2019, p. 90)

A passagem citada oferece uma perspectiva menos pretensiosa para a dialética, ao compreender suas possibilidades no âmbito da linguagem e do humano. Nas primeiras linhas da citação, podemos destacar uma característica metodológica, que é, a dialética não guardando em si a garantia do ponto de chegada, mas, sim, o caminho, o ponto intermediário de um percurso que tem como horizonte o

conhecimento filosófico. Fortes se utiliza, então, da alegoria da caverna para expressar o funcionamento deste processo.

Segundo Benson, encontramos a prática e a reflexão sobre a dialética principalmente no *Mênon*, no *Fédon*, no *Fedro* e, de forma mais definida, na *República*. Diferentemente de nossa abordagem, que, em termos gerais, alinha-se mais às duas posições destacadas anteriormente, Benson distingue dois tipos de dialética, sendo uma com “d” minúsculo e outra com “D” maiúsculo. A primeira seria caracterizada, quando não limitada, pela refutação (ἔλεγχος), que ele vem a compreender como parte do seu método de hipóteses. Na perspectiva desse comentador, conforme se apresenta no *Mênon*, essa prática é dividida em dois processos, o de propor uma hipótese e o de averiguar a veracidade desta, através de perguntas e respostas (Benson, 2011. p. 93). Já o segundo tipo teria, para além das partes do primeiro, a busca por um “primeiro princípio não hipotético de tudo”, como a Forma do Bem que seria em si e por si.

Tanto o método dialético quanto o método dianoético da *República* empregam hipóteses. O que distingue estes dois métodos é o modo como empregam as hipóteses. O método dianoético usa a experiência sensível ao lidar com as hipóteses e as trata como se estivessem confirmadas, ao passo que o método dialético não usa a experiência sensível e trata suas hipóteses como não confirmadas até atingir “o primeiro princípio não hipotético de tudo” ou a Forma do Bem. (Benson, 2011. p. 103)

O comentador propõe, portanto, nos termos apresentado na citação, uma clara diferença entre dois tipos de métodos, sendo um intitulado de dianoético, o qual nos referimos anteriormente, e outro propriamente dialético, este, por sua vez, trazendo como critério distintivo a busca por um “primeiro princípio não hipotético de tudo”, que, sobretudo, não passaria pela experiência sensível. Apesar de reconhecermos a validade dos argumentos de Benson, preferimos adotar a divisão quádrupla apresentada na introdução deste capítulo, que forma um único tipo de método. Conforme entendemos, parece não haver a exclusão deste “primeiro princípio não hipotético de tudo” nos diálogos em que essa discussão metodológica não acontece, como é o caso do *Primeiro Alcibíades*. Este “primeiro princípio não hipotético de tudo”

apareceria na forma do que chamamos acima de “princípio ontológico”, tendo a função de nortear as discussões subseqüentes. Além disso, a postulação de que o ser seja puramente não-hipotético encontra ressalvas, se olharmos para obras mais tardias de Platão, como, por exemplo, o *Sofista*⁵⁸.

Não pretendemos desta breve recapitulação sobre a discussão metodológica da dialética realizar um esgotamento do termo ou de sua função filosófica. Reconhecemos a vasta crítica já existente e suas problemáticas ainda em discussão⁵⁹. Ao fazermos esse comentário, buscamos apenas esclarecer o que

⁵⁸ Outra questão, que não poderemos aprofundar no momento, diria respeito ao caráter “não hipotético” das Formas, representada pelo Bem na *República*. Embora essa discussão possa se sustentar nos termos da própria *República*, em uma visão mais global do pensamento de Platão, seria passível de alguma dúvida, se entendermos a questão da participação do Ser no diálogo *Sofista* como uma hipótese da participação, ao mesmo tempo em que a tomamos por um “primeiro princípio não-hipotético de tudo”, haja vista que leva consigo a pretensão de uma definição ontológica. Precisamos então, trazer para nossas discussões, de que modo, essa “hipótese da participação do Ser” nos é apresentada no *Sofista*. A questão começa a ser discutida a partir da passagem (*Sof.*, 254c), onde o Estrangeiro propõe que por terem acordado que o Ser se divide em Gêneros e que esses Gêneros, ora se comunicam, ora não se comunicam, passarão então a discutir os dois de maior relevância, ou seja, o Gênero do Ser e o do Não Ser. O Estrangeiro prossegue apontando que o Ser participa de todos os outros, mesmo que eles não se relacionem entre si, como é o caso do Repouso e do Movimento, que não se relacionam entre si, é nesse momento (*Sof.*, 256e), que a questão é respondida, cito: “Em cada ideia, pois, há muitos seres e uma multidão incontável de não-seres.” Chegando à conclusão que ao se falar do Não Ser, não estarão falando do oposto do Ser, mas sim de algo diferente, mas que participa do Ser, quando, como exemplo o Estrangeiro alude ao conhecimento que é uno e múltiplo, em outras palavras, pode ser considerado como um, porém, é múltiplo à medida que se dá de várias formas diferentes, daí as diferentes técnicas (*Sof.*, 257d). Para explicar como funcionaria a participação dos Gêneros, ele propõe que as palavras são compostas de letras, sendo elas divididas em vogais e consoantes, a combinação aleatória desses dois tipos de letras não formam palavras validas e cognoscíveis, como por exemplo: “vjnefonrklbnklv”, é necessário que seja feita a combinação correta para que a palavra tenha sentido, como por exemplo: chocolate. Da mesma forma os Gêneros se combinam ou não, dependendo da participação correta entre si, como por exemplo: o Ser participa do Repouso e do Movimento, toda via o Repouso não participa do Movimento. Uma última coisa que podemos destacar desse paradigma é que alguns gêneros como o Ser, o Mesmo e o Outro são como vogais, ou seja, participam de todas as palavras cognoscíveis, pois todas as ideias são elas mesmas e outras em relação a outras ideias. Assim, após essa sintética explanação de uma hipótese ontológica que apresentamos, entendemos que é uma interpretação honesta postular que a “hipótese da participação do Ser” cumpre a mesma função da Forma do Bem apresentada por Benson, e que suas características estão em acordo com a definição que identificamos em nossa divisão quádrupla do método e que chamamos de “princípio ontológico”.

⁵⁹ “Segundo a pesquisa de Brandwood (1976) e Dixsaut (2001), o substantivo *dialektikē* (e flexões) e suas formas derivadas, de substantivo e adjetivo (*διαλεκτικός* e flexões) e advérbio (*διαλεκτικώς*), aparecem nos contextos da *República* (7.531d9, 532b4, 533c7, 534b3, 534e3, 536d6, 537c6, 537c7), *Fedro* (266c1, 276e5, 266c8), *Crátilo* (390c11, 390d5, 398d7), *Sofista* (253d2, 253e4), *Eutidemo* (290c5), *Político* (285d6, 287a3), *Filebo* (17a4) e *Mênon* (75d4, 75d5). É interessante observar, a partir desse breve inventário, que o termo aparece raras vezes na obra de Platão, em relativamente poucos diálogos, concentrando-se, com exceção do *Mênon* e do *Eutidemo* – e talvez do *Crátilo* – naqueles que a tradição consagra como pertencentes às fases de maturidade e de velhice (Kraut, 2006, p. 5; Trabattoni, 2010, p.14, Dixsaut, 2012, p. 15). Além disso, a presença dos termos “dialético” e “dialética” especialmente nesse subconjunto de diálogos mais tardios estaria de acordo com a tese segundo a qual se poderiam observar diferenças no projeto filosófico de Platão antes e depois da *República*, obra que assinalaria uma espécie de divisor de águas, um marco de referência entre duas fases distintas do

estamos chamando de método dialético, haja vista que, conforme dissemos acima, não se encontrará uma discussão metodológica explícita no diálogo *Primeiro Alcibíades*. Além disso, pretendemos justificar a abordagem que escolhemos nesse trabalho. Buscaremos, então, apontar no diálogo em estudo os vários momentos onde o personagem Sócrates chama a atenção para como proceder no método, segundo as partes que o compõem.

3.1 Os 5 princípios da dialética no *Primeiro Alcibíades*

Tendo delimitado o campo do que estamos chamando de dialética neste diálogo, passaremos a uma análise de algumas passagens onde entendemos estar presente uma ou mais das cinco partes mencionadas anteriormente, para, em seguida, ressaltarmos a necessidade do outro em cada uma delas, conforme o objetivo desta dissertação. Com efeito, nos parece que Platão acredita ser esse procedimento a melhor maneira de alcançar o conhecimento verdadeiro, já que a verdade seria descoberta por meio de uma busca ativa, em vez de ser simplesmente transmitida ou ensinada. Assim, seria também através desse método – caminho – que nos guiaremos. Nessa mesma linha de interpretação, Pierre Hadot, em sua obra *Qu'est-ce que la philosophie antique?* (1995), se exprime nos seguintes termos:

Quando dois amigos, como você e eu, estão dispostos a conversar, é preciso usar uma maneira mais doce e mais dialética. O que quero dizer por “mais dialético” é que não somente respondemos com verdades, mas fundamos nossas respostas no que o interlocutor reconhece saber de si mesmo.

Um verdadeiro diálogo não é possível a não ser que se queira realmente dialogar. Graças a esse acordo entre os interlocutores, renovado a cada etapa da discussão, não é um dos interlocutores que impõe a sua verdade ao outro. Bem ao contrário, o diálogo ensina cada um a se colocar no lugar do outro, isto é, a ultrapassar seu próprio ponto de vista. Graças a seu esforço sincero, os interlocutores descobrem por eles mesmos, e neles mesmos, uma verdade

pensamento platônico. A definição de dialética poderia ser pensada precisamente como uma das marcas dessa diferença.” (FORTES F.S. p. 47, 2019)

independente deles, na medida em que se submetem à uma autoridade superior, o *logos*. (HADOT, 1995, p. 102-103)⁶⁰

Como se destaca da citação acima, o filosofar é entendido como um processo que está em dependência do *lógos*, que, por sua vez, busca compreender uma verdade que não é particular, mas que se impõe às crenças particulares. É, assim, no usufruir desse método, que olhamos para nós mesmos através do auxílio indispensável de outrem. Como partes desse método, enumeramos, acima, 5 princípios que nos parecem estar presentes no diálogo que nos interessa.

Para facilitar as reflexões que serão realizadas, colocaremos os princípios da dialética por nós definidos em uma lista enumerada:

- 1) Princípio ontológico;
- 2) Princípio de não-contradição;
- 3) Princípio de amizade;
- 4) Princípio de hipóteses;
- 5) Princípio de divisão e reunião.

Ainda com o mesmo intuito, diremos que os princípios 1 e 2 não passam diretamente pelo que entendemos aqui como a “necessidade do outro”, dado que estão ligados aos argumentos do diálogo, mesmo que indiretamente necessitem de um interlocutor que proponha tais argumentos. Por outro lado, os princípios 3, 4 e 5 estão diretamente implicados em um processo dialógico que pressupõe, como parte essencial, o outro. No caso dos princípios 3 e 5, isso se dá por ser necessário que o interlocutor esteja disposto a participar e que ele prossiga participando, e, no caso do 4, para surgir uma nova hipótese é necessário que haja um interlocutor que a proponha e outro interlocutor que o ajude a examiná-la, realizando, assim, as

⁶⁰ Tradução nossa, Cf. "Lorsque deux amis, comme toi et moi, sont en humeur de causer, il faut en user d'une manière plus douce et plus dialectique. J'entends par « plus dialectique») que non seulement on fait des réponses vraies, mais que l'on ne fonde sa réponse que sur ce que l'interlocuteur reconnaît savoir lui-même. Un vrai dialogue n'est possible que si l'on veut vraiment dialoguer. Grâce à cet accord entre interlocuteurs, renouvelé à chaque étape de la discussion, ce n'est pas l'un des interlocuteurs qui impose sa vérité à l'autre; bien au contraire, le dialogue leur apprend à se mettre à la place de l'autre, donc à dépasser leur propre point de vue. Grâce à leur effort sincère, les interlocuteurs découvrent par eux-mêmes, et en eux-mêmes, une vérité indépendante d'eux, dans la mesure où ils se soumettent à une autorité supérieure, le *logos*." (Pierre Hadot, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, 1995; p. 102-103)

operações de divisão e reunião. Outro ponto que precisamos definir é que os princípios 1 e 2, mesmo quando não declarados no corpo do texto, parecem estar presentes implicitamente, isso porque a busca daquilo que é, no caso do princípio 1, está por trás de todo uso do método como um paradigma a ser perseguido, assim como o princípio 2, que é condição para averiguar a validade das propostas. Dito isso, passaremos aos apontamentos de cada princípio dentro do diálogo em estudo.

1) Princípio ontológico: no diálogo *Primeiro Alcibíades*, como dissemos anteriormente, não temos uma análise específica ou explícita acerca de um fundamento ontológico a que se deveria recorrer para desfazer as aporias concernentes às sucessivas refutações encontradas ao longo do texto, no entanto, podemos encontrar passagens que entendemos ir neste sentido:

Sócrates – Então dize-me: de que modo será possível descobrir a essência íntima do ser? Com esse conhecimento saberíamos o que somos, o que sem ele não nos será possível.

Alcibíades – Tens razão. (Alc. I., 129b)⁶¹

Os interlocutores estão se debruçando sobre a questão do que eles seriam em si mesmos, o que não se poderia confundir com suas posses ou com aquilo que eles usam, como, por exemplo, os calçados que colocam em seus pés, ou seus pés, que usam para andar. Isso se dá porque, conforme vimos no capítulo 2, existe a compreensão de o ser humano é, essencialmente, alma que comanda um corpo, definição dada posteriormente na passagem 130c. É possível que a tradução de Nunes de “αὐτὸ ταυτό” por “essência íntima do ser”, seja já uma interpretação que traz consigo, de forma explícita, inclusive pela terminologia adotada, um pano de fundo ontológico/metafísico. Em outras traduções, o sintagma é tratado no sentido de “si mesmo” ou “em si” como:

- Sócrates – Vamos lá, então! De que maneira esse “**a si mesmo**” poderia ser descoberto? (Dias, 2015. p. 153);

⁶¹ ΣΩ. φέρει δὴ, τίς ἂν τρόπον εὐρεθείη αὐτὸ ταυτό; οὕτω μὲν γὰρ ἂν τάχ' εὐροίμεν τί ποτ' ἔσμεν αὐτοί, τούτου δ' ἔτι ὄντες ἐν ἀγνοίᾳ ἀδύνατοί που.
ΑΛ. ὀρθῶς λέγεις. (Burnet. p. 913 - Alc, I., 129b)

- Sócrates – Vamos, entonces. ¿De qué manera se podría descubrir lo **sí-mismo mismo**? (Velásquez, 2013. p. 191) ;
- Sócrates – Voyons maintenant! **Cette même chose**, de quelle façon pourrait-elle être découverte **en elle-même**? (Robin, 2011. p. 45);
- Sócrates – Tell me, how can we find out **what 'itself is, in itself**? (Cooper, 1997. p. 587).

No entanto, é na linha do que se subentende na tradução de Nunes, que segue nosso entendimento, pois os interlocutores estão buscando por aquilo que não se esmorecerá com o tempo, como seria o caso da beleza do corpo; estão buscando aquilo com o qual fundamentarão o que são, como encontramos na sequência da citação acima. Em outra passagem lemos assim:

Sócrates – O de que falamos há pouco, que primeiro precisaremos procurar saber o que seja o ser em si. Mas em vez do ser em si mesmo, procuramos a natureza de cada ser em particular, o que talvez seja o bastante, pois decerto é a alma a parte mais importante de nós mesmos.

Alcibíades – É fato. (Alc. I., 130d)⁶²

Como é possível observar na citação, esse algo pelo qual estão procurando, parece supor uma natureza universal, ou seja, o que se impõe a todos os casos em particular. Embora só tenham alcançado o particular e se deem por satisfeitos, o paradigma que almejavam alcançar, era o “em si”. Novamente, não podemos deixar de falar da tradução de Nunes, que faz essa distinção clara entre o universal (αὐτὸ τὸ αὐτό) e o particular (αὐτὸν ἕκαστον), que também encontramos em outras traduções, como:

Sócrates – O que há pouco foi dito: que primeiro devemos examinar aquele **‘a si mesmo’**. Mas agora, em vez desse ‘a si mesmo’, acabamos de examinar o que é **cada indivíduo em si mesmo**. (Dias, 2015. p. 159);

⁶² ΣΩ. ὁ ἄρτι οὕτω πως ἐρρήθη, ὅτι πρῶτον σκεπτέον εἶη αὐτὸ τὸ αὐτό· νῦν δὲ ἀντὶ τοῦ αὐτοῦ αὐτὸν ἕκαστον ἐσκέμμεθα ὅτι ἐστί. καὶ ἴσως ἐξαρκίσει· οὐ γὰρ που κυριώτερόν γε οὐδὲν ἂν ἡμῶν αὐτῶν φήσαιμεν ἢ τὴν ψυχὴν.
ΑΛ. οὐ δῆτα. (Burnet. p. 916 - Alc, I., 130d)

Sócrates – C'est ce qui a été énoncé tout à l'heure, à peu près en ces termes, que ce qu'il fallait commencer par examiner de **cette même chose, c'était elle, en ellemême**. Mais à présent, au lieu de cette même chose, envisagée en soi, voilà que nous avons procédé à un examen de ce qu'est séparément **l'essence de chacun de nous!** (Robin, 2011. p. 48);

Sócrates – Lo que recién en cierto modo se dijo así: que se debería examinar en primer lugar **lo sí-mismo mismo**; pero ahora, en vez de lo mismo, hemos estado examinando qué es **cada individuo mismo**; (Velásquez, 2013. p. 201);

Sócrates – What we mentioned just now, that we should first consider **what 'itself is, in itself**. But in fact, we've been considering **what an individual self is**, instead of what 'itself is. (Cooper, 1997. p. 589).

Ora, se definimos aqui princípio ontológico como aquilo que é e não pode deixar de ser, que é imutável e não se confunde com o que está no devir, que é em si e por si, e não se confunde com os particulares, então, entendemos serem as passagens citadas suficientes para demonstrar a presença e a preocupação de fundo do diálogo com o Princípio 1 na dinâmica da dialética estudada.

2) Princípio de não-contradição: durante todo o diálogo, à medida em que os interlocutores vão estabelecendo as premissas e contrapondo-as, fica implicitamente acordado que não se podem acomodar duas respostas que se anulam. Em dois momentos cujas respostas de Alcibíades são semelhantes, encontramos uma possível presença do Princípio 2:

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

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. (Alc. I., 116e)⁶³

Para compreendermos essa citação, precisamos voltar na passagem 113d, onde Alcibíades afirma serem diferentes o justo e o vantajoso. Todavia, conforme comentamos no capítulo 2, ao desenvolverem as argumentações, que passam pela comparação entre o justo e o vantajoso em relação ao belo e o feio, o bom e o ruim, a coragem e a covardia, a vida e a morte, compreendem, afinal, que o belo, a coragem, a vida, o justo e o vantajoso são iguais, e não diferentes como havia sido dito pelo jovem. Sobre essa passagem, diremos que, para além da ironia presente na proposição de que o jovem deveria rir de alguém que falasse o mesmo que ele afirmou anteriormente, temos a percepção de Alcibíades em relação à contradição cometida, quando ele diz estar em uma situação esquisita (ἀτόπως ἔχοντι), e dar respostas diferentes para a mesma questão. No que se dispõe a seguir, chegam ao consenso de que a contradição se dá por desconhecimento (Alc. I., 117a), o que parece reforçar, ainda mais, que um compromisso implícito com o Princípio 2, é parte do jogo dialético, cujas regras são adotadas por ambos.

Passemos então, à segunda passagem a ser examinada:

Sócrates — O que vêm a ser, então, essa amizade e essa concórdia a que te referiste, que terão de deixar-nos sábios e discretos, para que nos tornemos homens bons? Não consigo saber em que consistem nem com quem se encontram. Segundo os teus próprios dizeres, ora se me afiguram presentes numas pessoas, ora ausentes.

Alcibíades — Pelos deuses, Sócrates, já não sei o que falo. É bem possível que eu esteja há muito tempo nesse estado de ignorância, sem aperceber-me disso. (Alc. I., 127d)⁶⁴

⁶³ ΣΩ. εἰ οὖν τις ἀνίσταται συμβουλευσῶν εἴτε Ἀθηναίοις εἴτε Πεπληρηθίοις, οἰόμενος γινώσκειν τὰ δίκαια καὶ τὰ ἄδικα, φήσει δ' εἶναι τὰ δίκαια κακὰ ἐνίοτε, ἄλλο τι ἢ καταγελώης ἂν αὐτοῦ, ἐπειδήπερ τυγχάνεις καὶ σὺ λέγων ὅτι ταῦτά ἐστι δίκαιά τε καὶ συμφέροντα;

ΑΛ. ἀλλὰ μὰ τοὺς θεοὺς, ὦ Σώκρατες, οὐκ οἶδ' ἔγωγε οὐδ' ὅτι λέγω, ἀλλ' ἀτεχνῶς ἔοικα ἀτόπως ἔχοντι· τοτὲ μὲν γάρ μοι ἕτερα δοκεῖ σοῦ ἐρωτῶντος, τοτὲ δ' ἄλλα. (Burnet. p. 892 - Alc, I., 116e)

⁶⁴ Texto grego já trazido na nota 49 do segundo capítulo.

Semelhante à citação precedente, essa é a conclusão de uma série de digressões anteriores que começaram na 126c. Dentre os argumentos apresentados, o jovem ora define amizade de uma forma, ora de outra. Primeiramente, define-a como concórdia, porém, em seguida, tendo admitido que não há concórdia quando pessoas especializadas em certa tarefa conversam com outras não especializadas na mesma tarefa, e que essa concórdia é essencial para a administração da cidade, Alcibíades é forçado a abandonar a opinião de que amizade é igual a concórdia. Assim ele traz, na sequência, outra definição, a de que amizade é o que se dá quando cada um faz o que lhe compete, sendo o oposto do que havia definido anteriormente. Dessa vez, temos na própria fala de Sócrates o apontamento que problematiza a contradição, deixando entendido que existe um erro, já que a amizade está presente e ausente ao mesmo tempo nas mesmas pessoas, Alcibíades reconhece o embaraço e torna a dizer que não sabe mais o que diz, e dessa vez, não só identifica que existe um problema, mas o identifica como um estado muito vergonhoso (αἴσχιστα), ou como podemos ver na tradução de Nunes, um estado de ignorância. Assim, ao afirmar coisas contraditórias, o jovem se envergonha e se sente constrangido a admitir estar incorrendo em erro.

3) Princípio de amizade: quando pensamos na aplicação de um método hodiernamente, é possível que pensemos em uma abordagem unilateral e aplicada, como, por exemplo, a aplicação de um medicamento, que se aplicado dentro da posologia adequada, alcançará os resultados esperados, independentemente da vontade ou do compromisso do paciente. Seja um enfermo que possa optar pelo tratamento ou um que não o possa, se o medicamento for ministrado, haverá resultado (exceto individualidades biológicas anormais). Esse não é o caso, contudo, da dialética. Esse procedimento, pelo que pretendemos mostrar nesta seção, exige o que poderíamos chamar de engajamento intencional do outro. É ainda na segunda fala de Sócrates, no início do diálogo em questão, que encontramos o primeiro exemplo do Princípio 3. Na passagem 104d, não somente é proposto o comum acordo entre os dialogantes, como também é postulada a necessidade de certa perseverança nele:

Sócrates — Se desejas saber, como dizes, o que se passa comigo, ouve-me, como cumpre, com boa disposição. Vou falar como quem se dirige a quem se dispõe a escutar e a não retirar-se antes do fim.

Alcibíades — Está bem. Podes falar.

Sócrates — Toma cuidado, pois não seria de admirar que tanto me custe terminar, como começar.

Alcibíades — Fala, meu caro Sócrates, que te ouvirei. (Alc, I., 104d-e)⁶⁵

Como comentamos no capítulo 2, essa passagem é de grande importância para que o diálogo aconteça dentro do procedimento filosófico proposto. Quando Sócrates coloca suas condições e sua ressalva, ele conduz o jovem a se compromissar com o Princípio 3, ou seja, deixa claro que, para iniciar o procedimento dialético, seria preciso que Alcibíades concordasse de boa vontade com o modo que irão dialogar, o que ele faz em suas respostas afirmativas. Já o nosso próximo exemplo de ocorrência deste princípio no texto começa pela negativa de permanecer sob o acordado:

Sócrates – Basta responder ao que te perguntar.

Alcibíades – Não; fala sozinho.

Sócrates – Como assim? Não admities que te possa deixar convencer por alguém?

Alcibíades – Quantas vezes for preciso.

Sócrates – E para ficares convencido, não é de mister que tu mesmo declares que as coisas se passam como eu disse?

Alcibíades – Penso que sim.

Sócrates – Então responde. Se não vieres a ouvir de ti mesmo que o justo é vantajoso, nunca mais acredites em ninguém.

Alcibíades – Não creio; mas vou responder ao que me perguntares, por não ver em que possa isso prejudicar-me.

Sócrates – És bom adivinho. Então dize-me: segundo teu modo de pensar, entre as coisas justas algumas são vantajosas e outras não?

Alcibíades – Sim. (Alc. I., 114e-115a)⁶⁶

⁶⁵ Texto grego já apresentado anteriormente no segundo capítulo.

⁶⁶ ΣΩ. ἀποκρίνου μόνον τὰ ἐρωτώμενα.

ΑΛ. μή, ἀλλὰ σὺ αὐτὸς λέγε.

ΣΩ. τί δέ; οὐχ ὅτι μάλιστα βούλει πεισθῆναι;

ΑΛ. πάντως δήπου.

ΣΩ. οὐκοῦν εἰ λέγεις ὅτι ταῦθ' οὕτως ἔχει, μάλιστ' ἂν εἴης πεπεισμένος;

ΑΛ. ἔμοιγε δοκεῖ.

ΣΩ. ἀποκρίνου δή· καὶ ἐὰν μὴ αὐτὸς σὺ σαυτοῦ ἀκούσης ὅτι τὰ δίκαια συμφέροντά ἐστιν, ἄλλω γε λέγοντι μὴ πιστεύσης.

ΑΛ. οὔτοι, ἀλλ' ἀποκριτέον· καὶ γὰρ οὐδὲν οἶμαι βλαβήσεσθαι.

Para chegarmos a esse ponto, onde há uma recusa do jovem em continuar respondendo, precisamos entender que ele, a essa altura, já havia se sentido desconfortável por não ter podido responder com clareza como teria aprendido o que é a justiça. Assim, ao propor que o justo e o vantajoso são diferentes (Alc. I., 113d) e de não ter conseguido demonstrar tal afirmação, e, ainda, se não tivesse como dizer como ou com quem aprendeu (Alc. I., 113e), Sócrates o repreende, censurando o seu comportamento, pois estaria ele buscando por novas argumentações e desprezando o que já haviam estabelecido. Assim, ele propõe seguir adiante sem cobrar do jovem, que, aos seus olhos, demonstrou demasiada sensibilidade, que passasse pela mesma vergonha duas vezes (Alc. I., 114a). É, então, que Alcibíades considera que as coisas estariam passando dos limites, acusando-o de falar com desmedida ou violentamente, como traduz Nunes (Alc. I., 114d), assim recusando-se a prosseguir. O que nos interessa até aqui, é que os interlocutores vinham numa constante de análises de hipóteses, entretanto, quando o Princípio 3 é quebrado, ou seja, quando o acordo tácito de os dialogantes se manterem engajados na discussão é rompido ou se ameaça interromper, eles precisam interromper o processo, realinharem o acordo, para só então prosseguirem de onde pararam, como podemos notar nas duas últimas falas da citação, onde Sócrates faz mais um de seus gracejos, chamando o jovem de adivinho (μαντικὸς γὰρ εἶ) e propondo que ele faça uma nova asserção, o que prontamente é assentido.

4) Princípio de hipóteses: ao se ler a obra em questão, constataremos a presença de longos discursos realizados por Sócrates (105a e 121a), assim como em outros diálogos platônicos. No entanto, parece ser imprescindível para seu filosofar, que se proponha o Princípio 4 do seguinte modo:

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

Alcibíades – Estou pronto a atender-te, se não for muito difícil.

ΣΩ. μαντικὸς γὰρ εἶ. καί μοι λέγε· τῶν δικαίων φῆς ἓνια μὲν συμφέρειν, ἓνια δ' οὐ;
ΑΛ. ναί. (Burnet. p. 888 - Alc, I., 114e-115a)

Sócrates – Achas difícil responder a perguntas?

Alcibíades – Não, de fato. (Alc. I., 106b)⁶⁷

Embora não tenhamos uma indicação explícita de que Sócrates esteja se referindo ao procedimento em análise, é pertinente entendermos os dizeres “Não é esse o meu feito” (οὐ γάρ ἐστί τοιοῦτον τὸ ἐμόν), como uma indicação de que há uma forma pela qual ele leva suas conversas e que é diferente dos habituais discursos longos, o que será definido em sua segunda fala da citação, ou seja, por meio de perguntas e respostas. Compreendemos, então, que nesta passagem se encontra a fundamentação de uma das partes do Princípio 4, que consiste em proceder com perguntas e respostas em discursos breves, que doravante será o modo como os interlocutores irão desenvolver suas argumentações. Cabe-nos agora, mostrar outra passagem cujo o princípio 4 estará sendo representado:

Alcibíades – Pelo que dizes, não é possível.

Sócrates – Não percebes, Alcibíades, como ti exprimes com pouca precisão?

Alcibíades – A respeito de quê?

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.

Alcibíades – De que modo?

Sócrates – É o seguinte: suponhamos que eu te perguntasse qual dos dois números é maior: um ou dois. Não responderias que dois é o maior?

Alcibíades – Sem dúvida.

Sócrates – Maior, quanto?

⁶⁷ ΣΩ. ἄρ' ἐρωτᾷς εἴ τίς ἔχω εἰπεῖν λόγον μακρόν, οἷους δὴ ἀκούειν εἶθισαι; οὐ γάρ ἐστί τοιοῦτον τὸ ἐμόν· ἀλλ' ἐνδείξασθαι μὲν σοι, ὡς ἐγώ μαι, οἷός τ' ἂν εἶην ὅτι ταῦτα οὕτως ἔχει, ἐὰν ἐν μόνον μοι ἐθέλης βραχὺ ὑπηρετῆσαι.

ΑΛ. ἀλλ' εἴ γε δὴ μὴ χαλεπὸν τι λέγεις τὸ ὑπηρετῆμα, ἐθέλω.

ΣΩ. εἴ χαλεπὸν δοκεῖ τὸ ἀποκρίνασθαι τὰ ἐρωτώμενα.

ΑΛ. οὐ χαλεπὸν. (Burnet. p. 873 - Alc, I., 106b)

Alcibíades – Uma unidade.

Sócrates – Qual de nós dois é o que diz que dois é uma unidade maior do que um?

Alcibíades – Eu.

Sócrates – Logo, eu fui o que perguntei, e tu, o que respondeste?

Alcibíades – Sim.

Sócrates – Sobre esse assunto, portanto, quem é que se manifesta: eu que pergunto, ou tu que respondes?

Alcibíades – Eu.

Sócrates – E se eu te pedisse que me disseses as letras da palavra Sócrates, quem se manifestaria, eu ou tu?

Alcibíades – Eu.

Sócrates – Falemos agora em tese: quando se estabelece uma troca de perguntas e respostas, quem é que se manifesta, quem pergunta ou quem responde?

Alcibíades – Parece-me, Sócrates, que é quem responde.

Sócrates – Ora, em toda nossa conversa anterior, não era eu o único a perguntar?

Alcibíades – Era.

Sócrates – E tu eras o que respondias?

Alcibíades – Perfeitamente.

Sócrates – Quem se manifestou, portanto, sobre o que ficou dito?

Alcibíades – Do que admitimos, Sócrates, sou forçado a concluir que fui eu. (Alc. I., 112e-113b)⁶⁸

⁶⁸ ΑΛ. ἐκ μὲν ὧν σὺ λέγεις οὐκ εἰκός.

ΣΩ. ὀρθῶς αὖ τοῦθ' ὡς οὐ καλῶς εἶπες, ὦ Ἀλκιβιάδῃ;

ΑΛ. τὸ ποῖον;

ΣΩ. ὅτι ἐμὲ φῆς ταῦτα λέγειν.

ΑΛ. τί δέ; οὐ σὺ λέγεις ὡς ἐγὼ συνεπίσταμαι περὶ τῶν δικαίων καὶ ἀδίκων;

ΣΩ. οὐ μέντοι.

ΑΛ. ἀλλ' ἐγώ;

ΣΩ. ναί.

ΑΛ. πῶς δῆ;

ΣΩ. ὡς εἶση. ἐάν σε ἔρωμαι τὸ ἐν καὶ τὰ δύο πότερα πλείω ἐστί, φήσεις ὅτι τὰ δύο;

ΑΛ. ἔγωγε.

ΣΩ. πόσῳ;

ΑΛ. ἐνί.

ΣΩ. πότερος οὖν ἡμῶν ὁ λέγων ὅτι τὰ δύο τοῦ ἐνὸς ἐνὶ πλείῳ;

ΑΛ. ἐγώ.

ΣΩ. οὐκοῦν ἐγὼ μὲν ἡρώτων, σὺ δ' ἀπεκρίνου;

ΑΛ. ναί.

ΣΩ. περὶ δὴ τούτων μῶν ἐγὼ φαίνομαι λέγων ὁ ἐρωτῶν, ἢ σὺ ὁ ἀποκρινόμενος;

ΑΛ. ἐγώ.

ΣΩ. τί δ' ἂν ἐγὼ μὲν ἐρῶ καὶ ποῖα γράμματα Σωκράτους, σὺ δ' εἶπης, πότερος ὁ λέγων;

Optamos por trazer o desenvolvimento completo dos argumentos, porque reconhecemos nele a execução de todo processo anteriormente mencionado. Para chegarmos à resposta inicial de Alcibíades, precisamos recordar que estamos diante da conclusão acerca do suposto conhecimento da natureza do justo e do injusto por parte do jovem. Sócrates, ao apontar a contradição nos argumentos apresentados e propor ser evidente o desconhecimento do jovem sobre tais assuntos, recebe como resposta a primeira linha da citação. A resposta dada é também a hipótese a ser posta à prova, ou seja, a hipótese de que foi Sócrates quem chegou à conclusão de que Alcibíades não sabe o que seja a justiça. Então, começam, por meio de perguntas e respostas curtas, a escrutinar a alegação inicial, e o fazem argumentando que, quando uma pessoa responde a uma pergunta, é ela mesma quem faz afirmações e não a outra pessoa que, por sua vez, somente questionou, sem ter elaborado nenhuma proposição afirmativa. Sendo assim, no caso dos dois em particular, até esse momento, somente Sócrates fez as perguntas e, do mesmo modo, só o jovem as respondeu, ficando evidente que quem chegou às conclusões expostas acima, foi Alcibíades, não Sócrates. Deste modo, chegamos à última fala da citação, onde o jovem, ao ser refutado, admite seu erro. Se definimos anteriormente o princípio 4 como sendo uma parte do método dialético realizado por meio da proposição de uma hipótese a qual os interlocutores, através de perguntas e respostas, realizadas em discursos curtos, buscarão refutar as que se mostrarem falsas e pudemos verificar na citação a presença desses pontos, entendemos estar demonstrado o acontecimento deste princípio na obra.

5 - Princípio de divisão e reunião: poder-se-ia dizer que este princípio pode facilitar a investigação, quando, por meio do exame dos argumentos, pode-se restringir as possibilidades do que se pode saber ou falar sobre um determinado assunto, por

ΑΛ. ἐγώ.

ΣΩ. ἴθι δὴ, ἐνὶ λόγῳ εἶπέ· ὅταν ἐρώτησίς τε καὶ ἀπόκρισις γίγνηται, πότερος ὁ λέγων, ὁ ἐρωτῶν ἢ ὁ ἀποκρινόμενος;

ΑΛ. ὁ ἀποκρινόμενος, ἔμοιγε δοκεῖ, ὦ Σώκρατες.

ΣΩ. οὐκοῦν ἄρτι διὰ παντὸς τοῦ λόγου ἐγὼ μὲν ἢ ὁ ἐρωτῶν;

ΑΛ. ναί.

ΣΩ. σὺ δ' ὁ ἀποκρινόμενος;

ΑΛ. πάνυ γε.

ΣΩ. τί οὖν; τὰ λεχθέντα πότερος ἡμῶν εἴρηκεν;

ΑΛ. φαίνομαι μὲν, ὦ Σώκρατες, ἐκ τῶν ὠμολογημένων ἐγώ.] (Burnet. p. 884 - Alc, I., 112e-113b)

exemplo, na questão: de que ordem são as coisas do mundo? Temos aí uma questão tão vasta quanto possível, e repleta de respostas e divisões tão numerosas quanto pessoas dispostas a darem uma resposta. Porém, através do expediente da divisão, podemos limitar as possibilidades, distinguindo em duas partes, entre a ordem dos animados e a dos inanimados. Assim, teríamos uma facilitação, algum limite que nos permite caminhar na busca desejada, sem nos perdermos na imensidão hipotética. Entretanto, ele também pode dificultar, quando o distinguir se faz de forma equivocada, deixando de fora alguma outra possibilidade propícia ou incluindo alguma inapropriadamente. Por exemplo, na mesma questão, de que ordem são as coisas do mundo?, se dividirmos em ordem dos animais e ordem dos vegetais, estaremos dificultando nosso entendimento, dado que essa divisão não engloba todas as coisas possíveis, como os minerais e fungos. Por outro lado, a operação de reunir exerce a função de agrupar as distinções para produzir uma definição que, por sua vez, pode ser examinada sob o julgo do Princípio 2 e servir como axioma para o desenvolvimento do diálogo.

Fazer essas considerações nos permite observar o caráter filosófico do método, que o diferencia de uma técnica qualquer. Se executado o passo a passo prescrito, o princípio da divisão permite delimitar, distinguir com clareza o objeto examinado. Nas palavras de Simões (2024, p. 30) “ser um bom dialético consiste fundamentalmente em ser capaz de apreender, em um complexo, tanto aquilo que é responsável pela sua unidade, num movimento de compreensão sinóptica, quanto aquilo que faz com que suas partes se diferenciem”. Vejamos uma passagem do diálogo, onde o esforço de divisão e reunião parece estar presente:

Sócrates – E tudo o que conheces, não foi aprendido com outras pessoas ou descoberto por ti mesmo?

Alcibíades – Como poderia ser de outra maneira? (Alc. I., 106d)

Sócrates – Mas, então, meu caro Alcibíades, como não percebeste que ignoravas isso, ou dar-se-á o caso de haveres frequentado, sem o saberes, algum professor que te ensinou a distinguir entre o justo e o injusto? Quem é ele? Diz-me quem seja, e apresenta-me a ele, para que eu também me aproveite de suas lições.

Alcibíades – Estás zombando, Sócrates.

Sócrates – Não, pelo deus amigo de nós dois, cujo nome eu não invocaria em vão; se esse professor existe, dize-me como se chama.

Alcibíades – Mas se nunca houve tal professor! Não admities que por outros meios eu possa ter aprendido a conhecer o justo e o injusto?

Sócrates – Sim, se o descobriste por ti mesmo. (Alc. I., 109d-e)

Alcibíades – Com efeito, Sócrates, por Zeus! Não sei o que dizer.

Sócrates – Então não aprendeste tal coisa por a teres descoberto.

Alcibíades – É o que parece. (Alc. I., 110d)

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 a aprendeste com alguém, nem a encontraste por esforço próprio?

Alcibíades – Pelo que dizes, não é possível. (Alc. I., 112d)⁶⁹

Observaremos na passagem supracitada um arranjo onde temos quatro passos. O argumento começa por uma divisão, acompanhada pela conclusão das duas possibilidades, e por fim, a reunião, que neste caso, leva o jovem à aporia. A divisão propõe que tudo o que se conhece, somente pode ter sido aprendido de duas maneiras, ou bem alguém lhe ensinou, ou bem ele aprendeu por si mesmo. É importante salientar que essa divisão não se confunde com uma hipótese simples, pois traz consigo a pretensão de uma disjunção total, não deixando margem para uma terceira possibilidade. Assim como Alcibíades, concordamos não haver uma terceira posição, o que nos permite compreender que se trata de uma boa divisão. Na segunda passagem, temos a finalização do escrutínio acerca da primeira inferência da divisão, ou seja, que ele aprendeu com outrem, chegam a essa conclusão após o jovem não conseguir apontar com quem ele aprendeu, o que leva Sócrates a falar com ironia ao indagar o jovem sobre suas conclusões. Prosseguindo, ele renova o compromisso

⁶⁹ ΣΩ. οὐκοῦν ταῦτα μόνον οἶσθα, ἃ παρ' ἄλλων ἔμαθες ἢ αὐτὸς ἐξηῦρες;

ΑΛ. ποῖα γὰρ ἄλλα; (Burnet. p. 873 - Alc. I., 106d)

ΣΩ. πῶς οὖν, ὧ φίλε Ἀλκιβιάδη; πότερον σαυτὸν λέληθας ὅτι οὐκ ἐπίστασαι τοῦτο, ἢ ἐμὲ ἔλαθες μανθάνων καὶ φοιτῶν εἰς διδασκάλου ὃς σε ἐδίδασκε διαγιγνώσκειν τὸ δικαιότερόν τε καὶ ἀδικώτερον; καὶ τίς ἐστιν οὗτος; φράσον καὶ ἐμοί, ἵνα αὐτῷ φοιπητὴν προξενήσης καὶ ἐμέ.

ΑΛ. σκώπτεις, ὦ Σώκρατες.

ΣΩ. μὰ τὸν Φίλιον τὸν ἐμόν τε καὶ σόν, ὃν ἐγὼ ἤκιστ' ἂν ἐπιπορήσαιμι· ἀλλ' εἴπερ ἔχεις, εἶπε τίς ἐστιν;

ΑΛ. τί δ' εἰ μὴ ἔχω; οὐκ ἂν οἶε με ἄλλως εἰδέναι περὶ τῶν δικαίων καὶ ἀδίκων;

ΣΩ. ναί, εἴ γε εὔροισ. (Burnet. p. 879 - Alc. I., 109d-e)

ΑΛ. μὰ τὸν Δία, ὦ Σώκρατες, οὐκ οἶσθα αὐτά.

ΣΩ. εὐρῶν μὲν ἄρα οὐκ οἶσθα αὐτά.

ΑΛ. οὐ πάνυ φαίνομαι. (Burnet. p. 880 - Alc. I., 110d)

ΣΩ. πῶς οὖν εἰκός σε εἰδέναι τὰ δίκαια καὶ τὰ ἀδίκαια, περὶ ὧν οὕτω πλανᾷ καὶ οὔτε μαθῶν φαίνη παρ' οὐδενὸς οὔτ' αὐτὸς ἐξευρών;

ΑΛ. ἐκ μὲν ὧν σὺ λέγεις οὐκ εἰκός. (Burnet. p. 884 - Alc. I., 112d)

realizado na divisão, assumindo que, ainda que Alcibíades não tenha aprendido com ninguém, ele poderá ter aprendido por ele mesmo. Assim, chegamos na terceira parte, concluindo que o jovem também não aprendeu por ele mesmo, pois não teria havido um momento em que ele julgava não saber o que era o justo, restando, então, a última passagem onde acontece a reunião, que leva à conclusão de que, não tendo ele aprendido por meio de nenhuma das duas alternativas propostas, forçosamente terá de admitir que não sabe, isso porque concordaram inicialmente não ter outra alternativa para além daquelas duas. Temos, então, acesso à função que atribuímos à reunião, pois, tendo examinado as duas possibilidades, é reunindo as conclusões que podemos averiguar a validade geral do argumento, que nesse caso, se mostrou falso, dado que o jovem não cumpriu nenhuma das duas vias de investigação. Optamos por trazer somente as propostas e as conclusões, deixando omitidas todas as digressões realizadas, afim de tornar mais clara a visualização do princípio apresentado. Passemos, assim, a um segundo exemplo onde parece estar também presente o Princípio 5:

Sócrates – Há outra proposição, ainda, sobre a qual não pode haver divergência.

Alcibíades – Qual é?

Sócrates – Que o homem só pode ser uma de três coisas.

Alcibíades – Quais são?

Sócrates – Alma, corpo, ou ambos num só todo.

Alcibíades – É certo.

Sócrates – E não acabamos de concordar que o que comanda o corpo é o homem?

Alcibíades – Acabamos.

Sócrates – Será o corpo que dá ordens a si mesmo?

Alcibíades – De forma alguma.

Sócrates – Dissemos que ele é governado.

Alcibíades – Sim.

Sócrates – Então, o que procuramos não é o corpo.

Alcibíades – Parece que não.

Sócrates – Será, por ventura, o conjunto dos dois que governa o corpo, e que viria a ser o homem?

Alcibíades – Pode ser que sim.

Sócrates – De jeito nenhum! Se uma das partes não governa outra, não há possibilidade de vir a fazê-lo a reunião das duas.

Alcibíades – É muito certo.

Sócrates – Sendo assim, uma vez que o homem não é nem o corpo, nem o conjunto dos dois, só resta, quero crer, ou aceitar que o homem é nada, ou, no caso de ser alguma coisa, terá de ser forçosamente alma.

Alcibíades – É muito certo.

Sócrates – Haverá necessidade de demonstrar por maneiras mais clara que o homem é alma?

Alcibíades – Não, por Zeus; a argumentação me parece suficiente. (Alc. I., 130a-c)⁷⁰

A princípio temos uma divisão do ser humano (ἄνθρωπος) em três formas possíveis, corpo, alma e uma mistura dos dois. Ao se analisarem as possibilidades, os interlocutores levam em conta as definições realizadas anteriormente, como a de que nós somos aquilo que governa o corpo – em outras palavras: nós somos o que usa algo, não o que é usado (129d-e). Portanto, necessariamente são diferentes o ser humano e o corpo. Há ainda, uma outra premissa: a de que aquilo que se utiliza do corpo, a alma, o comanda (130a-1). Assim sendo, primeiro os interlocutores analisam

⁷⁰ ΣΩ. καὶ μὴν τόδε γ' οἶμαι οὐδένα ἄν ἄλλως οἰηθῆναι.

ΑΛ. τὸ ποῖον;

ΣΩ. μὴ οὐ τριῶν ἓν γέ τι εἶναι τὸν ἄνθρωπον.

ΑΛ. τίνων;

ΣΩ. ψυχὴν ἢ σῶμα ἢ συναμφοτέρων, τὸ ὅλον τοῦτο.

ΑΛ. τί μὴν;

ΣΩ. ἀλλὰ μὴν αὐτὸ γε τὸ τοῦ σώματος ἄρχον ὡμολογήσαμεν ἄνθρωπον εἶναι;

ΑΛ. ὡμολογήσαμεν.

ΣΩ. ἄρ' οὖν σῶμα αὐτὸ αὐτοῦ ἄρχει;

ΑΛ. οὐδαμῶς.

ΣΩ. ἄρχεσθαι γὰρ αὐτὸ εἶπομεν.

ΑΛ. ναί.

ΣΩ. οὐκ ἂν δὴ τοῦτό γε εἶη ὃ ζητοῦμεν.

ΑΛ. οὐκ ἔοικεν.

ΣΩ. ἀλλ' ἄρα τὸ συναμφοτέρων τοῦ σώματος ἄρχει, καὶ ἔστι δὴ τοῦτο ἄνθρωπος;

ΑΛ. ἴσως δῆτα.

ΣΩ. πάντων γε ἥκιστα· μὴ γὰρ συνάρχοντος τοῦ ἑτέρου οὐδεμία που μηχανὴ τὸ συναμφοτέρων ἄρχειν.

ΑΛ. ὀρθῶς.

ΣΩ. ἐπειδὴ δὲ οὔτε τὸ σῶμα οὔτε τὸ συναμφοτερόνεστιν ἄνθρωπος, λείπεται οἶμαι ἢ μηδὲν αὐτὸ εἶναι, ἢ εἴπερ τί ἐστι, μηδὲν ἄλλο τὸν ἄνθρωπον συμβαίνειν ἢ ψυχὴν.

ΑΛ. κομιδῇ μὲν οὖν.

ΣΩ. ἔτι οὖν τι σαφέστερον δεῖ ἀποδειχθῆναί σοι ὅτι ἡ ψυχὴ ἐστὶν ἄνθρωπος;

ΑΛ. μὰ Δία, ἀλλ' ἰκανῶς μοι δοκεῖ ἔχειν. (Burnet. p. 915 - Alc. I., 130a-c)

a possibilidade de sermos o corpo – essa opção revela-se não ser possível, pois não poderia o corpo governar-se a si mesmo, sendo essa a função da alma; depois, passam pela possibilidade de serem ambos – do que concluem também não ser possível, dado que, se o corpo não pode se autogovernar sozinho, ele também não o poderá fazer em conjunto com a alma. Embora, o jovem chegue a admitir essa possibilidade, prontamente Sócrates toma por óbvia a conclusão de que não é possível que uma parte que não governe a outra, possa vir a governar estando em conjunto com a que governa, restando então a opção de sermos alma. Procedendo à reunião dos argumentos, e tendo eliminado duas das três proposições, chegam necessariamente à que sobrou por eliminação, ficando, então, satisfeitos com as argumentações apresentadas.

3.2 Quem é quem no oráculo?

Após os apontamentos acerca do que definimos com método dialético e sua presença na obra *Primeiro Alcibíades*, precisamos resgatar nos argumentos oferecidos as bases para respondermos à indagação: existe de fato a necessidade do outro na busca do autoconhecimento neste diálogo? Respondemos que, haja vista que reconhecemos que é através de um processo filosófico, aqui definido como método dialético, que os interlocutores podem alcançar o conhecimento de si mesmos, e, ao detalharmos neste terceiro capítulo os princípios que parecem reger esse método, é forçoso reconhecer que a pesquisa nos guiou no sentido de afirmar que, se procedemos corretamente no caminho escolhido, então há, sim, a necessidade do outro na busca do autoconhecimento, resposta essa que está em consonância com as conclusões a que chegam também os interlocutores do diálogo (Alc. I., 133b).

É importante frisar que, para esta conclusão, não é preciso saber o que seja propriamente o autoconhecimento, bastando-nos apenas saber que, para alcançá-lo, necessitamos de caminhar, com outro dialogante, em processo de busca desse conhecimento. Vejamos a seguinte passagem:

Sócrates – Porém, de que modo alcançaremos o conhecimento perfeito da alma? Sabido isso, ao que parece, conhecer-nos-emos a nós mesmos. Mas, pelos deuses, será que penetramos, de fato, no

sentido profundo do excelente preceito de Delfos a que há momentos nos referimos?

Alcibíades – Que queres dizer com isso, Sócrates? (Alc. I., 132d)

Sócrates – Olhando, portanto, para essa divindade, e usando-a à guisa do melhor espelho das coisas humanas para o conhecimento da virtude da alma, é a maneira mais acertada de nos vermos e reconhecermos a nós mesmos.

Alcibíades – É certo. (Alc. I., 133c)⁷¹

Após chegarem ao entendimento de que são almas que governam corpos, bastaria a eles saberem como conhecer a alma, para assim, conhecerem a si mesmos. Nas linhas que se dispõem no entorno dessa passagem, acabam por definir que aquilo que buscam não é qualquer parte da alma, mas aquela de maior excelência. Dito de outra forma, trata-se da parte responsável pela virtude, pela sabedoria (133b-c). Também acordaram que uma alma tem a faculdade de se pôr defronte de outra alma, o que lhe possibilitaria acessar essa parte mais virtuosa, como em um espelho. Essa proposição é realizada através de uma analogia com a pupila dos olhos, que pode refletir como um espelho, aquilo que está em seu campo de visão (132e – 133a), conforme comentamos no final do último capítulo.

Após as conclusões que decorrem dessa imagem, chegam ao que está declarado na segunda parte da citação, ou seja: que essa é a melhor maneira de conhecer a si mesmo. Entende-se, portanto, que os dialogantes compreendem que o oráculo “conheça a ti mesmo” os impele a conhecerem a porção mais virtuosa de suas almas.

Entretanto, se observarmos o diálogo como um todo, poderemos perceber que a todo momento, aquilo que permite Alcibíades reconhecer a situação em que se encontra, e que também o proporciona descobrir que não conhece o que seja a justiça, assim como não conhece seus adversários ou negócios de guerra e paz, é, o combate a dupla ignorância, a causadora de todos os males (118a) e isso apenas se deu,

⁷¹ ΣΩ. τίν' οὖν ἂν τρόπον γνοίημεν αὐτὰ ἐναργέστατα; ἐπειδὴ τοῦτο γνόντες, ὡς ἔοικεν, καὶ ἡμᾶς αὐτοὺς γνωσόμεθα. ἄρα πρὸς θεῶν εὐ λέγοντος οὐ νυνδὴ ἐμνήσθημεν τοῦ Δελφικοῦ γράμματος οὐ συνίμεν; ΑΛ. τὸ ποῖόν τι διανοούμενος λέγεις, ὦ Σώκρατες; (Burnet. p. 920 - Alc. I., 132c)
ΣΩ. εἰς τὸν θεὸν ἄρα βλέποντες ἐκείνῳ καλλίστῳ ἐνόπτῳ χρώμεθ' ἂν καὶ τῶν ἀνθρωπίνων εἰς τὴν ψυχῆς ἀρετὴν, καὶ οὕτως ἂν μάλιστα ὀρώμεν καὶ γιγνώσκοιμεν ἡμᾶς αὐτοὺς.
ΑΛ. ναί. (Burnet. p. 921 - Alc. I., 133c)

porque viu-se, ainda que provisoriamente, engajado em uma reflexão com Sócrates. Sócrates, o “outro” desse processo, foi, portanto, essencial para que Alcibíades avançasse, ainda que pouco, em seu processo de compreensão da própria ignorância. Se, por um lado, eles decidem que os dizeres de Delfos falam para conhecerem a parte mais divina da alma, por outro, Alcibíades conhece melhor quem é ele mesmo quando desfaz a ignorância de não saber que não sabe. Ora, assim sendo, é possível entender que o que buscam ao perseguirem o oráculo, é eliminarem o máximo de dupla ignorância possível, conhecendo assim, o que não sabem. É por essa via que Sócrates é tido pela Pítia como o homem mais sábio de Atenas (Apl., 21a). Ainda que não seja possível a eles garantirem que saibam o que são e o que sabem, através dessa depuração de sua dupla ignorância, sem dúvida, poderão saber o que não sabem e conheceram melhor a si mesmos.

CONCLUSÃO

A presente dissertação abordou o diálogo *Primeiro Alcibiades*. Ao longo da tradição platônica, essa obra foi amplamente estudada e, muitas vezes, considerada como uma introdução essencial à filosofia de Platão. Nossa pesquisa, ao abordar esse diálogo, optou por explorar uma dimensão epistemológica que emerge do texto, diferentemente da abordagem predominantemente ontológica presente em estudos anteriores. Princípios por uma questão propedêutica, a da autenticidade do diálogo. Como vimos, a discussão é longa e complexa, envolvendo diversas considerações técnicas e filosóficas. Analisamos os critérios que poderiam definir a autenticidade de uma obra antiga e destacamos que diferentes critérios podem levar a conclusões distintas. Apesar das críticas à autenticidade do *Primeiro Alcibiades*, especialmente aquelas formuladas por Friedrich Schleiermacher no século XIX, trouxemos para discussão estudiosos contemporâneos, como Julia Annas e Jakub Jirsa, argumentando contra as objeções levantadas. Assim, procuramos mostrar que as críticas feitas pelo filólogo alemão se baseiam principalmente na percepção subjetiva do "espírito" platônico e em comparações estilísticas e doutrinárias com outros diálogos, mas não são propriamente conclusivas. Argumentos sobre a falta de ironia em Sócrates ou a inconsistência dramática com outros diálogos, como *Protágoras* e *Banquete*, foram contestados e reinterpretados por estudos posteriores, de modo que nosso exame mostrou que nenhuma delas se mostrou suficiente para desqualificar o diálogo como uma obra de Platão. As objeções levantadas por Schleiermacher e outros críticos não se sustentam quando analisadas detalhadamente e confrontadas com texto estudado, portanto, adotamos a tese da autenticidade do *Primeiro Alcibiades*, alinhando-nos com estudiosos que defendem sua inclusão no *corpus Platonicum*.

Em seguida fizemos uma contextualização do personagem Alcibiades em suas facetas histórica e dramática, analisando, quanto possível, sua trajetória e personalidade tanto como personalidade histórica, quanto personagem platônico, buscando entender como Platão explorou suas idiossincrasias para expor seu pensamento filosófico. Vimos como Sócrates, apesar de sua admiração inicial por Alcibiades, expressa preocupações sobre o futuro do jovem e seu potencial de se corromper. A partir da perspectiva do *Primeiro Alcibiades*, e da presença desse personagem em outros diálogos de Platão, acompanhamos um relacionamento que

parece passar por momentos de proximidade e distanciamento, refletindo as dificuldades inerentes ao caminho filosófico, destacando a necessidade de diligência e persistência e, principalmente, no que atine à nossa leitura, de autoconhecimento.

A evolução dramática de Alcibíades nos diálogos pareceu-nos sugerir uma certa “decadência filosófica”, resultante de sua incapacidade de se dedicar plenamente à filosofia e ao aperfeiçoamento de si mesmo, preferindo, em vez disso, perseguir seus próprios interesses e ambições, ainda que sob o jugo de uma dupla ignorância. Assim, nos pareceu que Platão, ao construir o personagem em diversos contextos dialógicos diferentes, não apenas reforçou as dificuldades da filosofia, e de seu método dialético, mas também ofereceu uma crítica à inobservância das condições epistêmicas e o abandono da busca filosófica. A trajetória de Alcibíades, marcada por sua ambição e eventual corrupção, serve como um alerta sobre a importância de manter-se firme no caminho do autoconhecimento, apesar dos inúmeros obstáculos. Assim, a utilização de Alcibíades como personagem nos diálogos não é apenas um recurso literário, mas um meio de ilustrar as complexidades da natureza humana e as armadilhas que podem desviar até mesmo os mais promissores jovens de Atenas. Essa primeira parte da dissertação nos possibilitou expor nossa leitura do presente diálogo, explorando de forma mais segura os pontos de convergência entre as relações com outros diálogos e com a historicidade presente no interlocutor de Sócrates.

Prosseguimos em nossa proposta destacando que texto se concentra na necessidade de autoconhecimento e na compreensão das próprias limitações daqueles que se enveredam pelo caminho filosófico. Sócrates utiliza seu método para conduzir Alcibíades a reconhecer que, embora tenha habilidades práticas adquiridas por meio de uma educação convencional (leitura, escrita, música e luta), ele não possui um verdadeiro entendimento sobre justiça e outras virtudes essenciais para aconselhar os atenienses na assembleia. Sócrates então argumenta que o conhecimento verdadeiro não pode ser adquirido sem um profundo exame de si mesmo e sem reconhecer as próprias limitações, destacando a importância do compromisso com a investigação filosófica.

Já na segunda parte do diálogo mostramos que há um aprofundamento na discussão sobre a origem do conhecimento de Alcibíades, questionando se ele adquiriu sabedoria de professores ou por si mesmo. Ao longo do diálogo, fica claro que Alcibíades não pode reivindicar um entendimento sólido sobre justiça, pois ele

não aprendeu isso de nenhuma das formas possíveis. Sócrates aponta, então, que, sem esse conhecimento, Alcibíades não estaria apto a aconselhar ou a liderar os atenienses – inversamente à sua pretensão. Ao chegar na terceira parte e conclusão do diálogo, vimos reforçada a necessidade do autoconhecimento como pré-requisito para o entendimento de qualquer outra coisa que se busque conhecer. Sócrates enfatiza que virtudes como justiça, coragem e sabedoria estão interligadas e são essenciais para a felicidade e o bem-estar, argumentando que a verdadeira compreensão dessas virtudes não pode ser superficial, mas deveria ser cultivada através de um processo contínuo, finalizando com a lição de que o reconhecimento da própria ignorância é um passo crucial para alcançar a verdadeira sabedoria.

Após a exposição de nossa leitura, se fez necessário apresentarmos definições do que chamamos de método dialético, que nos pareceu ser, segundo nossa leitura, o efeito de fundo de todo o diálogo. Assim, propusemos que esse método se estrutura a partir de cinco princípios, para os quais oferecemos uma delimitação e cuja ocorrência no diálogo mostramos com exemplos. Essa investigação nos apresentou a importância da interação ativa entre os interlocutores na busca filosófica; esses princípios se mostraram fundamentais para compreendermos como a aquisição do conhecimento se dá não como algo que pode ser simplesmente transmitido, mas como algo que deve ser descoberto através de um processo que definimos como dialético.

Primeiramente, o “Princípio ontológico” estabelece a busca pela essência do ser, um conceito universal e imutável, aquilo que serve de paradigma para a investigação, demonstrado através das tentativas de Sócrates e Alcibíades de definir a natureza da alma. O “Princípio de não-contradição”, que garante que as respostas dadas durante o diálogo não podem se revelar contraditórias, mantendo a consistência lógica das argumentações, foi observado nas reações de Alcibíades ao perceber suas próprias incoerências argumentativas. O “Princípio de amizade”, que enfatiza a necessidade de um compromisso mútuo entre os interlocutores, essencial para manter o diálogo produtivo e contínuo, foi evidenciado na insistência de Sócrates para que Alcibíades se engaje plenamente na conversa. O “Princípio de hipóteses”, que envolve a formulação e exame de hipóteses através de perguntas e respostas curtas e refutação, foi empregado por Sócrates para levar o jovem a reconhecer suas próprias ideias e falhas. Finalmente, o “Princípio de divisão e reunião”, que facilita a investigação ao permitir que os interlocutores dividam complexidades em partes

manejáveis e depois reúnam essas partes em definições coerentes, revelou estruturar a argumentação presente no diálogo. A análise desses princípios mostrou que o processo de filosofar é intrinsecamente ligado à interação humana e ao esforço conjunto para ultrapassar pontos de vista individuais em favor de uma universalidade representada pelo *lógos*.

Concluimos que, ao analisar o diálogo *Primeiro Alcibíades* através das implicações do método dialético, constatamos que o autoconhecimento exige a presença do outro, ao compreendermos a centralidade das abordagens realizadas pelos personagens. Constatamos, ainda, que o autoconhecimento vai além de um conhecimento da própria alma, é um processo interativo onde um interlocutor ajuda o outro a se ver como em um espelho, buscando em seu reflexo combater a dupla ignorância, que definimos como a ignorância de não saber que não se sabe. Ao eliminar essa dupla ignorância, os interlocutores não só podem se aproximar mais do verdadeiro, mas também evitar erros que somente quem sofre deste mal os comete. Portanto, podemos afirmar que o processo dialético de interação com o outro é essencial para a busca do autoconhecimento, e que esta interação é fundamental para superar a ignorância e alcançar uma compreensão mais profunda de si mesmo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ANNAS, Julia. Self-knowledge in Early Plato. In: O'MEARA, Dominic J. (ed.). **Platonic Investigations**. Volume 13. Washington-DC: The Catholic University of America Press, 1985.

BAILLY, Anatole. **Dictionnaire grec-français**. Paris: Hachette, 2000.

Benson, Hugh H. Plato's method of dialectic. In:_____. (ed.). **A companion to Plato**. Malden/Oxford: Blackwell, 2006.

BLUCK, R. S. The Origin of the Greater Alcibiades. In: **Classical Quarterly**, n. 3, 1953, p. 46-52.

BRANDWOOD, Leonard. **A Word Index to Plato**. Leeds: W.s Maney And Son, 1976.

BRICKHOUSE, Thomas C. and Smith, Nicholas D. **Plato's Socrates**. Oxford University Press, 1995.

CHANTAL, Marboeuf et Jean-François Pradeau, **Platon**. Alcibiade. Traduction inédite par Ch. M. et J.-Fr.P. Introduction, notes, bibliographie et index par J.-Fr.P. Paris, Flammarion, 1999/2001.

CORNELLI, Gabriele (coord.); Lopes, Rodolfo (coord.). **Platão**. Imprensa da Universidade de Coimbra; Coimbra, 2018.

DAVID Gribble, **Alcibiades and Athens**, Oxford, 1989.

DE STRYCKER, E. L'authenticité du premier Alcibiade. In : **Les études classiques I?** (1942): 135-151.

DELFIN F. Leão, José Ribeiro Ferreira, Maria do Céu Fialho. **Cidadania e Paideia na Grécia Antiga**. Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos Imprensa da

Universidade de Coimbra - Coleção Autores Gregos e Latinos Série Ensaios. Coimbra, 2010.

DIAS, Ana Cristina de Souza Pires. **Alcíbiades Primeiro de Platão: Estudo e Tradução**. Dissertação de Mestrado, Programa de Pós-Graduação em Letras Clássicas, Departamento de Filosofia. USP, São Paulo, 2015, 182 f.

DIÓGENES Laértios. **Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres** / Diôgenes Laértios; tradução do grego, introdução e notas Mário da Gama. - 2. ed., reimpressão - Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008. 360 p.

DORANDI, Goulet, Richard (org). **Dictionnaire des Philosophes Antiques**. CNRS Éditions: Paris, 2012.

FORTES, Fábio da Silva. **A dialética e as letras: imagens e paradigmas do pensar no Fedro de Platão**. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Minas Gerais, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 2019.

ISÓCRATES. **Discursos I**. Tradução de Juan Manuel Guzmán Hermida. Madrid: Gredos, 1979.

JAKUB, Jirsa. "Authenticity of the Alcibiades I: some reflections". **Listy filologické CXXXII**. Praha, 2009.

RIBEIRO José André. "Pedagogia Socrática Entre o Primeiro Alcíbiades e o Banquete". **Revista Ética e Filosofia Política**. Número XXV – Volume II – dezembro de 2022.

KAHN, Charles H. **Plato and the Socratic dialogue: the philosophical use of a literary form**. Cambridge University Press, 1996.

PLATÃO. **A Apologia de Sócrates e Criton**. Tradução de: Carlos Alberto Nunes. Belém. Edufpa, 2015.

PLATÃO. **A República**. Tradução e notas de Maria Helena da Rocha Pereira. 14. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2014 [1972].

PLATÃO. **Fedro**. Tradução do grego, apresentação e notas de: Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2016.

PLATÃO. **Górgias**. Tradução, ensaio introdutório e notas de Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva/FAPESP, 2011.

PLATÃO. **O Banquete**. Tradução, Carlos Alberto Nunes. ed.ufpa: Belém, edição revisada e bilíngue. 2011.

PLATÃO. **Primeiro Alcibíades Segundo Alcibíades**. 3. ed. revisada e bilíngue. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém: Edufpa, 2015.

PLATÃO. **O sofista**. Tradução, introdução e apêndice de Henrique Murachco, Juvino Maia Jr. e José Trindade dos Santos. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2011.

PLATÃO. **Protágoras**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Belém, EdUFPA, 2002.

PLATO. **Alcibiades**. Edited by Nicholas Denyer. Cambridge University Press, 2001.

PLATO. **Platonis Opera. Tomus II**, edited by John Burnet. Oxford Classical Texts: Clarendon Press, 1967.

PLATON. **Alcibiade**. Traduction de Léon Robin (1866 - 1947) Édition électronique (ePub) v.: 1,0 : Les Échos du Maquis, 2011.

PLATÓN. **Alcibíades**; edición crítica del texto griego, traducción y comentarios de Oscar Velásquez. Santiago de Chile: Ediciones Tácitas, 2013 1ª ed. 274p.

PLUTARCO. **Vidas Paralelas**. Tradução do francês para o português de Padre Vicente Pedroso. 1953.

NAILS, Debra. **The people of Plato**. A prosopography of Plato and other socratics. Indianápolis: Hackett Publishing, 2002.

ROBINSON, Richard. **Plato's Earlier Dialectic**. Ithaca: Cornell University Press, 1941. 239p.

SCHLEIERMACHER, Friedrich. **Schleiermacher's Introductions Tothk Dialogues of Plato**. Translated from the german by Willian Dobson, Fellow Ol Trinity College. Cambridge. 1974 [1836].

SIMÕES, Izabella. Considerações acerca de um certo uso do método dialético no tratamento do problema das virtudes nas leis de Platão. **HYPNOS**, São Paulo, v. 52, 1º sem., 2024, p. 27-40).

SMITH, Nicholas D. "**Did Plato Write the 'Alcibiades I'?**". Apeiron: A Journal for Ancient Philosophy and Science. Vol. 37, No. 2, 2004.

TRABATTONI, Franco. **Platão** / Franco Trabattoni. Tradução de Rineu Quinalia. – São Paulo: Annablume, 2010.

TUCÍDIDES. **História da Guerra do Peloponeso/Tucídides**; Prefácio de Helio Jaguaribe; Trad. do grego de Mário da Gama Kury. - 4'. edição -Brasília: Editora Universidade de Brasília, Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2001 XLVII, 584 p., 23 em -(Clássicos IPRI, 2).

VLASTOS, Gregory. **Platonic studies**. Princeton: Princeton University Press, 1981.

XENOFONTE. **Memorabilia**. Xenophontis opera omnia. Edição de E. C. Marchant. Oxford: Clarendon Press, 1971 [1921].

WILLIAM A. Heidel, **Pseudo-Platonica**, Baltimore 1896.