

SÓCRATES, ERÓTICO

Cesar A. M. de Alencar¹

*"Eros sacudiu meu coração, como um vento que,
descendo a montanha, se lança sobre os carvalhos"*
Safo de Lesbos, fr. 50

RESUMO: Seguindo a indicação de Charles Kahn, que nos aponta o tema do *éros* sócrático como o mais completo dos temas presentes na literatura socrática, procurei traçar aqui, desde Ésquines, em quem esse tema parece ter sido esboçado pela primeira vez, uma defesa de Sócrates como mestre e educador. O aporte de tal defesa centrar-se-á no método dialético como processo para a condução da alma de seus discípulos à excelência, condução que ocorre na relação de sedução erótica em que se deseja alcançar o melhor de si a partir do que há de mais desejável.

Palavras-chave: Sócrates, Ésquines, *éros*, *areté*.

ABSTRACT: Following the appointment of Charles Kahn, about the Socratic Eros theme as the most complete of the Socratic literature, I tried to trace here from Aeschines, in whom this issue seems to have been drafted for the first time, a Socrates' defense as teacher and educator. The contribution of this advocacy will focus on the dialectical method as a process for conducting the souls of his disciples to the excellence, driving occurring in seduction erotic relationship in which they want to achieve their best by what is most desirable.

Keywords: Socrates, Aeschines, *éros*, *areté*.

¹ Doutorando em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Lógica e Metafísica da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGLM/ UFRJ). *E-mail:* cescama@gmail.com

Pressupostos

Fala-se muito sobre Sócrates; mas desse muito, Sócrates está quase sempre ausente. Não porque estejamos distantes de saber quem ele foi de fato, não apenas por isso. É que do exercício de falar sobre Sócrates somos mais um em uma cadeia que se estabeleceu desde os primeiros que se puseram a realizar esta difícil tarefa. Se é já desafiador transpor para a escrita qualquer personalidade humana, seria talvez ingrato o esforço quanto a Sócrates, acerca de quem parece consensual estabelecer a estranheza de caráter e o ar enigmático². Poderia ser que o nosso trabalho fosse facilitado pela casualidade de Sócrates haver esboçado de próprio punho seus pensamentos e suas intenções em algum texto. Mas nesse caso, nem o acaso veio a nos favorecer.

O recurso a que devemos nos valer então para poder falar sobre Sócrates está sem escape nos escritos de seus apologistas e acusadores, porque foi por amor e ódio que a ação do filósofo gerou como reação um movimento literário e educacional de proporções, para nós hoje, largamente mensuráveis³. A dita literatura socrática – ou os *lógoi sokratikói*, como os chamava Aristóteles – vai juntar-se ao panfleto acusatório de Polícrates e à comédia de Aristófanes, sobretudo, para tecer um quadro da influência de Sócrates sobre a Atenas de sua época que ressoa a um só tempo o espectro pernicioso e lapidar pelo qual o mestre deu origem a tantos discípulos. Mesmo que pareça haver certa insistência de Sócrates em não se considerar mestre, o número de escolas que levam seu nome mostra ao menos que foi assim que o consideravam. Em outras palavras, para ser possível falarmos de Sócrates sem que isso seja um mero palavrório, faz-se preciso recorrer ao conjunto de textos que dão origem ao fenômeno do socratismo.

O testemunho de Isócrates, nesse caso, é providencial. Tanto em *Elogio à Helena* como em *Contra os Sofistas*, o que temos é uma amostra de como o grupo socrático era percebido em

² Por exemplo: PLATÃO, *Fedro*, 230c-d, *Fédon*, 58e; mas, sobretudo, *Banquete*, 215d-e; *Alcibíades*, 106a; ARISTÓFANES, *Nuvens*, v. 102-104, 359-363; XENOFONTE, *Banquete*, II, 19. Ver ainda VILHENA, *O problema de Sócrates*, p. 107, n.3. Para uma visão ampla acerca das imagens sobre Sócrates na antiguidade, e suas implicações, MARTENS, *A questão de Sócrates*, 2014, p. 31-52

³ Os detalhes, por assim dizer, quantitativos da produção literária em referência a Sócrates foram elencados por ROSSETTI, *O diálogo socrático in statu nascendi*, em *O diálogo socrático* (2015), p. 19-32

sua atuação pelos inícios do IV século a.C. De maneira deveras sucinta⁴, pode-se ressaltar aqui três aspectos provavelmente comuns às escolas socráticas no entender de Isócrates: (a) a pretensão de ensinarem a virtude em sua unidade no saber; (b) tal ensino se dava por meio de discussões erísticas; até que, no fim, (c) nada de útil acabava por ser aprendido com tais discussões, mas ao contrário. O retrato de Isócrates esboça uma crítica determinada por aquilo que ele defendia haver de mais importante para o homem: *o fazer político*. As escolas socráticas se perdiam em tolas e inúteis especulações, carecendo de uma preocupação com o governo entre os homens. As palavras de Isócrates são duras ao descrevê-los:

A rigor, esses homens chegam tão longe em seu atrevimento que almejam convencer (πειθειν) os jovens de que, se os frequentarem (πλησιάζωσιν), saberão o que fazer e por meio deste conhecimento (τῆς ἐπιστήμης) serão felizes. E tomando-se a si mesmos como mestres (διδασκάλους) e autoridades (κυρίους) em tantos bens (ἀγαθῶν), não se envergonham de cobrar por eles três ou quatro minas. (SSR, V.A.170)

"Contra os sofistas" quer dizer: "contra os socráticos". Isócrates mesmo se considerava um *filósofo*, entendendo pelo amor ao saber uma espécie de formação cultural ampla cuja oferta sua escola seria a responsável por oferecer. É fácil perceber que sua intenção não difere da de boa parte dos demais socráticos – grupo no qual o próprio Isócrates de algum modo pode ser inserido⁵. A complexa teia de relações intertextuais que se pode estabelecer entre eles está quase sempre centrada numa ofensiva de cada um ao que eu chamarei de *escolas rivais e familiares* – ou seja, *familiares* pela referência comum a Sócrates; *rivais* pela necessidade de se afirmarem como verdadeiros continuadores do fazer socrático – a fim de se situarem tendo em vista aquilo que cada um entendia ser o ensinamento socrático e de como esse ensino seria desenvolvido em suas próprias atividades escolares e literárias. A postura isocrática é a mesma encontrada no seio dos discípulos de Sócrates, embora seu caso merecesse um estudo que aqui não é preciso.

No embate pelo legado socrático, o fenômeno do socratismo, sobrevivente ao longo de séculos pelo seu acontecimento *literário*, possui um fundamento *prático* que se vincula à criação das diversas escolas socráticas e seus projetos de educação. Não é possível entendermos

⁴ Sigo apenas algumas das indicações levantadas por MÁRSICO em sua tradução *Filósofos Socráticos* (FS) *Testemunhos y Fragmentos*, Vol 1 e 2: para as demais características, ver Introdução, p. 14-21. As citações dos fragmentos foram tomadas de sua edição, cuja numeração se refere à edição de Giannantoni, 1991 (SSR).

⁵ Sobre isso, ver EUZÉBIO, Isócrates, retor socrático, in *Notandum Libro 10*, 2008, p.57-68

os escritos de Antístenes e de Ésquines, de Isócrates e de Platão, sem compreendê-los como estando filiados a uma dinâmica de ensino em que cada autor intenta vincular-se a Sócrates como seu fiel continuador. E na medida em que o fazem, extrapolam sua tarefa apologética para uma ofensiva não apenas contra os detratores do mestre, mas também contra os que dele se intitulam discípulos. O embate pela melhor continuação do legado de Sócrates é o embate pela interpretação dos elementos que compõem o socratismo segundo o parecer de cada um dos que se puseram a realizá-lo. Para nós, em meio ao conflito de ideias, fica a ressonância de certos temas abordados e certo método de abordá-los que é improvável não terem sido obra de Sócrates. O discurso sobre o mestre do socratismo precisa, portanto, ser construído a partir da literatura socrática, à luz do movimento escolar que o fundamenta.

Educador condenado, Educação absolvida

Sob o enfoque da atividade realizada por Sócrates enquanto dinâmica de ensino, já a comédia de Aristófanes nos apresenta o primeiro esboço do que poderia ser o modo de vida e de educação desenvolvidos pelo mestre do Pensatório – uma espécie de escola científica com traços religiosos que se confunde na peça *Nuvens* com a casa de Sócrates. O argumento da comédia é todo ele centrado na atividade educativa socrática, e a relação perniciosa que ela pode ter face ao tipo de aluno que está a frequentá-la. Ambos, pai e filho, quando decididos a se aventurarem no campo do saber, simbolizam os rebentos decadentes que essas escolas são capazes de gerar em Atenas. Mas a corrupção está muito mais no aluno que no mestre: em *Nuvens*, Aristófanes parece acusar Sócrates de não estar atento à natureza dos homens que lhe chegam. Sua ausência de preocupação *política* é o motivo de sua condenação⁶.

Porque é exatamente acerca da natureza daqueles que Sócrates teve em seu círculo que a acusação que o levou à morte foi tecida. Se confiarmos no relato de *Memoráveis* de Xenofonte para reconstruirmos os argumentos dos *kategoroi*, ficamos sabendo que o ponto capital da condenação estava no papel desempenhado na cena política por Alcibíades e Crítias,

⁶ A questão *política* aqui diz respeito ao caráter de *isolamento* que as atividades da casa de Sócrates pareciam ter face ao cotidiano das decisões da *pólis*, quanto à participação no seu governo. A preocupação dos socráticos, em certa medida, será a de mostrar de que modo a realização de Sócrates era sim uma atividade eminentemente *política*. Esse é o parecer da análise de STRAUSS, com o qual concordamos, sobre a peça *Nuvens*: ver *Socrates and Aristophanes*, p. 49. Para minha leitura sobre *Nuvens*, ver ALENCAR, *A caricatura da philosophía*, Dissertação de Mestrado – UFRJ, 2013, parte II. Para uma defesa do valor do testemunho de Aristófanes e de sua acuidade histórica, ver ALENCAR, *O problema de Sócrates: impasse cético e solução cômica*, 2013.

conhecidos seguidores de Sócrates⁷. Das mais letais ameaças contra a democracia, Atenas acreditava estar condenando em Sócrates o lastro de corrupção política de que a cidade havia sido vítima nos anos finais do século V a.C. Quando o Sócrates da *Apologia* de Platão vincula a farsa cômica ao teor das acusações impetradas em seu julgamento, não está constatando em seus juízes, ainda que se mostre silente quanto aos assuntos da cidade, senão a crença latente de ser preciso prevenir que a democracia caísse em mãos inimigas outra vez⁸. A ligação de Sócrates com Alcibíades era um seu atestado de inimigo público.

Para os continuadores de Sócrates, porém, sua condenação não significou o fim mas o começo do movimento literário-escolar de educação para a *areté* por ele apregoada. A insistência com que as diversas escolas se vinculam a Sócrates deixa-nos entrever a força de atração que a figura do filósofo condenado exercera sobre os que lhe frequentavam. Essa força de atração, no interior da própria elaboração teórica dos socráticos, se confunde com a sedução erótica. O primeiro a dizê-lo, ao que parece, foi Ésquines de Atenas. Em sua obra, o caráter erótico da forma de ensinar de Sócrates parece justificar as difamações sofridas pela relação com Alcibíades, no que se verifica a partir do seguinte testemunho, conservado por Élio Aristides (SSR, VI.A.53):

Pelo amor que eu realmente sinto por Alcibíades, não me ocorre nada diferente que com as bacantes, posto que elas, quando estão possesas, das fontes de onde ninguém pode retirar água tiram mel e leite. Desse modo, ainda que não conheça nenhum saber com o qual, ao ensinar a um homem, poderia ajudá-lo, creio, no entanto, que ao unir-me por amor, posso fazê-lo melhor.

Ἐγὼ δὲ διὰ τὸν ἔρωτα ὃν ἐτύγγανον ἐρῶν Ἀλκιβιάδου οὐδὲν διάφορον τῶν Βακχῶν ἐπεπόνθειν. καὶ γὰρ αἱ Βάκχαι ἐπειδὴν ἔνθεοι γίνονται, ὅθεν οἱ ἄλλοι ἐκ τῶν φρεάτων οὐδὲ ὕδωρ δύνανται ὑδρεύεσθαι, ἐκεῖναι μέλι καὶ γάλα ἀρύονται. καὶ δὴ καὶ ἐγὼ οὐδὲν μάθημα ἐπιστάμενος ὁ διδάξας ἄνθρωπον ὠφελήσαιμι ἂν, ὅμως ὅμην ξυνὼν ἂν ἐκείνῳ διὰ τὸ ἐρᾶν βελτίῳ ποιῆσαι.

Charles Kahn⁹ havia indicado o tema do *éros* não apenas como objeto privilegiado da reflexão de Ésquines, mas também dos demais socráticos. E ao indicá-lo, ofereceu o que

⁷ Esse trabalho foi realizado por CHROUST em *Socrates, Man and Myth. The two Socratic Apologies of Xenophon*, London, 1957.

⁸ Outra vez porque estava recente a tomada do poder em Atenas pelos oligarcas ligados à Esparta, cidade com a qual a burla cômica de Aristófanes e a crítica de Isócrates vinculava Sócrates e seus discípulos, pelo seu modo de vida.

⁹ KAHN, *Plato and The Socratic Dialogue*, p. 4-35

tomarei aqui como a principal justificativa em vista da qual se fez a defesa do ensino de Sócrates contra as difamações que o condenaram. Quer dizer, os socráticos elaboraram a *apología* de seu mestre a partir de sua força de atração, a partir de seu erotismo, segundo o qual se é conduzido a tornar-se melhor. Mesmo Antístenes, a quem o erótico se confundia com a loucura dos prazeres em quem é ignorante e não dotado de *autarkeía*, identificava, em sua educação filosófica o gastar seu tempo junto a Sócrates pelo amor que lhe devotara. *Éros* em Xenofonte é, como em Platão, um saber que fundamenta a atividade de Sócrates¹⁰. E se Aristipo ficou deveras conhecido por conceber a virtude como *vida agradável*, não pôs o prazer erótico que o movia para junto da cortesã Laís acima do domínio próprio que se deveria ter sobre ele, e que lhe fora uma lição de Sócrates¹¹. Em todos os casos, a via erótica se vê entendida como caminho à virtude, e não seria imprudente apontá-lo como o caminho tipicamente socrático de educar.

Será preciso, portanto, acompanhar a reflexão de Ésquines a partir dos indícios que nos restaram de sua obra, para compormos o quadro de sua caracterização do erotismo de Sócrates, a vermos de que maneira seria possível absolvê-lo diante de seus detratores. A personalidade de Sócrates costuma *fisgar* seu interlocutor de forma a lhe provocar reações não apenas *espirituais*, mas também *físicas*: entrar em contato com ele é ver-se apaixonado por seus discursos a ponto de ser também impactado fisicamente e acabar pálido e débil, como aconteceu a Aristipo¹². As imagens dessa comoção nos ficaram mais conhecidas a partir do que Platão nos descreve: a visão da raia elétrica no *Mênnon* (80a) e do sileno no *Banquete* (215b) jogam com a mesma reação ao encanto da alma socrática que, por meio do *lógos*, cura (*Cármides*, 157a) e seduz porque conduz seu interlocutor a falar de si mesmo (*Laques*, 187e) e, assim, a cuidar em tornar-se o melhor possível (*Apologia*, 36b). Todas essas imagens de Sócrates não procuram senão pontuar o tipo de atração erótica que sua persona dissera em *Banquete* (201d) e *Fedro* (257a) ter como seu saber: *tá erotiká*, as coisas relativas ao amor. Em Ésquines, a dinâmica educativa segundo a qual Sócrates opera através do amor (*διὰ τὸ ἔρωτα*) a conversão à filosofia daqueles que o frequentam apresenta a relação de ensino como atrelada ao tipo de desejo que movimenta, por palavras e atos, a alma humana até ao belo e ao bem que a tornam melhor (SSR,

¹⁰ Sobre o *éros* em Antístenes, ver XENOFONTE, *Banquete*, IV, 44; sobre o *éros* para Sócrates, idem, VIII, 24.

¹¹ DIÓGENES LAÉRCIO, *Vidas e Doutrinas dos Filósofos Ilustres*, II, 75. A expressão "vida agradável" é de ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, I, 5, 1095b15

¹² Cf. PLUTARCO, *Sobre a Curiosidade*, 2, p. 516c (SSR, IV.A.2)

VI.A.50). O Sócrates do Fedro parece confirmar esse juízo, ao incitar Fedro a *forjar uma vida dedicada ao amor e aos discursos filosóficos* (πρὸς Ἔρωτα μετὰ φιλοσόφων λόγων τὸν βίον ποιῆται, 257b) – sem se esquecer da centralidade do amor na condução da alma pelos degraus da beleza em Banquete.

Mas de que maneira o exercício da filosofia em Sócrates como um exercício erótico não daria razão a seus detratores, ao acusá-lo de ter corrompido jovens como Cármides e Alcibíades por fisgá-los inutilmente? Xenofonte não nos fez ver, em sua *Apologia*, que uma das principais acusações contra Sócrates, a de corromper a juventude, dizia respeito ao fato de os jovens não mais obedecerem a seus pais e sim a Sócrates, a partir do momento em que se apaixonavam por ele e se punham a frequentá-lo em tempo livre¹³? É razoável dizer que os socráticos, especialmente Ésquines e Platão, foram capazes de justificar Sócrates a partir dessa sua caracterização erótica?

Educação como Sedução

A sedução, reflete o pensador romeno Gabriel Liiceanu, é a ação de *levar, conduzir à outra parte*, conceito esse que ganha, em um período mais recente, o sentido de *levar a um mau caminho, de corromper*. Pensar na sedução é pensar um par cujo relacionamento envolve um *sedutor*, aquele que conduz o outro a uma outra parte, e o *seduzido*, aquele que é ou que se deixa ser conduzido a uma outra parte por outro. Nesses termos, a sedução envolve sempre: (a) para que parte se é conduzido; (b) que algo em nós permite a sedução; (c) através de que se seduz. Acerca do (a) lugar para o qual se é conduzido, percebe-se ser ele ao mesmo tempo onde está quem seduz e aonde quer chegar quem se faz seduzido. Sendo assim, aquilo que (b) há em nós que permite a sedução é o desejo de alcançar um algo que não possuímos, mas que é possuído por quem nos seduz. Por fim, (c) o meio pelo qual se é seduzido encontra-se no aflorar desse desejo por algo que une o sedutor e o seduzido a um lugar outro, à outra parte, em vista do qual a relação de sedução se realiza como uma relação íntima e pessoal¹⁴.

A dinâmica socrática é, essencialmente, uma *dinâmica de sedução*. O erotismo pelo qual Sócrates conduzia seus frequentadores até a excelência passava pelo detalhe de uma relação em

¹³ Cf. XENOFONTE, *Apologia*, 29-31

¹⁴ Cf. LIICEANU, *Da Sedução*, p. 11-25.

que o seduzido não almeja senão alcançar o espaço mesmo em que Sócrates, o sedutor, se encontra, e do qual atraía por meio do desejo, até junto à sua atividade, os mais diferentes tipos de personalidade. Na *Apologia* de Platão, Sócrates chega a se referir aos que o imitam como uma motivação para a opinião de que ele havia corrompido os jovens filhos dos mais ricos, mas acerca dos quais não sabiam dizer como Sócrates os ensinara (23c-d).

O caso de Alcibíades é recorrente entre os socráticos, e se pode tomá-lo aqui como uma ilustração dessa dinâmica – mesmo porque é em face do seu caso que uma defesa da imagem de Sócrates parece ter sido composta. Do pouco que nos restou do diálogo *Alcibíades* de Ésquines, ficamos sabendo que o jovem, desejoso em ocupar o lugar mais nobre (*spoudaióteroi*) a que se elevara o estrategista Temístocles, após vencer o poderoso Rei Xerxes por seu conhecimento (*epistéme*) e saber (*phronêin*), filia-se a Sócrates a fim de que ele o torne excelente em vista de tão valoroso modelo. Sócrates, contudo, mostrará que o vencedor de Salamina não foi capaz de alcançar o favor de seu próprio povo após tão grande vitória. O texto de Ésquines parece começar com a refutação de Temístocles como um modelo de justiça: não é justo se comportar com os pais como Temístocles fizera com os seus. O fragmento retirado do Papiro de Oxirrincos (SSR, VI.A.48) é enfático no vaticínio socrático: tal como é necessário ser um ignorante em hípica para chegar a ser um conhecedor desta arte, em matéria de *areté* deve-se, de igual modo, estar ciente de sua ignorância para chegar a ser excelente.

No caso de Temístocles, não se poderia esperar de um ignorante acerca da *areté* que ele lhe servisse de modelo. Alcibíades acreditou ser Temístocles um exemplo de excelência devido à sua vitória exemplar sobre os persas. Sócrates quer mostrar-lhe, porém, que um tipo como Temístocles, ainda que grande em esperteza, ignorava a si mesmo e, com isso, a justiça de seus atos. Não pôde vencer os desígnios divinos (*theíai moírai*) junto ao seu povo com a mesma habilidade no *lógos* pela qual enganou o Grande Rei. O favor divino está ao lado do homem justo, e o homem erótico, ao voltar-se para o cuidado de si (*epimeleía eautôn*), é o único capaz de, ao tornar os que o frequentam homens nobres e bons, conduzi-los à *intermediação dos deuses* (*παρὰ τῶν θεῶν ὑπάρχειν*, SSR, VI.A.48). *Éros* é a força que atrai, em palavras e ações, de corpo e alma, o homem à justiça e ao bem; é ele, portanto, o fundamento do *lógos* direcionado à educação do homem. Não, porém, qualquer *lógos*: era por refutação que Sócrates intentava reorientar (*éstrepsē*) o coração entregue aos vícios de Alcibíades, levando-o às lágrimas em

súplica para que Sócrates o tornasse melhor. Sócrates converte-se ele mesmo em modelo de excelência no qual o jovem desejará ardentemente transformar-se, mas o caráter vicioso de Alcibíades prevalecera¹⁵.

O erotismo socrático parece explicar a própria relação de Ésquines com seu mestre. Bem mais conhecido, em sua época e no período que abrange o da segunda sofística, como logógrafo de estilo exemplar, seus escritos socráticos foram tidos, com alguma constância, ou como roubados de Sócrates ou como plagiados de alguém, tamanha a eficiência daquilo que Diógenes Laércio dirá ser *o caráter socrático modelado em seus textos* (τὸ Σωκρατικὸν ἦθος ὀπομεμαγμένοι; DL, II, 61). A figura de Ésquines, cuja pobreza fizera-o alvo da troça que o fazia descender de um suposto salsicheiro de nome Carino, devia soar imprópria ao olhar suspeito dos que observavam a nobreza de seus textos. Esta nobreza, tal como a de Sócrates, encontrava-se na alma. O próprio mestre não recusou isto que o jovem lhe tinha a oferecer: por não ter dinheiro algum, Ésquines doa-se a si mesmo, ao que Sócrates constata: “*acaso não te dá conta de que me entregas o mais importante?*” (SSR, VI.A.6).

O mais importante para o mestre era o próprio aluno. Isso é tão verdade no caso de Ésquines que seus textos traduzem uma espécie de temática unívoca, organicamente tecida, segundo o pouco que podemos saber, acerca da relação entre mestre e aluno em vista da educação para a *areté*. Vendo aí a primeira tentativa de elaborar teoricamente a atividade de Sócrates centrada na dinâmica erótica, Kahn dedicou ao socrático uma análise detalhada de dois diálogos seus dos quais nos chegaram mais notícias¹⁶. Essa unidade temática perpassa ainda referências a outras de suas obras, o que permitiu a Cláudia Mársico¹⁷ caracterizá-la segundo três tônicas principais: (a) a constante referência a fatos e personagens históricos ligados ao modelo de *areté*; (b) a tematização da justiça na relação entre pais e filhos; por fim, (c) a teia em que se relacionam as figuras históricas e o problema de saber quem é de fato mestre no que diz respeito à *areté*, e como esse ensino influi na relação de autoridade entre pais e filhos. Segundo o que se pode perceber, Ésquines esteve preocupado em livrar Sócrates da acusação

¹⁵ O verbo "estrepse" nos lembra aqui a figura de Estrepsíades, personagem de *Nuvens*, cujo nome brinca com a intenção de *reorientar-se* através do ensino socrático. Todo este parágrafo baseia-se nos seguintes fragmentos, referentes ao texto *Alcibíades* de Ésquines: SSR, VI.A.49-54.

¹⁶ Em KAHN, *Aeschines on Socratic Eros*, in *The Socratic Movement*, 1994, p. 87-106

¹⁷ Cf. *Filósofos Socráticos: Testimonios y fragmentos II*, Introducción, 4.2, p. 100-109

de corromper os jovens que, como ele mesmo, haviam se aproximado do mestre seduzidos por sua excelência.

O sedutor conduz o seduzido até aonde ele se encontra, desde que o seduzido deseje tomar posse, almeje ser levado para lá onde se encontra o sedutor. A marca do saber socrático está na consideração desse anseio do outro pela *areté*: diferente do político, como Temístocles, cuja relação com o outro está fundamentada na persuasão, na melhor forma de com o *lógos* valer-se dos anseios do interlocutor em benefício próprio, o erótico faz atravessar o desejo de quem se lhe chega até a um encontro consigo mesmo, cujo cuidado estabelece o fundamento ascensional até à *areté*. Ésquines é socrático porque contemplou em Sócrates esse modelo de virtude, em ações e palavras, capaz de conduzi-lo ao aperfeiçoamento de si pela convivência apaixonada. Sócrates é erótico porque apresenta um saber que não se dá como um conjunto de princípios e receitas, mas como um caminho de atração que se vale do *éros* a ele devotado para forjar no seu amante o cuidado de si que conduz à *areté* (SRR, VI.A.53).

Em ambos os casos, está em jogo uma força que escapa ao poder do *lógos*: ou antes, é aquilo que orienta o tornar-se melhor através do exercício mútuo do *lógos* – quer dizer, pela *dialética*, enquanto processo de exposição e refutação que livra a alma do seu pretense saber para, a partir da ignorância, conduzi-la à *areté*. O discurso pelo discurso é exercício falho e injusto, porque ausente da força de atração que possibilita ao *lógos* ser tecido em direção ao melhor. O *lógos* em dialética, por almejar ser sedutor e não persuasivo, sofre as injúrias de quem não se vê atraído por Sócrates, de quem mesmo chega a odiá-lo, como no caso de Anito¹⁸. A um interlocutor que não deseje a excelência, o discurso de Sócrates não soará senão incômodo; no pior dos casos, petulante, subversivo, inútil. A força erótica é a condição para que o *lógos* torne possível a condução à *areté*: o ensino de Sócrates não se estabelece como uma elaboração teórica, mas como um *exercício de amor*.

Filosofia na alcova

O segundo texto de Ésquines mais bem servido de informações à nossa disposição é seu diálogo *Aspásia*, cujo enredo procura saber que mestre é capaz de tornar melhores os que lhe frequentam. De fato, as notícias que possuímos indicam que Sócrates não entendia a relação

¹⁸ Ver XENOFONTE, *Apologia*, 29-31

mestre-aluno enquanto desprovida da filiação erótica fundada no tipo de saber que o mestre possui e que o aluno deseja: a menção feita por Máximo de Tiro propõe o papel de alcoviteiro a Sócrates, quando ele sugeria mestres diferentes adequados a cada um segundo suas aspirações ao saber¹⁹. Sócrates, que parece ter frequentado Aspásia, não chegou a se resumir a seus ensinamentos: teve ainda como mestres Diotima para o amor, Conno para a música, Eveno para a poesia, Isômaco para a agricultura e Teodoro para a geometria (SSR, VI.A.66). O ponto problemático está em saber de quem Sócrates havia tomado de fato lições sobre *tá erotiká*. Como visto, se Máximo menciona Diotima baseando-se provavelmente no *Banquete* de Platão, Ésquines propõe-nos Aspásia como figura central do erotismo socrático. Pode-se suspeitar que Platão haja posto Diotima em lugar de Aspásia a fim de substituir o espaço da alcova pelo sacerdotal. E a suspeita não seria pouco sugestiva.

O diálogo começa quando Cálías, famosa figura do cenário ateniense, conhecido por gastar sua riqueza tomando lições de sofistas da época, vai até Sócrates perguntar-lhe quem haveria de ser o melhor mestre para seu filho, Hipônico. A resposta de Sócrates surpreende: o nome de Aspásia como mestra aponta uma situação para a qual Cálías, ao que tudo indica, manifestou-se em termos de pouca satisfação. Parece haver uma ironia latente aqui, como em outros escritos de Ésquines, e que reverbera por todo o diálogo até onde se pode prevê-la. Em reação ao descontentamento de Cálías, Sócrates não tomou por impróprio ouvir algo sério (*spoudaîón*) de uma *hetaíras*, nem alimentou qualquer suspiro indecoroso pelo fato de um homem haver de tomar lições de uma mulher. Ao contrário, é junto às mulheres que o saber erótico de Sócrates é obtido enquanto modelo de educação filosófica. Tomar como modelo da filosofia a polêmica e caricata figura de Aspásia era dignificar Sócrates pelo que lhe havia de ridículo.

Levar a sério o ridículo foi uma lição que Aristófanes ensinara muito bem. Sócrates, para justificar sua indicação ao filho de Cálías, é irônico face à disposição do próprio pai: afinal, não era Cálías quem gastava seu dinheiro com os prazeres mais dissolutos, e também com estrangeiros que diziam saber e ensinar a *areté*? Por que não gastá-lo com uma cortesã cuja educação lhe seria a melhor possível, exatamente pelo que ela tem de melhor, ou seja, a lição

¹⁹ Essa imagem aparece ligada ao Sócrates parteiro do *Teeteto* de PLATÃO, mas ligada também a Antístenes, segundo o relato de XENFONTE em *Banquete*, 4, 60-62. Para as aproximações entre Aspásia e Diotima, KAHN, *Aeschines on Socratic Eros*, p. 96-103.

do amor? Não seria nada ruim frequentar os dotes de Aspásia, porque em nenhum outro lugar seu filho teria uma educação mais excelente. Sócrates parece jogar com o poder que a figura de *éros* sugeria em seu tempo: a descrição que fará dos tipos de papéis que as mulheres podiam desempenhar no uso da força erótica revela uma ascensão que segue do erotismo usado para o domínio do outro até a condução erótica em direção ao melhor de si, tal como o diálogo *Alcibiades* de Ésquines já havia indicado; tal como Platão sugeriria pela descrição em degraus do exercício erótico de Diotima no *Banquete*.

Vejamos os casos levantados por Sócrates. Os do primeiro tipo encarnam situações em que o *éros* está todo ele direcionado para o poder sobre outros. Rodogine, uma suposta rainha persa conhecida por sua coragem e seu caráter temível, tem sua figura entrelaçada ao fato de desmerecer seu cuidado pessoal até que tivesse obtido a vitória almejada; entoando libações a fim de dominar os homens, não parece *amar ser amada* (ἐρᾶν τοῦ ἐρᾶσθαι, SSR, VI.A.63) por eles. Targélia de Mileto, por sua vez, era uma cortesã jônia que se entregara aos homens mais poderosos (τοῖς δυνατωτάτοις ἀνδράσι) entre os gregos e lhes frequentava por ser uma mulher de beleza nobre (τό τ' εἶδος εὐπρεπῆς γενομένη), dotada de uma graça e uma esperteza (χάριν ἔχουσα μετὰ δεινότητος, SSR, VI.A.64) que favoreceram seus aliados persas. Seja, pois, no primeiro ou no segundo caso, o que está em jogo é a força erótica que almeja o poder sobre o outro, quer ela se realize pela dominação temível, quer pela sedução que ludibria.

Os exemplos do segundo caso inserem novos elementos: relativos à formação que com o *lógos* torna o homem amado pelo povo, os casos de Péricles e Lísicles são exemplos do poder político de Aspásia ao exercer, pela atração erótica no seio de uma relação íntima, uma educação voltada para a persuasão pública (SSR, VI.A.66). Encontra-se *éros* aqui pela primeira vez envolvido no fenômeno da educação: embora similar ao primeiro caso, em que se deseja o poder sobre os outros, a força erótica movimenta seus partícipes em um esforço para desenvolver o domínio do *lógos* como algo de valor. O papel do *lógos* depõe a favor de quem lhe domina o poder. No caso dos amantes de Aspásia, porém, o erotismo impeliu homens poderosos a ouvirem sua mulher não apenas no que diz respeito a aprender a falar, mas também a tomar conselhos em assuntos políticos (SRR, VI.A.60). A força erótica aqui domina os usos privado e público dos discursos.

É, contudo, no último tipo de atuação erótica da mulher que sua dinâmica encontra a mais elevada forma. Aspásia será também aqui a referência, mas de um modo que nos soa bastante apropriada, para caracterizá-la, a expressão “a female Socrates”²⁰: não se trata de ensinar a arte de persuadir a fim de dominar o outro, mas de conduzir por amor o outro ao melhor de si, à *areté*. Por certo, o exemplo de Aspásia aproxima-se do modo pelo qual Sócrates, como vimos, imaginava melhorar Alcibíades. Mas essa não é a única semelhança: o caso será ilustrado pelo diálogo entre Aspásia, Xenofonte e sua esposa, que parecem estar em dificuldades para gerir a convivência, na forma da conhecida *indução* socrática. A fonte para reconstruirmos esse diálogo está em Cícero, que traz o trecho abaixo como exemplo da educação socrática por indução (SRR, VI.A.70):

Diga, esposa de Xenofonte, se tua vizinha tiver ouro melhor que o que tu tens, preferirás o dela ou o teu? – O dela, contestou. – Se tiver vestidos e outros adornos femininos de mais valor que o que tens, preferirás os teus mais que os dela? – Seguramente os dela. – Pois diga então, se ela tiver um melhor marido que o que tens, preferirás o teu marido ou o dela? Então a mulher ruborizou e Aspásia começou a falar com o próprio Xenofonte. – A ti pergunto, Xenofonte: se um vizinho tem um cavalo melhor que o teu, preferirás o teu cavalo ou o dele? – O dele, contestou. – E se ele tiver um campo melhor que o teu, qual campo preferirás ter? – O que é o melhor. – E se ele tiver uma mulher melhor que a que tu tens, preferirás a tua mulher? Então Xenofonte ficou calado e logo Aspásia falou: – Dado que ambos evitam me dar a única resposta que eu esperava escutar, vou lhes dizer o que cada um pensa. Tu, mulher, queres ter o melhor marido, e tu, Xenofonte, queres ter a mulher mais admirável. Por isso, a não ser que consigam que não haja na terra nem homem melhor nem mulher mais admirável, sempre vão querer sobre todas as coisas o que pensam ser o melhor, isto é, ser o marido da melhor mulher e estar casada com o marido mais excelente.

Aspásia, de acordo com essa reconstrução feita por Sócrates no diálogo de Ésquines, procede na condução ao melhor de si daquele que por amor se vê envolvido com o desejo pelo melhor. O *éros*, enquanto força de atração que une o casal, é usado pela mestra para conduzi-los em vista do mais desejável. A busca pelo melhor é, pois, uma força erótica: em *éros* está a encarnação do desejo que aproxima o homem do seu modelo de excelência. E para Sócrates, não parece haver melhor maneira de despertar a força erótica que pelo *lógos* em *dialética*.

²⁰ A expressão é apresentada por KAHN como sendo uma frase de Hirzel citada por Dittmar; op. cit. p. 101

Considerações finais

Se trouxermos as concepções trabalhadas no diálogo *Alcibíades*, vamos perceber que às múltiplas faces da ação erótica da mulher Ésquines acrescentou uma última, propriamente *socrática*, que não desprezaria as demais, mas as utilizaria como uma forma de conduzir ao melhor de si. É sedutor interpretar a sucessão dos discursos sobre *éros* no *Banquete* como a maneira de Platão ilustrar a mesma condução erótica, dos amores vulgares à excelência. As implicações prováveis que a leitura de Ésquines suscita em vista de uma reinterpretação de passagens dos Diálogos platônicos é, no entanto, um trabalho a ser feito.

Podemos, com isso, retornar à proposta que indicamos. A defesa contra a acusação de Sócrates corromper os jovens que lhe frequentavam perpassa o traço erótico da relação de ensino por ele desenvolvida. Não é possível ser conduzido à *areté* sendo incapaz de se apaixonar por ela, e por Sócrates que a encarna. O primeiro degrau de quem se põe a buscar a excelência encontra-se no amor pelo homem excelente, neste caso, em ser fisgado física e espiritualmente, em atos e palavras, pelo desejo de cuidar de si a que Sócrates seduz e para o qual mostra o caminho. Sem esta homologia de desejos e anseios não há educação – não há, portanto, filosofia.

O encontro de Ésquines e Sócrates é prova deste erotismo educativo. Jamais tendo deixado a companhia de Sócrates (DL, II.60), não teve uma escola e ensinava aqui e ali como Sócrates fizera. Sua personalidade, porém, foi de timbre literário: compondo discursos de uma força persuasiva (*ἀπιθης <ις> γράψαι*, DL, II.62) digna de menção, alcançou uma nobreza em seus textos que certamente traduzia a nobreza amada no *éthos* de Sócrates. Para além disso, *éros* é apenas desejo de poder sobre os outros, é anseio por tomar a vida alheia como meio, e não como fim. Essa foi a lição que Alcibíades e Anito não puderam aprender.

BIBLIOGRAFIA

ALENCAR, C.

_____. (2013a) A caricatura da philosophía, ou de como Aristófanos encena um Sócrates pré-socrático. Dissertação de Mestrado, UFRJ.

_____. (2013b) O problema de Sócrates: impasse céptico, solução cômica, em Revista do Seminário dos Alunos do PPGLM/UFRJ, Volume 4, 2013, p. 55-69.

ARISTÓFANES. (2006) Comédias I – Acarnenses, Cavaleiros e Nuvens. Tradução de Maria de Fátima Sousa e Silva e Custódio Magueijo (Nuvens). Lisboa, INCM.

DIÓGENES LAÉRCIO. (DL) (1972) Lives of Eminent Philosophers. Diogenes Laertius. R.D. Hicks. Cambridge. Harvard University Press. (First published 1925).

GIANNANTONI, G. (SSR) (1991) Socrates et Socraticorum Reliquae, vol. I-IV. Nápoles, Bibliopolis.

KAHN, C. H.

_____. (1994a) Aeschines on Socratic eros, in Vander Waerdt (ed.) The Socratic Movement. New York, p. 87-106.

_____. (1994b) Plato and The Socratic Dialogue. Cambridge, Cambridge U. P.

LIICEANU, G. (2014) Da Sedução. São Paulo, Vide Editorial.

MAGALHÃES-VILHENA, V. (1952) O problema de Sócrates. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian.

MÁRSICO, C. (FS) (2014) Socráticos, Testimonios y fragmentos, Vol. I e II. Buenos Aires, Losada.

MONTUORI, M. (1992) The Socratic Problem. Amsterdam, J. C. Gieben.

PLATÃO. (2007) Diálogos. Tradução de Carlos Alberto Nunes. Pará, EDUFPA.

ROSSETI, L. (2015) O diálogo socrático. São Paulo, Ed. Paulus.

TAYLOR, A. E. (1928) Aeschines of Sphettus, in Philosophical Studies, New York, 1976, p. 1-27.

XENOFONTE

_____. (2009) Memoráveis. Tradução de Ana Elias Pinheiro. Coimbra, CECH.

_____. (2011) Banquete & Apologia de Sócrates. Tradução de Ana Elias Pinheiro. São Paulo, AnnaBlume; Coimbra, CECH.