

## O Método Socrático de Investigação e a Determinação dos Tipos de Virtude no Âmbito da Boa Vida

### The Socratic Method and Determination of Virtue Types in Scope of Good Life

Catarina Alves dos Santos

Doutora em Filosofia – PPGF-UFRJ

**Resumo:** Este texto tem, então, como limite a apresentação da estrutura do elenchos em dois dos diálogos iniciais – *Laches* e *Cármides* – que tratam respectivamente a coragem e a temperança dois dos aspectos da virtude relacionados com a moral socrática e com o conhecimento. No *Laches* a pergunta sobre o que é a coragem está relacionada à educação de jovens de modo a tornarem-se virtuosos. O *Cármides* busca a temperança, mas está igualmente voltado para a virtude, pois ser temperante é também ser virtuoso. Palavras-chave: Coragem; Temperança; Virtude; Elenchos.

**Abstract:** This text is, limited by the presentation of elenchos structure in two initial dialogues –*Laches* and *Charmides* –which adress respectively the Courage and Temperance two aspects of virtue related to Socratic moral knowledge. In the *Laches* the question about what is courage is related to the education of young people in order to become righteous. *Charmides* search the temperance too, but is also geared towards virtue, because act whith temperance is be virtuous.

Keywords: Courage; Temperance; Virtue; Method of Elenchus.

### I.Introdução

Os diálogos iniciais de Platão seguem um modelo de investigação com vistas a determinar o que se entende por algumas expressões que designamos virtudes e, indiretamente, também com vistas a determinar o que se entende por boa vida. Esse modelo de investigação se distingue tanto do modelo do Platão dos diálogos

---

médios e tardios quanto do de Aristóteles. Ao se voltar mais uma vez a atenção, hoje em dia, para um modelo de ética cujo conceito central é o de virtude, os diálogos iniciais de Platão juntamente com outros antigos modelos de investigação sobre as virtudes voltam a ganhar um papel nas discussões filosóficas.

O objeto de estudo aqui é o método elêntico em sua tentativa de determinar virtudes específicas tal como ele é desenvolvido no *Laches* e no *Cármides*, dois dos diálogos iniciais de Platão. O papel central concedido às virtudes está no fato de que elas seriam parte central da formação dos jovens atenienses, uma formação voltada para a boa vida e o bem da sociedade. Apesar da importância que todos concediam às virtudes, o que significava cada uma das virtudes era ambíguo na sociedade ateniense da época. Uma das concepções vigentes na sociedade ateniense acerca da virtude, apresentada no *Mênon* (71e), mostra o quanto distanciada estava a cidade de uma concepção de organização social voltada para o Bem, na qual cada indivíduo buscasse uma vida virtuosa. Neste diálogo, ao perguntar Sócrates ao seu interlocutor o que é a virtude, obtem como resposta uma enumeração de virtudes:

a virtude de um homem é ser capaz de gerir as coisas da cidade, e, no exercício dessa gestão, fazer bem aos amigos e mal aos inimigos, e guardar-se ele próprio de sofrer coisa parecida (...) a virtude da mulher, não é difícil explicar que é preciso a ela bem administrar a casa, cuidando da manutenção do seu interior e sendo obediente ao marido. É diferente a virtude da criança (...) e a do ancião, seja ele um homem livre ou escravo (MÊNON 71e).

Esta compreensão é refutada por Sócrates, que busca a virtude única, o paradigma para a conduta humana em geral, e não apenas uma opinião. Homem virtuoso e cidadão são quase sinônimos na sua concepção moral e Platão, por intermédio de Sócrates, concebe uma educação moral para os jovens atenienses visando à boa vida e ao bem da cidade. Neste contexto encontram-se os diálogos iniciais de Platão nos quais a figura de Sócrates se faz presente, sempre perguntando aos seus interlocutores o que é x, onde x representa uma determinada virtude. É comum, da parte do interlocutor, responder a questão proposta mencionando exemplos de ações de pessoas. À pergunta, o que

é a coragem, são apresentados exemplos de ações tidas como corajosas. Isto ocorre, por exemplo, no *Laches*. Sócrates, no entanto, não está pedindo que se forneçam instâncias da virtude em questão, mas sim a essência da coragem. Ele tem por objetivo conhecer a essência da virtude, de modo a torná-la o fio condutor da vida prática, por entender ser o homem virtuoso melhor do que o não-virtuoso.

Este artigo destaca os diálogos iniciais com o objetivo de mostrar o movimento realizado por Sócrates na busca do conhecimento das virtudes. Pretende, assim, ressaltar a estrutura dos mesmos. Uma estrutura própria que os diferencia dos diálogos de outras fazes de Platão. É destacado o método socrático de conhecimento e não a questão da virtude propriamente dita. Conhecer a virtude seria o objetivo implícito nos diálogos elênticos. O elencho pode ser entendido como um método de orientação do diálogo segundo o qual se procura definir o que é *x*, onde *x* é um marcador de lugar para uma virtude. O número de participantes não é estipulado e é exigido, para iniciar o diálogo, clareza acerca do objeto buscado. Outra característica é a negação do conhecimento por quem o conduz, neste caso Sócrates, ao apresentar-se como mais ignorante que seus interlocutores.

O método de Sócrates compromete-se, no entanto, com certos princípios gerais acerca da virtude, orientando a discussão e possibilitando a exclusão de tudo aquilo que não estiver com eles acordado. Um desses princípios é o fato de toda virtude ser útil. Uma compreensão de virtude que ferisse esse princípio estaria, portanto, excluída. O início do diálogo consiste na colocação da pergunta sobre o objeto em questão. Ao interlocutor cabe respondê-la com uma definição. A esta é feita uma objeção e o interlocutor apresenta outra definição que é seguida de um contra-argumento baseado em exemplos de ações das pessoas. Segue assim, até culminar num impasse, terminando o diálogo numa aporia.

Os diálogos que seguem esse modelo de argumentação são, por exemplo, *Eutífron*, *Laches*, *Cármides* e *Lísis*, nomes que correspondem ao principal interlocutor de cada um deles. Buscam o que é *x*, onde *x* pode ser substituído, de acordo com o objeto da discussão, por piedade, coragem, temperança ou amizade. No *Laches*, por exemplo, Melésias e Lisímaco vêem a educação dos jovens no combate armado como um meio para torná-los corajosos. Devido à variedade de ações chamadas de corajosas, sendo que nem sempre se sabe

---

exatamente o que coragem significa, estabelece-se como objeto de discussão “o que é a coragem”, pois, ao ser encontrada em várias situações, é preciso saber o que ela é essencialmente. Circunscrever uma dada situação é fundamental para o método elêntico. Somente a partir dela o diálogo é estabelecido.

Nesse diálogo Sócrates alega não possuir conhecimento sobre aquilo que se está buscando. Há uma certa ironia nesta negação. No desenvolvimento do diálogo percebemos que Sócrates dispõe de algum conhecimento acerca do objeto da discussão e sobre o que deseja alcançar. Não parece ser do seu interesse que seus interlocutores tenham apenas opiniões sobre a coragem, e sim que alcancem a sua essência. No *Mênon*, um diálogo talvez já da fase intermediária, ele afirma estar à procura do mesmo em todas as coisas. A ironia neste sentido pode ser entendida como um recurso para o envolvimento do interlocutor no diálogo e para convencê-lo a revelar sua crença.

Sócrates apresentando-se como não conhecedor do tema em discussão estimula seu interlocutor a expor e defender sua opinião. Utilizando-se deste meio (maieutica), o despoja de toda ilusão de saber para dele extrair o conhecimento verdadeiro, tal como o trabalho de uma parteira. Sobre a definição apresentada é feita uma objeção, apoiada em exemplos da vida prática, a qual é respondida com outra definição. Esta é refutada com outro exemplo, sobre o qual é realizado um acordo, no momento em que o interlocutor confuso cede aos argumentos de Sócrates. O interlocutor é conduzido a concordar com cada uma das objeções de modo que parece provir dele mesmo a resposta. Quando Eutífron é chamado a definir piedade, diz que uma atitude piedosa seria perseguir seu pai por ter cometido a injustiça de assassinar um escravo. Sócrates, no entanto, afirma existirem outros atos piedosos com o que Eutífron concorda. Em seguida lhe é feita outra objeção:

Recorda-te, pois, o que eu te pedia para me informar não era uma ou duas coisas tomadas da totalidade das coisas piedosas, mas efetivamente este caráter essencial que faz tudo que é piedoso ser piedoso: pois, tu tinhas declarado que há um caráter único pelo qual as coisas ímpias são ímpias e as coisas piedosas são piedosas. Tu o tinhas esquecido? (MÊNON 6e)

Sócrates continua sua argumentação, após uma resposta negativa de Eutífron:

---

Ensina-me, então, qual é este caráter, de modo que eu tenha meus olhos por ele determinado e me sirva de modelo, e que se, através de teus atos ou de outrem, forem conformes a este modelo, eu os declaro piedosos, e, se eles não o forem, ímpios (MÊNON 6e).

Eutífron então satisfaz a Sócrates. No diálogo segue outra definição dada pelo interlocutor: “Então, o que é caro aos deuses é piedoso, e o que não é caro é ímpio.” (MÊNON, 7a)

A explanação é realizada e um novo ciclo inicia-se, sempre norteado por princípios gerais que impedem as digressões e estabelecem parâmetros para a busca do que é x. O princípio procedural do elenchos apoia-se na definição da virtude através do emprego do termo em questão (piedade, temperança etc.) a certas ações e pessoas, e no entendimento da virtude como sendo sempre admirável (καλόν), boa (ἀγαθόν) e proveitosa (ὀφέλιμον). Estas características são imprescindíveis a qualquer definição acerca da virtude e sobre elas são realizados os acordos baseados nos exemplos apresentados no diálogo.

Inicialmente é definido o objetivo e em seguida exigido um empenho na definição do objeto da discussão para que o diálogo seja iniciado. Este segue orientado pela simulação do não-conhecimento de Sócrates e por princípios gerais acerca de toda e qualquer virtude. Ele se desenvolve numa sequência de perguntas e respostas com as quais são apresentadas definições, objeções, refutação e conclusão. Uma vez estabelecido o que se discutirá, é solicitada uma definição do que é x. Ela será replicada com um argumento baseado em exemplos de ações humanas que irão apontar ao interlocutor o seu equívoco. Uma objeção será apresentada à réplica socrática, que será refutada com outro exemplo. Neste ponto do diálogo, o interlocutor começa a mostrar sua insegurança e a envolver-se na argumentação de Sócrates, acabando por abandonar suas opiniões.

A valorização do negativo remove toda falsa pretensão ao conhecimento. Como o elenchos não permite a correção das definições, as objeções feitas por Sócrates não podem ser refutadas. No exemplo dado acima, há uma tentativa de correção da definição, mas Sócrates mostra a Eutífron que ela encontra-se no mesmo ponto do qual havia partido. Isto o desanima, ele cede e sua crença não sobrevive ao teste elético. Fica como conclusão a definição de Sócrates que não é submetida ao teste.

---

O elenchos conduz os participantes a expressarem seus julgamentos e opiniões de forma que o insucesso demonstra a não-sabedoria do interlocutor. Ser bem sucedido não é encontrar uma definição última e única acerca do que é *x* mas apresentar um argumento que sobreviva à estrutura do método socrático de argumentação. O conflito de opiniões em relação a um mesmo aspecto da virtude resulta numa aporia sendo, portanto, aporéticas as conclusões dos diálogos. *Mênon* descreve esta situação em toda sua extensão ao falar com Sócrates: “Já ouvia dizer que nada fazes senão caíres tu mesmo em aporia, e levares também outros a cair em aporia. E agora, está-me parecendo, me enfeitiças e drogas, e me tens simplesmente sob completo encanto, de tal modo que me encontro repleto de aporia”(80 d)

Obtém como resposta à sua crítica a explicação sobre o envolvimento de todos no processo do conhecimento:

Pois não é sem cair em aporia eu próprio que faço cair em aporia os outros. Também agora eu próprio mais que todos, é assim que faço também cair em aporia os outros. Também agora, a propósito da virtude, eu não sei o que ela é; tu entretanto talvez anteriormente soubesses, antes de me ter tocado; ... contudo estou disposto a examinar contigo, e contigo procurar o que ela possa ser.(MÊNON 81 d)

O aspecto negativo do elenchos é marcado pela insistência de Sócrates em afirmar nada saber sobre a virtude e pelo fato de ele próprio não responder suas próprias questões. Ele entende o conhecimento verdadeiro como resultado de um procedimento rigoroso, só alcançado por aquele que responder à questão o que isto é, pois, nada se sabe sobre a virtude até o momento de seu esclarecimento. Por outro lado, as crenças positivas dos interlocutores não possuem justificações rigorosas, sendo mera pretensão de definição sem, no entanto, alcançarem a essência buscada. Uma crença refutada não perde seu valor na medida que reflete situações concretas mas não são consideradas definições justamente por não alcançarem o ser das coisas, aquele elemento mesmo encontrado em todas elas. Sócrates nos fala no *Laches* sobre o que busca em relação à virtude: “Parece a mim e a *Laches* que a ciência na diversidade de suas aplicações não difere segundo ao que ela se refere – ao passado para saber o que foi e ao presente para saber o que é e ao

---

futuro para saber como ele se realizará de uma forma mais favorável – mas é sempre idêntica a ela mesma”. (198d)

A ideia é o que procura Platão através de seu filósofo predileto, porém, os diálogos elênticos não chegam à ideia mesma. No passo 534 b da *República* o autor fala a Glaucon seu pensamento sobre o conhecimento adquirido pelo homem que não alcança a Idéia do Bem. No passo seguinte expõe o que é o Bem para ele:

Ora de onde vem a verdade para os conhecimentos; de onde o sujeito do conhecimento recebe a faculdade, se não é da forma ideal do Bem - tal será tua profissão de fé. Esta forma do Bem é a causa da ciência e da verdade como objeto de conhecimento – tal será tua convicção íntima. Mas, qualquer que seja a perfeição do conhecimento e da verdade, há qualquer coisa de diferente e melhor do que elas, o Bem: tal será tua idéia, corretamente.(REPÚBLICA, 509).

Para Platão, o Bem estabelece a relação entre as Idéias. Piedade, coragem, temperança, amizade e justiça relacionam-se entre si e com o todo. A Virtude relaciona-se com suas partes. Tanto na teoria do conhecimento quanto na Filosofia Moral o Bem é o paradigma. Nosso trabalho irá deter-se na análise dos dois diálogos iniciais de Platão, *Laches* e *Cármides*, observando sobretudo o método utilizado por Sócrates. Entendemos que o elencho pode ser visto como guia para o conhecimento do que é x e também um método de ensino voltado para jovens atenienses os quais, após submetidos a ele, estariam comprometidos com a boa vida e desta forma com o bem da sociedade. Na *República*, passo 420, Sócrates diz ter a idéia de forjar a imagem duma cidade feliz para todos os cidadãos e não apenas para uma elite.

Este texto tem, então, como limite a apresentação da estrutura do elencho em dois dos diálogos iniciais – *Laches* e *Cármides* – que tratam respectivamente a coragem e a temperança dois dos aspectos da virtude relacionados com a moral socrática e com o conhecimento. Sempre que necessário à compreensão do tema proposto no diálogo será exposta uma síntese da argumentação. No *Laches* a pergunta sobre o que é a coragem está relacionada à educação de jovens de modo a tornarem-se virtuosos. O *Cármides* busca a temperança, mas está igualmente voltado para a virtude, pois ser temperante é também ser virtuoso.

---

## II. O Elenchos e o Ensino da Virtude

Lisímaco encontra-se no ginásio com Nícias e Laches e lhes pergunta o que pensam acerca dos combates armados, pois ele e Melésias, preocupados com a educação de seus filhos – Aristide e Tucídides – pretendem educá-los nesta arte. Preocupam-se em não deixá-los entregues à sorte, sem uma orientação para as suas ações quando adultos. Lisímaco julga serem os dois generais bons juizes na matéria das armas e deste modo não tornariam a situação ridícula, nem entrariam eles próprios em contradição.

O objeto do diálogo neste momento inicial está definido como a educação dos filhos na arte das armas ou, a utilidade desta educação na formação de jovens virtuosos. Melésias e Lisímaco vêem que esta educação possibilitará aos jovens honrar seus nomes e não lhes permitirá censurar a seus pais por faltarem com este compromisso. Apesar de verem o combate armado como um belo estudo para os jovens desejam ouvir as opiniões de Laches e Nícias sobre a sua utilidade. Ambos são conhecedores dos tempos de guerra e de paz, dos aliados e das cidades.

A necessidade da educação dos jovens na arte das armas é consensual. Laches aceita a tarefa de educador dos jovens, porém apresenta uma objeção. Sujere que Sócrates seja consultado sobre o tema. O filósofo está presente no ginásio e pertence a mesma cidade que Lisímaco. Nícias lhe assegura ser ele tão apto quanto Laches na educação dos jovens. Então, Lisímaco pede àquele que honrou a Sofronisque - seu amigo de infância – bem como à sua pátria na batalha de Délion que caso tenha algum conselho a dá-lo que o faça.

O diálogo nos seus primeiros passos, tem um objeto - não muito preciso - interlocutores (Melésias, Lisímaco, Laches, Nícias e Sócrates), um esboço do método interrogativo e a negação do conhecimento, mas ainda lhe faltam alguns elementos do elenchos e um aprimoramento dos componentes existentes. Sócrates no momento em que atribui a um dos interlocutores maior competência no assunto a ser discutido introduz, neste preâmbulo, um dos aspectos do seu método – a negação do conhecimento.

Lisímaco, seguindo a sugestão que lhe foi feita, coloca a seguinte questão para Sócrates: “É bom para um jovem aprender a arte do combate armado, sim ou não?” (MÊNON 181c). O Mestre não



---

recusa respondê-la, mas faz uma objeção. Sugere que, estando presentes o mais jovem e o mais competente, seria mais justo que ambos o instruissem e convoca Nícias para começar o diálogo. Este aceita a sugestão e expõe seu argumento a favor do ensinamento do combate armado aos jovens.

Argumento:

“Este estudo é útil aos jovens.

Eles procuram exercícios que fortaleçam a saúde ao invés de diversões.

Este é um bom exercício para a saúde.

Exercícios de guerra e equitação é o que é mais conveniente a um homem livre.

Um homem que sabe combater não tem nada a temer, esteja sozinho ou em grupo.

Um homem que aprende a combater deseja seguir seus estudos.

A tática e a estratégia sucedem ao estudo do combate armado.

Uma série de belas ciências e de exercícios nobres se unem neste primeiro conhecimento.

Este estudo eleva o homem bem acima de si mesmo e lhe dá firmeza e coragem na guerra.

O homem, formado no estudo das armas, será mais temido para os inimigos.

Portanto, esta disciplina será útil ao combate.” (cf. LACHES 182a-d)

Concluída sua argumentação Nícias pede a Laches que se tiver algo a acrescentar que o faça. O interlocutor apresenta, então, uma objeção ao que acabara de ouvir, pois crê não ser possível dizer de uma ciência que ela não deve ser aprendida, a menos que não seja considerada ciência. Uma ciência que tem valor, diz ele, não poderia ter escapado aos Lacedemônios que passam as suas vidas estudando e praticando conhecimentos e exercícios que lhes possam assegurar uma vitória na guerra. Em resposta a Nícias apresenta uma objeção:

Argumento da objeção:

“Se a ciência das armas é realmente uma ciência como sustentam os mestres, então ela merece ser estudada.

Se a ciência das armas não é uma ciência,

Se o que a ciência das armas nos promete é ilusório (inútil),

Se a ciência das armas é uma ciência de pouca credibilidade, Então, por que estudá-la?”. (cf. LACHES, 182d)

Argumento: (183 a-b)

“Supondo que as ciências das armas escaparam aos Lacedemônios,

O Método Socrático de Investigação e a Determinação dos Tipos de Virtude no Âmbito da Boa Vida

---

Os mestres que a ensinam não poderiam ter ignorado tal interesse dos Lacedemônios por estes ensinamentos.

Os mestres apreciados pelos lacedemônios teriam consideráveis benefícios se a eles se apresentassem mostrando seu talento.

Os mestres das armas consideram a Lacedemônia um lugar sagrado e inacessível,

Os mestres circulam nas cercanias da Lacedemônia para mostrar seu talento.

O povo lacedemônio se julga inferior a alguns outros nas coisas da guerra.

Nenhum homem que praticou o manejo das armas é ilustrado na guerra.

O homem que se destaca numa arte é aquele que a exercita freqüentemente.

O homem que não pratica sua arte parece ter pouca sorte no seu métier.

Logo, que a ciência das armas seja uma ciência ou que não seja, não tem valor para que nos esforcemos em estudá-la.” (cf. LACHES 183 a-b)

Laches conclui a exposição de sua opinião, com relação à pouca utilidade para um jovem em dedicar-se na ciência das armas, afirmando que ensinar esta arte, aos jovens, não os tornaria mais corajosos e apresenta um exemplo como objeção:

“Um covarde que acreditasse possuir o conhecimento desta ciência e que, portanto, adquiriu por isto maior firmeza, mostraria melhor sua covardia e um bravo na mesma situação e observado pelos espectadores não poderia cometer o menor erro sem se expor à crítica mais cruel.” (LACHES,184b)

Após a apresentação da sua objeção Laches chama atenção para a presença de Sócrates e sugere que os presentes não o deixe sair sem antes apresentar seu ponto de vista acerca do objeto da discussão. O diálogo começa a tomar seu caminho de modo que aparecerá o elenco em sua forma plena e nos passos seguintes Sócrates proporá o seu método.

Tendo o Conselho chegado a um empate e Lisímaco vendo a necessidade de um juiz para o desempate pede a Sócrates que vote a favor de um dos dois pontos de vista. Sócrates lhe pergunta, com certa ironia, se a opinião que obtiver a maioria ganhará a preferência de sua parte. Para ele é necessário, primeiramente, que seja avaliada a necessidade de um mestre bem como a quem se deve confiar a educação dos jovens e o que seria efetivamente ensinado a eles.

A investigação sugerida é orientada pela busca do objeto que conduzirá o diálogo, busca esta que tem como instrumento

---

possibilitador o método interrogativo. Entre 184a e 187b será defendido o argumento da necessidade de um mestre, definido sobre o que se aplicarão os ensinamentos, apresentado o método socrático de investigação e a negação do conhecimento. O diálogo entre Sócrates e Melésias versa sobre conveniência ou não de um educador para as almas dos jovens.

Argumento: (184e-185a)

“Se o assunto se refere à preparação física de teu filho, numa deliberação sobre o melhor método a seguir, tu confiarias na opinião expressa pela maioria entre nós, ou naquela de quem tenha estudado e praticado sob orientação de um bom Pédotribe” ?

O valor de um julgamento depende mais da ciência que do número de juizes? Deve ser procurado entre nós se há alguém competente em relação ao objeto da discussão.

Se existir um entre nós alguém competente, em relação ao objeto em discussão, devemos nele crer.

Logo, procuraremos aquele que mais estudou e praticou esta arte sob a direção de bons mestres.” (cf. LACHES 184e-185a)

Melésias, interlocutor de Sócrates, não apresenta nenhuma objeção ao argumento desenvolvido. Em alguns momentos concorda imediatamente com ele, noutros não alcança a essência da premissa, mas um acordo é realizado sempre que são apresentados exemplos empíricos. A análise do segundo aspecto, a definição da coisa pela qual faz-se necessário um mestre, traz Nícias como interlocutor de Sócrates e apresenta o carácter moral da educação para os jovens.

Argumento:

a) “Devemos compreender o objeto sobre o qual deliberamos.

Devemos saber a que propósito procuramos alguém que seja competente em relação ao objeto de deliberação.

Quando deliberamos sobre um remédio para os olhos é sobre os olhos que falamos?

Quando perguntamos se é necessário colocar freio a um cavalo é este e não o freio que é o objeto da pesquisa?

Portanto, todas as vezes que deliberamos sobre algo em vista de outro é sobre este outro algo que recai a deliberação”

b) “Quando discutimos tendo em vista um fim é este o objeto da discussão e não o meio subordinado ao fim.

---

Quando encontramos um conselheiro, devemos nos perguntar se ele tem competência no que diz respeito ao fim ao qual buscamos.

Então, a procura sobre o valor deste estudo tem como fim (objetivo) a alma dos jovens?

É necessário identificar aquele que mais conhece acerca da alma e saber se teve bons mestres.

Logo, aquele que mais conhecer acerca da alma e tiver tido bons mestres será capaz de ocupar-se bem dela.” (cf. LACHES, 185c-e).

Nícias concorda com as sentenças proferidas, mas Laches faz uma objeção ao argumento, exposto nos passos 185c-e, perguntando a Sócrates se ele nunca viu homens que, sem mestres, tornaram-se mais hábeis em certas artes. A resposta vem num contra-argumento no qual Sócrates revela a negação de seu conhecimento, propõe o método interrogativo e novamente afirma a necessidade de um mestre que tenha sido orientado por um bom mestre e encontrado bons opositores chegando a desafiar-los a apresentar um método mais apropriado do que o proposto.

#### Contra-argumento

“Não confiarias neles se te dissessem serem hábeis sem te mostrarem bons trabalhos.

Eu, Lisímaco e Melésias não tivemos mestre nesta arte.

Não pude pagar lições aos sofistas que prometiam fazer de mim um homem honesto.

Eu sou incapaz de conhecer esta arte por esforço próprio.

Laches e Nícias são mais ricos e mais velhos, puderam pagar ao sofista ou estudaram sozinhos.

Lisímaco não deixes de interrogar Laches e Nícias tal como queriam a mim interrogar.

Lisímaco diga a Laches e Nícias que Sócrates afirma nada conhecer sendo, portanto, incapaz de apontar qual dos dois tem razão.

Laches e Nícias digam se vossos conhecimentos provêm de um ensinamento ou de vós mesmos.

Digam quais foram seus mestres e destes quais foram seus opositores.

Se, ao contrário, encontrastes por vós mesmos o verdadeiro método, traga-nos os exemplos, indique-nos os nomes daqueles que, graças a vós, de maus tornaram-se bons.” (cf. LACHES (186b -187a).

Lisímaco aceita a objeção e diz aos outros interlocutores para decidirem se gostariam de ser interrogados e de responderem às questões colocadas por Sócrates. Nícias pergunta a Lisímaco se ele

---

conhece bem o filho de Sophronisque para fazer esta proposição e desenvolve um argumento em defesa dele, apontando todos os passos do método purgativo.

Argumento:

Você não encontrou com Sócrates na idade adulta

“Se pertencemos ao grupo íntimo e à família dos interlocutores habituais de Sócrates somos forçados, qualquer que seja o objeto escolhido, a nos deixar conduzir pelo fio da conversa à explicações sobre nós mesmos, sobre nosso próprio estilo de vida e sobre toda nossa existência anterior.

Não podemos evitar de assim sermos tratados.

Eu não escapei de ser assim tratado.

Não é ruim ser colocado a recordar o bem ou o mal que se tenha feito.

Ficamos mais prudentes após passarmos por esta prova.

Sócrates não acha que somente os jovens devem passar por esta prova.

Portanto, não me oponho que Sócrates se entretenha conosco da forma que queira”. (cf. LACHES, 187e – 188b).

Após sua exposição, Nícias sugere a Laches que diga o que pensa a respeito. Este apresenta, então, um argumento sobre a necessidade de um discurso que seja coerente com as ações do homem de discurso, fazendo um paralelo entre o discurso, a harmonia e o músico. Aquele homem que estabelece um acordo entre suas palavras e seus atos, diz ele, é tal como o músico ideal que não se satisfaz apenas em colocar a mais bela harmonia em sua lira ou em qualquer instrumento. Mesmo não tendo conhecimento dos discursos, estrutura a defesa a favor de Sócrates exaltando suas ações.

Resposta de Laches:

“Em matéria de discurso, meu caso é duplo.

Eu pareço amar o discurso bem como detestá-lo.

Ao ouvir um discurso, sobre a virtude, experimento uma felicidade profunda quando o homem que discorre é verdadeiramente digno de seu discurso estando, suas palavras, em acordo com seus atos.

O argumentador que age ao contrário me aborrece. Parece ser ele um inimigo do discurso.” (cf. LACHES, 188c)

Defesa a favor de Sócrates:

“Não conheço os discursos de Sócrates, mas conheço seus atos.

Considero-o digno da melhor linguagem e da mais total liberdade da palavras.

Serei feliz em ser examinado por ele.

---

Eu consinto em aprender na minha velhice sob a condição de ser meu mestre um homem honesto.

A honestidade do mestre é um pré-requisito, para que não me acusem de não alcançar o entendimento se me acontecer de escutar sem prazer.

Que o mestre seja mais jovem, pouco conhecido, ou qualquer outra desvantagem deste gênero para mim tanto faz.

“Portanto, convido Sócrates a me ensinar e a me examinar como quiser, e eu lhe mostrarei o que sei.” (cf. LACHES, 189a-b)

Lisímaco pede a Sócrates que ocupe o seu lugar e tome o interesse de seus filhos fazendo ele próprio as perguntas a Nícias e a Laches, pois, sua idade poderá fazê-lo esquecer das questões que gostaria de colocar. Com esta colocação fica definido como o diálogo deverá prosseguir. Sócrates será o mestre e conduzirá o elenco tendo como interlocutores Laches e Nícias, nos próximos passos definirá a virtude, ou de outro modo a coragem, como o objeto deste diálogo.

A busca pelo objeto os faz retomar o caminho que haviam deixado, o exame do mestre que tiveram e dos discípulos que formaram. Se soubessem de um objeto que melhorasse efetivamente quem o possuísse conheceriam o objeto que procuram, como também o meio de adquiri-lo. Nos passos 190a-d num diálogo com Laches, o interlocutor que com ele procura alcançar a definição do que é x, apresenta seu argumento sobre a necessidade de se saber não apenas qual é a coisa buscada, mas, o que ela é. A virtude é o todo no qual será buscado o elemento relacionado ao combate armado.

#### Argumento:

a) “A presença da visão faz os olhos mais perfeitos.

Temos o poder de procurar esta presença.

Sabemos o que é a visão.

Se não soubéssemos o que ela é, seríamos pobres conselheiros e tristes médicos dos olhos quando alguém nos perguntasse o melhor meio de obter a visão.

Perguntam, a mim, sobre a melhor maneira de procurar para os seus filhos uma virtude, cuja presença possa aperfeiçoar suas almas.

Portanto, é necessário prosseguir no conhecimento da virtude para que possamos aconselhar o melhor meio de adquiri-la.”

b) “Devemos limitar-nos a uma das suas partes para verificarmos a qualidade do nosso saber.

Devemos procurar entre as partes da virtude aquela que aparece o aprendizado do combate armado.

---

Portanto, devemos nos limitar na coragem.” (cf. LACHES 190 d)

Laches concorda com as sentenças apresentadas e segue com seu mestre à procura pela definição da coragem. O exercício para a definição traz outro componente do elencho: os exemplos baseados em ações de pessoas, ou seja, as possibilidades do objeto buscado ser. Sobre estes exemplos serão feitos os acordos sempre que a essência do que é *x* for alcançada. O diálogo que dará conta da primeira definição coloca a questão “τί ἔστιν ἀνδρεία” e dele destacamos as seguintes passagens:

Exemplos de ações corajosas

“Sócrates: O que é a coragem?

Laches: Quando um soldado permanece no seu posto sem fugir do inimigo, mantendo-se inabalável, achas que este homem é um bravo ?

Objeção de Sócrates:

Tu tens razão, mas por minha falta você respondeu a uma outra questão diferente daquela que trago no espírito.

Aquele que ao invés de permanecer no campo de batalha dele recua, é um bravo?

Eneu, ele mesmo se denominava artista na arte da fuga, seus cavalos eram tão rápidos na perseguição quanto na fuga.

Objeção de Laches:

Eneu fala de bigas, você fala dos cavaleiros.

A infantaria combate deste modo, e a infantaria grega combate como eu disse.

Réplica de Sócrates:

Exceto os Lacedemônios, que ao combaterem os Persas, deram-lhes as costas. Quando as fileiras se romperam retornaram e ganharam a batalha” (cf. LACHES, 190e-191c)

Sócrates reelabora sua questão para torná-la mais clara a Laches, que a entendeu num sentido menos abrangente. A questão é ampliada de modo que a coragem, deve ser observada não só na infantaria, mas também, na cavalaria e em todas as formas de combates e em todas as circunstâncias. Numa mesma situação há homens que se apresentam corajosos e outros covardes. A questão colocada versa sobre a natureza da coragem e da covardia, que deve ser encontrada no que há de idêntico em todas as ações (191d-e). Sócrates pede a seu interlocutor que tente lhe dizer “a propósito da coragem o que há de idêntico em

---

todas as formas” e “... em que consiste esta faculdade que se exerce ao mesmo tempo relativamente ao prazer, a dor, a todas as coisas enumeradas e que chamamos de coragem.”(LACHES, 192b)

Laches apresenta uma segunda definição, pois, foi conduzido a abandonar a anterior, uma vez que o elencho não permite a correção de uma definição: “Parece-me que é uma certa força da alma se nós consideramos sua natureza em geral”(192c). Sócrates submeterá esta definição ao teste elênico, apresentando objeções com o intuito de verificar sua sustentação.

Objeção de Sócrates:

“Tenho dúvidas de que toda força da alma te pareça corajosa, digo isto porque, estou certo de que tu colocas a coragem entre as coisas mais belas.”

Argumento:

“Mas não é força acompanhada de inteligência que é a mais bela e boa?

E se ela é associada à loucura? Não é ela agora nociva e prejudicial?

Podes chamar de bela uma coisa que é nociva e prejudicial?

Uma é inconveniente e a outra é boa?

Sendo isto a força da alma inteligente, o que será a coragem?

Vejamos, então, em que ela deve ser inteligente.”(cf. LACHES, 192d – 193b)

Continuação do Argumento:

“É em relação a todas as coisas, pequenas ou grandes?

Se um homem faz uma despesa inteligente prevendo lucro dirás tu que ele é corajoso?

Um médico que pede a seu filho ou a qualquer outro doente, que sofre de pneumonia, a beber ou a comer e inflexível ele recusa com força. É isto coragem?

Na guerra um homem, no qual a força da alma se apoia de tal modo na inteligência e nos preparativos, é ele mais corajoso do que aquele que, nas fileiras opostas, defende energicamente seu ataque?

A energia deste é menos inteligente do que a daquele outro?

E o bom cavaleiro que luta num combate de cavalaria, não é ele menos corajoso no teu entender do que o mau cavaleiro?

E do mesmo modo o bom arremessador ou o bom arqueiro ou qualquer outro no qual a coragem se apoie sobre sua habilidade?

Se tratar dele descer num poço ou de mergulhar, os homens que consentem em arriscar-se sem ser do meio não são eles mais corajosos que aqueles do meio?

Entretanto, Laches, há menos inteligência quando se corre o risco e o afronta sem experiência que com o conhecimento da arte.



---

Não dissemos há pouco que a força e a energia privada de inteligência eram inconvenientes e prejudiciais?

E não tínhamos reconhecido que a coragem era uma coisa bela?

Vemos agora que, ao contrário, nós chamamos coragem esta coisa inconveniente, uma força da alma desarrazoada.

Deste modo, para retomar sua expressão, nossa harmonia não tem nada de dórico, pois nossos atos não concordam com nossa palavras.” (cf. LACHES, 193a-b)

O interlocutor de Sócrates foi conduzido pelos exemplos apresentados a contradizer-se, ficando num impasse. Ele diz ter a idéia exata do que seja a coragem, mas não que consegue exprimi-la e abandona a busca pela natureza da coragem cedendo lugar a Nícias. Sócrates também está em aporia e pede a Nícias que os ajude dizendo-lhes o que pensa acerca da coragem. Em outros diálogos, quando o interlocutor e seu mestre chegam a um impasse, um outro interlocutor toma lugar na discussão, mas Laches não será colocado como ouvinte neste diálogo, a pedido do mestre passará a interrogar Nícias.

Nícias recorda, então, a Sócrates que a definição apresentada não corresponde à idéia que ele mesmo havia pronunciado, ou seja, a afirmação “cada um de nós era bom nas coisas que sabíamos e ruins naquelas que ignorávamos”(194d). Tanto Sócrates quanto Laches estão inseguros quanto ao sentido dessa definição. Para um parece haver uma relação entre a coragem e um certo tipo de ciência, isto porque, a coragem está sendo compreendida como um ato humano e bom. Ato este praticado por um homem corajoso e sábio. O outro interlocutor discorda inteiramente dela, insistindo em querer saber a qual ciência Nícias se reporta e apresenta uma objeção.

Argumento:

“Na doença não é o médico que conhece o perigo?

Queres dizer que os homens corajosos conhecem o perigo ou tomas o médico por corajoso?

Os agricultores conhecem os perigos que fazem parte da agricultura.

Os artesãos sabem o que devem temer e com o que podem contar

Os agricultores e os artesãos não são bravos por isto.” (cf. LACHES, 195b-c).

Nícias não vê verdade na objeção que lhe foi feita, pois, aceitá-la seria concordar com a idéia de uma ciência da medicina que, perante a doença, fosse além da distinção entre saúde e doença. Para ele, a coragem é “uma ciência das coisas que devemos temer e ousar, seja na guerra, seja em todas as circunstâncias” (195a) e o homem corajoso é

---

aquele que sabe o que é o medo e o que não é. Para defender sua opinião, apresenta uma réplica que resultará num recuo temporário de Laches.

Argumento:

“Se achássemos que a saúde fosse realmente, para qualquer pessoa, um mal maior do que a doença, acreditás que os médicos perceberiam?

Não é verdade que seria melhor para muitos dos doentes jamais recuperar a saúde do que a restabelecer?

Acreditás que todos os homens vejam vantagem em viver e não seria melhor para muitos deles estarem mortos?

Para aqueles que ganhariam por estarem mortos, são as coisas temerosas tal como para aqueles que têm interesse em viver ?

Concordas que o poder de fazer esta distinção seja melhor aos médicos, seja a algum outro técnico, que àquele que conhece o temível e o seu contrário e que eu chamo homem corajoso?”. (cf. LACHES, 195c-d).

Sócrates observa o diálogo e o conduz, sempre que julga necessário intervém, seja para verificar o grau de compreensão dos interlocutores, seja para fazer a defesa de um deles. Esta participação indica que apesar dele dizer nada saber acerca do objeto da discussão possui algum tipo de conhecimento, os princípios gerais, que lhe permite fazer as intervenções e perceber o momento de interromper o processo do conhecimento para que não fiquem a falar por falar.

As perguntas colocadas na argumentação anterior levaram Laches a contrariar seu próprio argumento e Sócrates lhe pergunta se está entendendo o que lhe é dito. Ele, com certa ironia, diz que Nícias vê os adivinhos como homens corajosos e pergunta a este se não vê desta forma a si mesmo, ou ainda, se não é nem adivinho nem corajoso. Seu interlocutor lhe faz, então, uma objeção que o colocará temporariamente em aporia.

Objeção de Nícias:

“Tu reservas ao adivinho a ciência do temível e do seu contrário?

O papel do adivinho é o de saber o signo que anuncia o devir, se é vantajoso ou não em experimentar esta ou aquela sorte?

Em que o divino é mais capaz de julgar do que qualquer outro?”. (cf. LACHES, 195e - 196a).

Laches volta-se para o mestre e lhe diz não compreender as palavras de Nícias, pois, parece que somente a algum deus devessem chamar de corajoso. Sócrates sai em defesa da definição de Nícias e irá interrogá-lo a pedido de Laches. Todas as opiniões apresentadas, nos diálogos iniciais de Platão, são submetidas ao teste elêntico. Aquelas que a ele resistem permanecem e aos defensores das demais são apontadas as suas deficiências. Sócrates passa a examinar a ciência do temível e do seu contrário para verificar se ela alcança a natureza da coragem, aquilo que está sendo buscado. No argumento seguinte começa a extrair de Nícias sua própria contradição, apontando, assim, seus equívocos e a fragilidade de sua opinião.

Argumento:

“Tu afirmas que a coragem é a ciência do temível e do seu contrário?

E que esta ciência não está ao alcance de todo mundo, pois, nem o médico nem o adivinho a possui necessariamente.

E que eles só serão corajosos na condição de adquiri-la.

Recusas a coragem até para a javali de Crommyon.

É uma consequência da tua definição.

Portanto, se a coragem é isto, é necessário sustentar que, o leão e o cervo, a pantera e o macaco são iguais neste caso.”(cf. LACHES,196d-e)

Laches concorda com Sócrates e retoma o diálogo pedindo a Nícias que lhe diga se está colocando os animais corajosos como sábios ou lhes negando a coragem. Para este, qualquer espécie de animal que despreze o perigo, por ignorância, é um temerário, um audacioso. Corajosos são aqueles dotados de reflexão e é a estes que ele se refere. Nícias responde ironicamente dizendo a Laches que não se inquiete, pois, é um sábio sendo corajoso.

Sócrates toma a defesa de Laches afirmando que, a distinção do sentido dos nomes feita no discurso anterior, é proveniente dos sofistas, sobretudo de Pródigos. Deste modo, Nícias deveria lhes dizer qual a idéia correspondente à palavra coragem. Prosseguindo com a discussão, o mestre e seu interlocutor, continuam a inquirição, numa argumentação apoiada em três questões.

Argumento:

1ª parte:

“Lembras, no começo da discussão abordamos o estudo da coragem considerando-a como uma das partes da virtude?

O Método Socrático de Investigação e a Determinação dos Tipos de Virtude no Âmbito da Boa Vida

---

Respondestes que ela era somente uma parte, entre outras, de um todo chamado virtude.

Virtude designa também sabedoria, justiça, coragem, temperança e outras qualidades do mesmo gênero.

Portanto, até aqui nenhuma discordância.” (cf. LACHES, 198 a)

2ª parte:

“Sobre o temível e seu contrário, façamos de conta que não temos opiniões diferentes e nos dirás se a aceitas.

Chamamos de temíveis as coisas que despertam o medo,

Tranquilizadoras aquelas que não o desperta.

Se o que desperta o medo não é nem o mal passado, nem o mal futuro, é o mal que virá, contando que o medo é a espera pelo mal futuro.

Esta é tua visão Laches?

Nícias entendes qual é a nossa tese? Chamamos coisas temíveis os males futuros e tranquilizadoras, se elas acontecem, aquelas que não são males futuros ou são o bem.

É ao conhecimento destas coisas que dás o nome de coragem?”(cf. LACHES, 198b-c)

3ª parte:

“Estás em acordo conosco para reconhecer que a ciência é sempre idêntica a ela mesma relativamente às coisas idênticas, quer sejam estas passadas, presentes ou futuras?

A coragem é para ti a ciência do temível e do seu contrário?

Dissemos que o temível é um mal futuro e o tranquilizador um bem a vir.

A mesma ciência se aplica às mesmas coisas, no futuro e em todos os outros tempos.

Então, a coragem não é somente uma ciência do que é temível e do seu contrário.

Desta forma, tu não respondestes mais do que a terça parte da coragem, quando te perguntamos sobre a coragem inteira.

Portanto, resulta do teu próprio discurso que a coragem não é somente a ciência do temível, mas antes a de todos os bens e de todos os males em todos os tempos.” (cf. LACHES, 199a-e)

A cada passo, Nícias, distancia-se de sua definição inicial e lhe é perguntado se não julga necessário modificá-la, com o que ele concorda. Sócrates dá, então, prosseguimento à sua objeção que culminará numa aporia do diálogo e do interlocutor.

Continuação da argumentação:

“Um homem não estaria distanciado da virtude total, se conhecesse todos os bens em todas as suas formas , no presente, no passado e no futuro e mesmo todos os males?

Faltou sabedoria , justiça e piedade, ao homem que ao mesmo tempo, em comparação aos deuses e aos homens, reconheceria com prudência o temível e o que não o é , e governaria todos os bens conhecendo a maneira que ele deveria com eles se comportar?

Não é, então, uma parte da virtude que falas agora, mas, da virtude inteira.

Dissemos que a coragem era uma parte da virtude.

Porém, o que falamos agora não parece ser isto.

Portanto, não descobrimos a verdadeira natureza da coragem.” (cf. LACHES, 199d-e)

Com a conclusão aporética, é refutada a definição da coragem como sendo a ciência do temível e do seu contrário. O diálogo termina sem que tenham alcançado a natureza da coragem e, conseqüentemente, sem um acordo sobre a quem caberia a educação dos jovens. Sócrates não se julga capaz de fazê-lo, não apresentou uma prova da ciência que disse ser a coragem, mas por outro lado , as definições dadas foram refutadas. Sendo assim, sugere que nenhum entre eles seja escolhido para mestre e que procurem, para eles e depois para seus filhos, o mais perfeito dos mestres.

Lisímaco propõe que todos se reúnam na manhã seguinte para desenvolverem o projeto sugerido. Os diálogos aporéticos possibilitam a retomada das questões para que seja alcançado o objetivo proposto. Sócrates encerra o diálogo dizendo que não faltará ao encontro se assim os deuses desejarem.

### **III. O Método Socrático à Busca da Temperança**

Sócrates discorria sobre as novidades de Atenas quando Crítias viu entrar pela porta jovens precursores e amantes de Cármides e, em seguida, o próprio Cármides, seu primo. Sócrates encantou-se com o rapaz ao vê-lo entrar e observou que os jovens eram apaixonados por ele, pois, lançavam-lhe um olhar como quem contempla o belo. O rapaz é considerado o mais temperante dos jovens, amante da filosofia e da poesia. Tinha, no entanto, sido acometido por uma incômoda dor de

---

cabeça e Sócrates, tão logo soube, pediu a Crítias que chamasse o jovem para que se juntasse a eles, de modo que pudesse lhe apresentar um médico. Na verdade tratava-se apenas de um pretexto, para que pudesse despir a alma daquele jovem e observá-la antes de contemplar a beleza do seu corpo, que encantava a todos. Cármides, se aproximou de seu tutor, sentando-se entre os dois. Sócrates nos relata a cena e o seu constrangimento:

Neste momento, meu amigo, eu me senti constrangido e perdi a segurança que tinha, até então, de me divertir com ele à minha maneira. Mas, quando Crítias lhe dizendo que eu era o homem que conhecia o medicamento, ele voltou para mim um olhar com uma expressão indizível e se dispôs a interrogar-me, de forma que todos os presentes formaram um círculo ao nosso redor, então, meu nobre amigo, eu percebi suas formas sob sua veste e me senti queimar, eu perdi a cabeça ...quando ele me perguntou se eu conhecia o remédio contra a dor de cabeça, eu lhe respondi, embora com um certo acanhamento, que o conhecia. (CÁRMIDES, 155d-e).

O remédio para a dor de cabeça era um tipo de folha a qual, para que surtisse o efeito desejado, deveria ser a ela acrescentado um encantamento - algumas palavras proferidas no momento em que fosse ingerida. Cármides quer saber a fórmula de tal medicamento e Sócrates lhe diz que irá explicar em que consiste o encantamento. A virtude deste é tal que não se limita a curar apenas a cabeça, mas, age sobre todo o corpo, tal como defendia a doutrina dos médicos da Trácia e em especial Zalmoxis que atribuía o fracasso dos médicos gregos a não considerarem a alma, no tratamento dos males que acometiam os homens. É a alma que deve ser tratada para que se possa ter um corpo saudável, um tratamento realizado pelo encantamento, ou seja, por discursos que fazem nascer nas almas a temperança, proporcionando saúde não só a uma parte, mas, a todo o corpo. Crítias viu neste tratamento uma rara oportunidade para Cármides, ele iria livrar-se da dor e aperfeiçoar o seu espírito.

Cármides é o mais temperante entre os jovens de sua época e descendente de ancestrais virtuosos e é a ele que Sócrates dirige a primeira questão do diálogo, levando-o ao constrangimento:

---

Se a temperança já reside na tua alma, como afirma Crítias, e se tu a tens suficientemente, não há necessidade dos encantamentos de Zalmoxis e nem os de Albaris contra dor de cabeça, mas se crês necessitar do encantamento, é necessário fazê-lo antes de tomares o remédio. Diga-me se concordas com ele e se te achas provido suficientemente de temperança ou se pensas o contrário (CÁRMIDES, 158 b-c).

Estas palavras fizeram o jovem corar, ele ficara num impasse. Se respondesse negativamente falaria contra ele próprio e desmentiria a seu primo, no caso inverso pareceria pretensioso. Sócrates reconhece nesta sua resposta uma atitude moderadora e lhe propõe que procurem, juntos, resposta à sua pergunta.

Desta situação inicial é escolhida a temperança como objeto do diálogo. O orientador do diálogo e seus interlocutores (Sócrates, Cármides e Crítias), bem como o método, estão, também, definidos. Na introdução mostramos que o método elêntico norteia os diálogos iniciais de Platão na busca do que é *x*; em Cármides no lugar de “*x*” coloca-se a temperança. Coube ao próprio Cármides dar a primeira definição que, de acordo com a estrutura dos diálogos citados, será refutada por objeções, de Sócrates.

Sócrates pretende primeiramente verificar se o jovem é temperante ou não e lhe pergunta que opinião tem acerca da temperança. É Sócrates quem nos apresenta a definição que lhe foi dada, a qual será submetida imediatamente ao teste elêntico: “... a temperança consistia em fazer todas as coisas com calma ... uma certa falta de precipitação” (CÁRMIDES, 159b).

#### Argumento:

“Colocas a temperança na categoria das coisas belas?

O que é mais belo, quando estás na escola, escrever com rapidez ou com calma?

Ao lê-las é melhor ler rápido ou lentamente?

Ao músico e ao lutador, a rapidez e a vivacidade não são mais belas?

Ao atleta os movimentos vivos e rápidos não são os mais belos?

Ao menos para o corpo não são os movimentos mais rápidos e mais vivos os que são belos e louváveis?

Tínhamos dito que a temperança era uma coisa bela?

Portanto, tudo que diz respeito ao corpo é a rapidez, e não a calma, que é sábia, já que a temperança é bela.” (CÁRMIDES, 159c-d)

Sócrates, após questionar Cármides e refutar a primeira definição, dá prosseguimento à argumentação:

Argumento:

“Qual é o mais belo em relação a alma, aprender facilmente ou dificilmente? Aprender facilmente é aprender rápido?”

Instruir um outro rápido e vivamente não é mais belo que docemente e lentamente?

Para recordar alguma coisa o que é mais belo: a calma e a lentidão ou a vivacidade e a rapidez?

A firmeza de espírito não revela a vivacidade ao invés da calma?

Para o mestre da escola, o mestre da cítara ou qualquer outro é a rapidez que é mais bela?”

Nas pesquisas intelectuais e nas deliberações, não é o mais lento aquele que tem dificuldade de tomar partido e fazer uma descoberta digna de elogio?

Então, nas coisas que dizem respeito a alma e ao corpo, rapidez e a vivacidade são mais belas.

Portanto, a temperança não será a lentidão, pois, deve ser necessariamente bela.” (cf. CÁRMIDES, 160 a-d)

Sócrates sugere a Cármides que olhe para si atentamente e perceba o que a presença da temperança lhe produz, e o desafia a responder francamente e bravamente o que crê que ela é. O constrangimento abate o jovem novamente e após um breve silêncio apresenta uma nova definição. Ele acredita que a temperança nada mais é do que o pudor e a partir desta definição Sócrates recomeça sua argumentação:

Argumento da objeção:

“Tu não tinhas reconhecido que a temperança era uma coisa bela?

Os homens temperantes não são, ao mesmo tempo, bons e temperantes?

Uma coisa que não produz o bom pode ser boa?

Logo, a temperança não é somente bela é também boa.

Homero dizia que o pudor não é um bom companheiro para homem em necessidade.

O pudor é por sua vez mau e bom.

Porém, a temperança é boa, ela torna bons aqueles que nela se encontram não os tornando, jamais, maus.

Portanto, a temperança não é o pudor senão o bem, e o pudor não é mais um bem que um mal.” (cf. CÁRMIDES, 160e – 161a)



Cármides concorda com Sócrates, o que é um dos traços que distinguem o método para inquirição utilizado no diálogo. O interlocutor, nos diálogos elênticos, é conduzido a entrar em contradição e mostrar seu “desconhecimento” acerca do objeto buscado, revelando que tem em relação ao assunto apenas uma opinião. Mas, Cármides ainda não se encontra em aporia e apresenta outra definição distinta das anteriores, pois o elenco não permite a correção de uma definição dada. Diz ele a Sócrates algo que havia escutado, sem revelar que fora Crítias que o dissera: “A temperança é, para cada um de nós, fazer o que lhe diz respeito.” (161b)

Sócrates vê que seu interlocutor está tentando iludi-lo e lhe pergunta se não foi de Crítias que ouviu tal idéia. Este, que desde o início do diálogo se mantivera calado, nega ter proferido tais palavras. Para Cármides a procedência da definição não tem a menor importância, pois a investigação recai sobre a afirmação, verificando-se sua veracidade ou falsidade, e não sobre quem a revelou. Resolvido este pequeno impasse, recomeça a argumentação de Sócrates, como das outras vezes, partindo da definição dada:

Objeção: 161d

“O autor desta definição dizia uma coisa e pensava em outra

O professor, quando lê ou escreve, faz algo que vale a pena?

O professor se limita a ler e a escrever seu próprio nome?

O aluno não escreve o nome dos seus inimigos, dos seus amigos e o dele próprio?

Deve-se concluir que são rabiscos desprovidos de temperança o que fazes quando ages tal como um aluno?

Eram suas próprias coisas o que fazias, se é verdadeiro que escrever e ler é fazer qualquer coisa?

Uma cidade bem governada é aquela cujas leis ordena cada um a fazer somente suas próprias coisas?

Um Estado seria bem governado se o fosse temperantemente.

Então, agir desta maneira e fazer suas próprias coisas não é temperança?” (cf. CÁRMIDES, 161d)

Sócrates neste momento do diálogo vê esta linha de raciocínio um tanto absurda e pergunta a seu interlocutor se foi um tolo quem lhe deu tal definição de temperança. O jovem afirma, porém, tê-la escutado de um homem aparentemente muito hábil. Sócrates pede, então, ao jovem para explicar o significado de “fazer o que lhe diz

respeito”. Cármites fica em aporia e diz , sorrindo maliciosamente e lançando um olhar à Crítias, não saber nada a respeito e que talvez o próprio elaborador da definição não saiba o seu significado.

Crítias enrubescer confirmando a suposição acerca da origem da 3ª definição. Ele acusa seu primo de não ter compreendido a definição e por isto mesmo desenvolvido tal pensamento. Sócrates interfere a favor de Cármites desafiando seu tutor a ocupar o seu lugar na discussão. Ele aceita o desafio e a argumentação, de Sócrates, recomeça na direção da refutação da crença na qual a temperança é fazer o que lhe diz respeito. O diálogo se desenvolve daqui para o final tendo Crítias como o interlocutor de Sócrates.

#### Argumentação da refutação:

“Admites que os artesãos façam um trabalho?

Admites que os artesãos façam o trabalho de outros?

Os artesãos podem ser temperantes ao se ocuparem do trabalho de outros?

Há uma contradição entre a temperança e ocupar-se da tarefa de outros?

Fabricação e ação são distintas?

A ação ou a fabricação que produz coisas boas chamamos temperança?

Fazer coisas boas ou fabricá-las, ou qualquer termo que uses, é temperança?

Portanto, somente aquele que agir bem é temperante?” (cf. CÁRMIDES, 163 a-d)

Crítias apresenta uma nova definição na qual a temperança é a ação que produz o bem. Mas Sócrates não se satisfaz com a definição reiniciando seu processo argumentativo. Nos momentos em que o interlocutor mostra sua crença, há como que um fechamento das questões anteriores, mas em contrapartida surgem outras derivadas da própria opinião apresentada quando submetida ao teste elêntico. E assim se segue:

#### Objecção à 4ª definição:

“Os temperantes ignoram que sejam temperantes?

O médico ao curar tua doença, ele faz uma coisa útil a ele mesmo enquanto te cura?

O médico que faz algo útil a ele e ao mesmo tempo a outro faz o seu dever?

O médico sabe quando seu remédio é útil e quando não o é?

O médico, cujo remédio curasse ou não, pode às vezes agir sem saber o que faz?

Portanto, o médico age temperantemente e é temperante quando cura a tua doença, mas sem o saber que é?” (cf. CÁRMIDES, 164a-e)

---

Crítias não concorda com a conclusão extraída de suas respostas e diz que coraria menos defendendo sua crença, do que concordando com uma proposição que afirmasse ser os médicos temperantes sem que o soubessem. Ele retira essa definição e apresenta outra: a temperança consiste em conhecer a si mesmo. Sócrates, que julga nada saber, lhe responde com certa ironia:

Meu querido Crítias, tua atitude parece me atribuir a pretensão de conhecer as coisas sobre as quais coloco as questões, e pareces crer que de mim depende concordar com o que propões (...). Eu examino contigo cada problema à medida que ele se apresenta, porque eu não possuo a solução; após o exame eu te direi, com prazer, se eu estou ou não de acordo contigo, mas espere que eu tenha terminado minha inquirição. (CÁRMIDES, 165b-c)

Esta passagem nos apresenta outros elementos do diálogo elêntico: a negação do conhecimento para que possa haver um conhecimento verdadeiro; a colocação da definição apresentada sob o teste elêntico, a maiêutica (utilizada na refutação dos erros e crenças bem com na procura pela verdade) e o acordo acerca da definição buscada. Sócrates continua a dialogar com Crítias, voltando-se para a última definição apresentada.

Argumento da objeção:

“Se a temperança consiste em conhecer uma certa coisa, ela é uma ciência, Se a temperança é uma ciência, ela é uma ciência de uma coisa particular.”

Exemplos:

“A medicina é uma ciência da saúde.

A medicina, como ciência da saúde, nos é muito útil.

O trabalho da medicina como ciência da saúde é nos dar saúde.

Logo, a utilidade da medicina como ciência da saúde é nos dar saúde” (cf. CÁRMIDES, 164d-165e)

Sócrates, após expor sua objeção, pede a seu interlocutor que o responda qual é o trabalho belo e digno que a temperança realiza sendo uma ciência dela mesma. Crítias diz a Sócrates que esta questão está mal colocada e apresenta-lhe uma objeção.

Argumento da objeção de Crítias a Sócrates:

“A temperança não é uma ciência igual às outras ciências.

---

As ciências não são parecidas umas com as outras.”

Exemplos:

“Os trabalhos do cálculo e da geometria não são comparáveis aos projetos da arquitetura.

Os trabalhos da arquitetura não são comparáveis aos produtos de outras artes

Se supões que todas as ciências são parecidas, então podes apresentar exemplos.” (cf. CÁRMIDES, 165e)

Sócrates aceita a objeção e o desafio. Na passagem 166a começa a desenvolver o argumento da existência de um objeto que pertenceria a todas as ciências, porém, delas se distinguindo (a virtude):

Argumento: (166 a-b)

“Posso mostrar um objeto próprio destas ciências totalmente distinto dessas ciências e da ciência mesma.

O cálculo tem por objeto o par e o ímpar?

O par e o ímpar são distintos do próprio cálculo?

A estatística é a ciência do mais leve e do mais pesado

O pesado e o leve são diferentes da Estatística?” (cf. CÁRMIDES, 166 a-b)

Qual é o objeto, pergunta Sócrates a Crítias, “diferente da própria temperança o qual se reporta a esta ciência que é a temperança”(166a). Crítias, no entanto, insiste que Sócrates procure a semelhança e não a diferença essencial entre a temperança e as demais ciências. Amplia a sua definição, acusando seu interlocutor de apenas querer refutá-lo sem ter em conta o objeto da discussão, e o desafia a apresentar sua defesa.

A quinta definição ampliada considera a temperança como ciência das outras ciências e dela mesma simultaneamente. Sócrates empenha-se novamente no teste e diz ao seu interlocutor que o único motivo que o leva a tentar refutar uma definição é o medo de crer saber o que não sabe. Com esta afirmação, ele reforça a necessidade de expurgar toda pretensão de conhecimento para alcançar o conhecimento verdadeiro e acrescenta:

Eu afirmo que neste momento é isto que faço e que, se eu discuto seu raciocínio, é meu próprio interesse, e provavelmente também interesse de nossos amigos: pois, na tua opinião, não é vantajoso para todos que nenhuma dúvida subsista sobre a verdade das coisas? (CÁRMIDES, 166d)

Diante da definição ampliada, sugere a Crítias, responder às questões apresentadas sem, no entanto preocupar-se se é ele ou Sócrates o errado e nem a que resultado chegarão com o exame no qual estão envolvidos. Dito isto e após a realização de mais um acordo, tem reinício a inquirição socrática na busca do que é a temperança.

### Discussão da definição ampliada de Crítias

Definição: “A temperança é a ciência que a tem por objeto e todas as outras ciências.”

- Argumento da objeção:

“Sendo a temperança ciência de todos os saberes, ela é também ciência da ignorância.

O temperante é o único capaz de conhecer-se.

O temperante é o único capaz de dar-se conta do que ele sabe e do que ele ignora.

O temperante é o único capaz de examinar os outros sobre os que sabem e o que crêem saber.

Portanto, a temperança e o conhecimento de si próprio consistem em saber o que sabemos e o que não sabemos.” (cf. CÁRMIDES, 167a-b)

Crítias está de acordo com a conclusão de Sócrates, mas este encontra-se em aporia e o pede para auxiliá-lo no exame seguinte: se é possível saber se temos ou não conhecimento do que sabemos e do que não sabemos. Antes, porém, explica o motivo de seu impasse, ou seja, parece impossível sustentar a quinta definição no caso de aplicá-la a outros objetos.

### Argumento:

“Existe uma ciência que tem por objeto ela mesma, outras ciência e a ignorância. Pode existir uma visão que não seja visão de coisas que percebem as outras visões como a também falta de visão?

Pode existir uma audição que não ouça som algum, mas ouve a si mesma como as outras audições e as “não-audições”?

Há uma sensação que perceba a si e as outras sensações sem nada perceber o que estas percebem?

Há entre os desejos um que não deseja nenhum prazer, mas, deseja ele mesmo, e simultaneamente, deseja os outros desejos?

Há uma vontade que não quer nenhum bem, mas, quer a si mesma e as outras vontades?

Há um amor que ame algum bem e não ame a ele próprio e aos outros amores?

Há um medo que não seja medo do perigo, mas somente dele mesmo e dos

---

outros medos?

Há uma opinião que não visa além dela mesma e as outras opiniões sem se reportar ao que estas visam?

Há uma ciência que não seja ciências de nenhum conhecimento, mas ciência dela mesma e das outras ciências?”. (cf. CÁRMIDES, 167b-e / 168a)

A estas perguntas, baseadas em exemplos de ações, Crítias responde negativamente, concordando com as objeções feitas a ele. Sócrates não tendo ainda concluído o seu exame, passa a analisar, em seguida, a possibilidade ou não da existência de uma ciência com essas características apresentadas.

### Continuação da Argumentação:

“Tratamos de uma ciência que possui um objeto e uma virtude própria que a permite reportar-se ao seu objeto.

Afirmamos que algo que é maior tem a virtude de ser maior do que outra coisa.

Se a ciência é maior, ela é maior do que algo menor.

Se há uma grandeza maior do que as grandezas maiores e do que ela mesma, mas não sendo maior do que algumas grandezas menores, então, a grandeza maior seria ao mesmo tempo menor.

O dobro só pode ser dobro de uma metade.

A ciência será maior e menor que ela mesma relativa e simultaneamente.

Tudo que tivesse a propriedade de se reportar a si mesmo não teria a virtude à qual sua propriedade se reporta?

Se o ouvido escuta a ele próprio, só o faz na presença de um som.

Se a vista se vê a si mesma, deve haver uma cor para que o objeto não escape à visão.

Portanto, para as grandezas, para os números e para outras coisas semelhantes é impossível que a virtude própria de cada coisa produza seu efeito sobre si mesma.” (cf. CÁRMIDES, 168b-d)

Sócrates não sofre nenhuma objeção de Crítias, que concordou com todos os exemplos dados. A partir daquela conclusão, a análise pede uma exame em todos os casos particulares, para verificar em quais deles as coisas são incapazes de exercerem sobre elas a ação de sua virtude própria. Sócrates se julga incapaz de fazer todas as distinções necessárias sem antes saber se a temperança, como compreendida até este momento do diálogo, lhes seria útil. Só após esta investigação, poderia avaliar se seria capaz de afirmar a possibilidade da existência uma ciência que é ciência dela mesma. Por hora, não poderia sustentar ser ela idêntica à temperança. Sócrates, porém, é orientado por

---

princípios gerais acerca do objeto por ele buscado, não sendo portanto totalmente ignorante no que diz respeito à virtude e, por isto mesmo, afirma ter um pressentimento profético que a temperança lhes seja útil.

O diálogo prossegue procurando a natureza da temperança e Crítias é chamado a examinar o aspecto de sua utilidade, ou seja, se seria a temperança é útil a eles ou não. Crítias diz algumas palavras para não ser desconsiderado pela assistência, mas ele se encontra também em aporia e não avança na discussão. Sócrates, vendo sua dificuldade, retoma a palavra, e a argumentação, com o objetivo de responder à questão por ele colocada, partindo da hipótese da possibilidade da existência de uma ciência da ciência.

Argumento:

“Existe uma ciência da ciência.

Em que esta ciência nos facilitaria em saber o que sabemos e o que não sabemos?

A ciência da ciência consiste no conhecimento de si mesmo e da temperança.

Aquele que possui o que conhece a si mesma não conhece a si próprio.

Aquele que possui a ciência que conhece a si mesma conhece o que sabe e o que não sabe.

Conhecer a si mesmo é a mesma coisa que saber o que se sabe e o que não se sabe?

A ciência da ignorância da saúde é a mesma que a ciência da ignorância do que seja justo?

Uma ciência é a medicina, outra a justiça e a terceira é simplesmente ciência.

O homem que conhece a ciência da ciência se sabe conhecedor de algo e possuidor uma ciência particular e pode conhecer isto nos outros.

Como conhece, o homem que conhece a saúde e a justiça pela temperança, a ciência das ciências?

Os homens que conhecem a temperança conhecem aquilo que eles sabem.

Os homens que conhecem a ciência da medicina conhecem apenas que sabem.

Consequentemente, temperança e ser temperante não seria saber o que sabemos e o que não sabemos, mas que sabemos e que não sabemos.” (cf. CÁRMIDES, (169d / 170 a-d)

Aproximando-se o final aporético, Sócrates e Crítias, ainda estão envolvidos com o problema da utilidade da ciência, e encontram uma outra questão: saber como o temperante poderia reconhecer, naquele que se diz portador de uma ciência, se na verdade o é. No caso de um impostor se apresentar como médico seria o temperante capaz de

---

distingui-lo do outro que é médico e ,da mesma forma, distinguir os temperantes dos ignorantes? Não seria necessário ao temperante pertencer ao *métier* para poder avaliar corretamente, pois lhe toca saber qual é a ciência da medicina, a sua virtude própria? O médico não saberia nada acerca da ciência mas não seria possível negar a ele a ciência da medicina, uma ciência particular de um objeto particular? A avaliação, sobre qualquer pessoa que se diga portadora desta ciência, deverá recair sobre a verdade de suas palavras e a conveniência de suas ações relativamente ao sadio e ao doente? Mas Sócrates pergunta a Crítias ,se, não sendo eles próprios médicos estariam aptos a fazer esta distinção e, se não podem fazê-la, que frutos poderiam ainda extrair da temperança. E então a análise volta-se para a relação entre a temperança e a boa vida.

Argumento:

“O temperante sabe o que ele sabe e o que ele não sabe.

Se temperante é capaz de reconhecer a mesma ciência em outros homens teríamos uma enorme vantagem em sermos temperantes.

Os temperantes não realizariam tarefas para as quais não estivessem aptos

Os temperantes atribuiriam aos subordinados as tarefas que lhes fossem pertinentes.

Logo, sob o governo da temperança, o erro é suprimido.

A eliminação do erro geraria uma sociedade bem administrada e um Estado bem governado.

Então, a eliminação do erro é a condição para a boa vida.

Portanto , é um grande bem saber o que se sabe e saber o que não se sabe.” (cf. CÁRMIDES, 171d-e/172a)

O diálogo apresenta mais uma questão relativa à temperança, entendida como conhecimento da ciência e da ignorância. Ainda na busca por sua utilidade, surge como questão se esta ciência poderia tornar, a quem a possuísse, mais fácil a aquisição de conhecimento, pois o aprendizado seria por ela iluminado. É igualmente questionado se os julgamentos feitos pelo temperante seriam melhores do que os realizados pelos não-temperantes ,sendo estes menos consistentes? O condutor do diálogo está novamente em aporia. Na passagem 172d ele afirma: “... é possível que tenhamos feito uma pesquisa totalmente inútil. O que me faz crer, são certas conseqüências que apareceriam e seriam bem estranhas ... ainda que a temperança fosse o que nós dissemos não vejo de forma alguma que bem ela nos faz”.



---

Neste momento do diálogo, Sócrates sugere a Crítias que façam mais um exame, pois nada que ocorre ao pensamento deve ser ignorado ou mal analisado. Tendo-lhe ocorrido não haver encontrado o que procuravam, levanta uma hipótese, para testar, se alcançaram seu objetivo.

Argumento:

“Se a temperança exerce sobre nós um poder absoluto todos os atos estariam em acordo com a ciência.

Se a temperança exerce sobre nós um poder absoluto, não haveria nenhum charlatão da medicina.

Logo, teríamos uma boa vida.

Se a temperança exercesse sobre nós um poder absoluto, escaparíamos aos perigos do mar e da guerra.

Se a temperança exercesse sobre nós um poder absoluto, teríamos os bens necessários produzidos com arte (artisticamente).

Se a ciência do vir a ser fosse guiada pela temperança, teríamos adivinhos verdadeiros anunciando o futuro.

Logo, o gênero humano se conduziria e viveria orientado pela ciência.” (cf. CÁRMIDES, 173a )

Com as conseqüências, derivadas de uma vida orientada pela ciência apresentadas até aqui, Sócrates concorda, pois a temperança impediria a ignorância de agir. Com o que não concorda, por ainda não saber, é se o fato de viver orientado pela ciência tem por resultado uma boa vida, ou seja , o que é para ele problemático agora é a própria conclusão da sua linha de raciocínio – viver segundo a ciência é ter uma boa vida. Para saírem, no entanto, deste impasse falta definir à qual ciência se referem. Concordam que não é a ciência que possuem os artesãos mas esta constatação remete a outra conseqüência . Há ciências que proporcionam a boa vida e outras que não a proporcionam. A pergunta é qual ciência, entre todas, mais contribui para a boa vida e Crítias responde ser a ciência do bem e do mal.

Sócrates, com certa ironia, diz ao seu interlocutor que nenhuma outra atividade seria bem realizada se dela fosse retirada a ciência do bem e do mal e é esta, e não a ciência da ciência e da ignorância que lhes é útil. Mas esta afirmativa compromete a utilidade atribuída à temperança , pois, como poderia ser útil se não fornece a eles nenhuma utilidade?

O impasse reaparece a cada argumentação concluída. O teste

elêntico esgota todas as possibilidades de engano, de modo que cada crença deve ser questionada à exaustão, até que dela nada mais se tenha a objetar. Caso a definição não resista às objeções seguirá sua refutação e a apresentação de uma nova crença. Sobre esta seguirão outras objeções até o momento em que o condutor do diálogo, também em aporia, decida encerrá-lo. A conclusão aporética possibilita que o objeto da discussão seja revisitado sempre que se fizer necessário.

O diálogo está sendo encerrado, Sócrates tinha um temor e o comprova: não extrair nada de significativo da pesquisa sobre a temperança. Ao seus olhos, o que fizeram, durante o percurso, foram várias concessões que não deveriam ter ocorrido nas argumentações e, por isto, não conquistaram o que almejavam. Admitiram, por exemplo, que a temperança era a ciência das ciências, uma a ciência que poderia conhecer as outras ciências – o mesmo que dizer que sabem o que sabem e o que não sabem. Lastima-se pelo jovem por não ter tirado proveito da discussão, sendo ele tão temperante. Voltando a dialogar com o rapaz, lhe diz ser ele, Sócrates, um mal pesquisador e que ele sim é temperante e feliz porque possui a temperança. Pede a Cármides que examine se possui a temperança e se necessita do encantamento. Mas este, estando também em aporia, não sabe se possui ou não a temperança mas, está convencido de que precisa dos encantamentos.

#### **IV. Conclusão**

Os temas abordados nos diálogos iniciais estão circunscritos a Atenas que havia vivenciado a derrota na guerra contra Esparta, a substituição temporária da democracia pelo governo oligárquico dos Trinta Tiranos e a retomada da democracia. As lutas constantes e a satisfação dos interesses imediatos indicam algumas das razões que mobilizaram Sócrates e Platão a repensarem a educação dos jovens. Isto os conduziu a pensar a moral e perguntar se a virtude poderia ser ensinada, qual o critério para a escolha do mestre e também o método que os conduziria à sabedoria.

No perfeccionismo de Platão o homem virtuoso é um ideal de conduta humana, algo que deva ser buscado por todos que desejam uma boa vida. Ser virtuoso não é uma atitude restrita à esfera do privado, mas, ao contrário, atinge toda a polis. As escolhas realizadas por aqueles

---

que tratam das coisas da cidade seja em tempo de guerra ou de paz, tendo por parâmetro a virtude, não obstaculizaria as atividades que dão vida à cidade. O homem virtuoso ao contrário encontraria naturalmente a forma apropriada para o direcionamento dos negócios da cidade sem no entanto perder de vista aspectos de ordem ética e moral.

Os diálogos apresentados nos mostram que as tentativas de definição da sabedoria e da coragem não chegaram aos seus objetivos, mas por outro lado nos mostram um comprometimento com a moral e com o conhecimento propriamente dito. A boa vida deve ser entendida, então, no âmbito da realização de ações virtuosas onde coragem e temperança são dois de seus elementos, que acrescidos da piedade, da amizade e da justiça irão formar um todo chamado Virtude segundo o qual todos os cidadãos atenienses deveriam ser orientados proporcionando-lhes vida boa e uma sociedade voltada para o Bem.

O elenchos, método socrático para o conhecimento, possibilita que acordos acerca da coragem, temperante, amizade e piedade sejam estabelecidos. Embora ele conduza a conclusões aporéticas há uma mudança na compreensão do que seja a virtude em seus vários aspectos. T. Irwin afirma que este método pode sustentar a asserção que a virtude é uma disciplina racional para o homem racional.

### Referências bibliográficas

CONFORD, Francis M., *Plato's Theory of Knowledge*, Routledge & Kegan Paul. Tradução em espanhol – Paddos

HERÓDOTOS., *História*, Introdução e tradução de Mário da Gama Kury, 2ªed., Brasília. UNB, 1988

HOMÉRE., *Iliade*, Traduction de Paul Mazon., Paris, Gallimard. 1975

IRVIN, Terence., *Plato's Moral Theory*, Nova York, Clarendon Paperbacks, Oxford, 1989

PLATÃO., *Chármide*, in Platon Oeuvres Complètes traduction par E. Chambry. Paris. Librairie Garnier Frères.

\_\_\_\_\_. *Críton*, in Platon Oeuvres Complètes traduction par E. Chambry. Paris. Librairie Garnier Frères.

\_\_\_\_\_. *Eutífron*, in Platon Oeuvres Complètes traduction par E. Chambry. Paris. Librairie Garnier Frères.

\_\_\_\_\_. *Laches*, in Platon Oeuvres Complètes traduction par E. Chambry. Paris. Librairie Garnier Frères.

\_\_\_\_\_. *Lísis*, in Platon Oeuvres Complètes traduction par E. Chambry. Paris. Librairie Garnier Frères.

\_\_\_\_\_. *Mênon*, Texto estabelecido e anotado por John Burnet; Tradução de Maura Iglesias, Rio de Janeiro; Ed. PUC-Rio, Loyola, 2001.

\_\_\_\_\_. *La République*. Traduction de Jacques Cazeaux, Paris, Librairie Général Française, 1995.

ROBI, Léon., *Platon*, Paris, Librairie Félix Alcan.

\_\_\_\_\_. *Les Rapports de l'Être et de la Connaissance d'Après Platon*, Press Universitaires de France. 1957

ROSS, David., *Plato's Theory of Ideas*, Nova York, Clarendon Press, Oxford, 1953.

THUCYDIDE., *La Guerre du Péloponnèse*, Traduction de Denis Roussel, Paris, Gallimard, 1988.