

PEDAGOGIA SOCRÁTICA ENTRE O *PRIMEIRO ALCIBÍADESE* O *BANQUETE*

SOCRATIC PEDAGOGY BETWEEN *THE ALCIBIADES I* AND *THE SYMPOSIUM*

José André Ribeiro ¹

RESUMO: A proposta deste trabalho é promover uma leitura dramática entre o *Primeiro Alcibiades* e o *Banquete*. Busca-se mostrar que a relação entre Sócrates e Alcibiades é dramatizada com o intuito de promover uma caracterização de um modelo de pedagogia socrática. Essa intertextualidade entre os diálogos permite ver como Sócrates tenta romper com um modelo de formação política comum, representado pela relação entre Alcibiades e Atenas. Diante disso, observa-se uma desventura do filósofo em relação ao jovem. Isso se deve ao fato de o discípulo não se empenhar no principal elemento do processo de formação, a exigência do “cuidado de si” como verdadeiro caminho para a política. No contexto dramático, o personagem do *Banquete* representa uma falha em relação à promessa feita no *Primeiro Alcibiades*. De um modo geral, defende-se que a exortação à filosofia e ao cuidado de si feita por Sócrates no *Primeiro Alcibiades* não alcançou seu objetivo. De fato, é o que se observa no Alcibiades do *Banquete*, que surge como um tipo de negação do modo de comportamento de Sócrates.

Palavras-chave: Sócrates, Alcibiades, Formação Política.

ABSTRACT: The objective of this work is to propose a dramatic reading between *Alcibiades I* and the *Symposium*. The idea is to show that the relationship between Socrates and Alcibiades is dramatized in order to promote a characterization of a model of Socratic pedagogy. This intertextuality between the dialogues allows us to see how Socrates tries to break with a model of common political formation, represented by the relationship between Alcibiades and Athens. In view of this, there is a misfortune of the philosopher in relation to the young man. This is due to the fact that the disciple does not engage in the main element of the formation process, the demand for “self-care” as a true path to politics. In the dramatic context, the *Symposium* character represents a failure of the promise made in the *Alcibiades I*. In general, it is argued that Socrates *Alcibiades I* exhortation to philosophy and self-care did not achieve its objective. In fact, this is what is observed in the Alcibiades of the *Symposium*, which appears as a kind of denial of Socrates' mode of behavior.

Key-words: Socrates, Alcibiades, Political Formation

¹ Instituto Federal da Bahia – IFBA.

Introdução

De certo modo, Sócrates parece ter sido associado a figuras controversas da vida política ateniense, especialmente com personalidades que eram vinculadas à oligarquia e à tirania, como é o caso de Crítias, Cármides e Alcibiades. Como se sabe, Platão utiliza esses três personagens, em diálogos homônimos, para contextualizar esse tipo de associação entre socratismo e as desventuras da política ateniense. Entretanto, Xenofonte também, nos *Memoráveis* (I. 2. 12-48), tenta confrontar essa associação entre Sócrates e os oligarcas, por meio da ideia de que esses políticos apenas se aproveitaram do saber socrático para buscar destaque na vida pública (I. 2. 47), porém sem se aterem de forma fidedigna a esse saber. Xenofonte concentra sua atenção especialmente em Crítias e Alcibiades, que são caracterizados como aproveitadores (I. 2. 24). Esse último é detratado por ele como um dos homens mais perversos desse período da história de Atenas (I. 2. 12-13), descrevendo-o com os superlativos *akratestatos* (o mais desgovernado) e *hybristotatos* (o mais desregrado).

O intuito pode ser o de destacar uma falta de caráter em Alcibiades, para com isso defender a imagem de Sócrates. Nesse sentido, dentre essas figuras, Alcibiades parece ser o personagem mais explorado, tanto na sua relação afetiva com Sócrates, quanto pelo teor do discípulo que se transforma em uma espécie de símbolo de comportamento anti-socrático. Apesar de existirem outras fontes², as principais referências dessa relação entre o filósofo e o jovem, como mestre e discípulo, estão praticamente restritas a Platão e Xenofonte. Dentre essas duas fontes, Platão é, certamente, aquela que faz um uso mais intenso do caráter literário-filosófico dessa relação.

As principais referências, nos diálogos, à relação afetiva entre Sócrates e Alcibiades se encontram mais pontualmente em *Górgias* (481d, 519b), *Protágoras* (309a-c), os diálogos homônimos *Primeiro* e *Segundo Alcibiades* e o *Banquete*. No *Górgias* (481d), Sócrates diz para Cálicles que possui duas paixões, Alcibiades, filho de Clíniás, e a filosofia. No *Protágoras* (309a-d), Sócrates, com certo ar de ironia, diz

² É possível citar pelo menos um diálogo *Alcibiades* de Ésquines e Isócrates, que, no *Busiris* (XI. 5-6), faz referência a essa relação, ao defender Sócrates das acusações de Polícrates.

estar apaixonado pelo jovem, porém diz tê-lo abandonado por ter encontrado um homem mais belo e mais sábio: Protágoras. O *Primeiro Alcibiades* apresenta um embate entre os personagens Sócrates e Alcibiades para, diante disso, fazer uma espécie de encenação da filosofia socrática como uma forma de teste do modelo de formação política que os jovens da elite recebiam em Atenas. O *Segundo Alcibiades* seria uma espécie de continuação dramática do *Primeiro*. Por outro lado, o *Banquete* já seria um tipo de contraposição clara entre a filosofia e o modo de vida e comportamento de *Alcibiades*, mostrando um Sócrates já desventurado com seu afeto pelo jovem amado. Seguindo esse contexto dramático, Platão nos descreve sucessivos pontos de confronto, cuja sequência dramática em torno da citação ou da presença de Alcibiades seria: *Primeiro Alcibiades*, *Segundo Alcibiades*, *Protágoras*, *Górgias* e *Banquete*.

O intuito aqui não é indicar uma ordenação dos diálogos, mas apenas destacar uma sequência dramática dos diálogos em torno da relação entre Sócrates e Alcibiades. Por isso, pode se indicar que o *Primeiro Alcibiades* seria uma primeira encenação do encontro entre o filósofo e o jovem, enquanto, no *Segundo Alcibiades*, haveria já uma relação afetiva instituída, mas ainda sem a intimidade que implicaria a relação entre amantes, pois o jovem ainda estava muito ligado a Péricles (143e). No *Protágoras*, Alcibiades já está familiarizado com o estilo de argumentação socrática (336b-c e 348b), apresentando um interesse em se mostrar como um discípulo do filósofo. No *Górgias* (481d), a relação é reconhecida como de amantes, de modo que o filósofo ainda se coloca como um admirador de Alcibiades. Por outro lado, no *Banquete*, a encenação apresenta um Sócrates tentando se desvincular do jovem, pois teria vivenciado uma desventura com o comportamento muito ávido dele, que seria claramente o que fez o filósofo passar a recusá-lo como discípulo e, também, como amado.

Por conseguinte, se formos situar na sequência, o personagem Alcibiades se transporta da clássica configuração do belo jovem, de família nobre, cujo foco de formação foi se utilizar da filosofia como um meio para o destaque na vida pública, para a representação de um homem bêbado fanfarrão, que se situa fora dos limites da prática filosófica, pois se apega somente àquilo que pode envolver conquistas, riqueza

e glória³.

Nesse sentido, pode-se afirmar que os contextos dramáticos desses diálogos se complementam de modo a estabelecer a incongruência entre a prática filosófica e a busca da política como meio para os prazeres e a glória. Todavia, a análise deste trabalho vai se concentrar em um embate dramático entre o *Primeiro Alcibiades* e o *Banquete*, a partir dos quais podem se estabelecer alguns elementos da relação entre Sócrates e Alcibiades, como mestre e discípulo, mostrando certos apontamentos de um modelo pedagógico socrático. Porém, é necessário, primeiramente, fazer uma caracterização da relação entre o personagem dos diálogos e alguns elementos gerais da historicidade de Alcibiades.

1. Alcibiades entre a história e os diálogos

Do ponto de vista histórico, Tucídides lança a Alcibiades certa responsabilidade pela destruição de Atenas (VI. 15. 3). A desconfiança que o jovem general teria gerado na cidade de Atenas ganhou o aspecto de um sentimento perverso, cujas consequências são muito mais expressivas do que o ostracismo com o qual ele é punido. Alcibiades, que antes estava entre o grupo dos defensores da democracia, transformou-se em um típico defensor da oligarquia e da tirania (VI. 15. 4), despertando nos atenienses um duradouro sentimento de vingança contra oradores e políticos, que, de algum modo, desequilibravam a experiência democrática no fim da Guerra do Peloponeso, sobretudo pelo medo constante de uma conspiração oligárquica ou tirânica que parece ter ocupado completamente a política ateniense nesse período.

Como nos descreve Tucídides (VI. 15. 2), Alcibiades, de início, era um opositor ao grupo dos generais moderados, sobretudo a Nícias, que tentavam estabelecer uma trégua entre Atenas e Esparta. Nesse sentido, a postura de Alcibiades, com uma oratória inspirada em Péricles, teve um papel importante para despertar certa esperança militar entre os atenienses, especialmente quanto à expedição para a Sicília, que implicou perdas militares significativas e que pode ter sido decisiva no final do conflito.

³ Cf. Nails (2002, p.10-20) para um contexto geral sobre o personagem Alcibiades nos diálogos.

Tucídides (VI. 15. 3-4) nos alerta sobre como havia interesses particulares de Alcibiades envolvidos na defesa da continuidade da guerra, pois ele tinha esperanças de alcançar um amplo destaque político. O contexto era, relativamente, favorável a essa conduta do jovem general, pois Atenas estava em um momento conturbado, fragilizada pelas experiências militares anteriores. Em certo sentido, Tucídides (VI. 15. 3-4) nos descreve a tentativa de um indivíduo de se destacar, mesmo que isso ponha em risco a própria cidade. Como se sabe, o desfecho dessa conduta de Alcibiades foi, praticamente, a destruição da alta estima que a política ateniense tinha pelo jovem general, que passa cada vez mais a se confundir com a figura de um jovem descompromissado com a política democrática e com a própria cidade. Isso implica uma visão crítica a respeito do estilo de vida desregrado e irresponsável de Alcibiades, em nítido contraste com a postura de um general honrado como Nícias (TUCÍDIDES, VI. 15. 3.).

A partir disso, Alcibiades é cada vez mais associado à imagem do político oligárquico e antidemocrático (TUCÍDIDES, VI. 28. 2). É praticamente a conversão da personagem da jovem promessa na de um homem covarde, ambicioso e egoísta (TUCÍDIDES, VI. 15. 4). Há dois eventos que são cruciais para a consolidação dessa aversão que a cidade chega a respeito de Alcibiades: o caso da mutilação das estátuas de Hermes (TUCÍDIDES, VI. 27. 1-3) e as paródias zombeteiras dos mistérios (TUCÍDIDES, VI. 28. 1). Tucídides (VI. 61. 1-7) nos mostra como o jovem não soube lidar com o peso das acusações e acabou por se exilar entre os espartanos (VI. 88. 3-10), o que, inevitavelmente, implica uma desilusão completa da cidade com o jovem general, pois não foi somente a ação de buscar um refúgio no inimigo que foi condenável, ele ainda se tornou uma espécie de informante dos espartanos, às vezes até assumindo o papel de um conselheiro do exército espartano (TUCÍDIDES, VI. 89-93).

Alcibiades era um símbolo do *kalos kagatos*, por ser um jovem atraente e exuberante, membro de família nobre e tendo uma associação clara com Péricles, que foi um dos seus preceptores. Como nos relata Plutarco (*Vida de Alcibiades*, 1. 1), era filho de uma Alcmeónida, filha de Mégacles, chamada Dinómaca e prima de Péricles, tinha por pai um reconhecido soldado, que teria se destacado na batalha de Artemísio, porém morrido na batalha de Coroneia. Platão também exalta sua origem nobre (*Alc. I*,

104a-c): Sócrates chega a afirmar que ele poderia ter feito o que quisesse, tanto por sua beleza, quanto por sua nobreza e riqueza. Porém, é frequente se observar uma referência à sua beleza física em paralelo com certa denúncia da falta de caráter; geralmente, descrito como um *hybristes*. Isso parece ser uma clara referência a um declínio moral de alguém que tinha em si uma grande promessa de destaque político. Por isso, pode-se dizer que Alcibíades é um dos personagens mais ambíguos de Atenas no século V, em relação a dois aspectos: primeiro, de como ele despertava, por possuir uma série de qualidades físicas e intelectuais, uma espécie de promessa de grandeza e conduta nobre; em segundo lugar, por certa postura e por ações imprevisíveis e inesperadas, que demonstram uma espécie de crise de caráter.⁴ Como nas palavras de Romilly (2019, p. 2), a sua aparência é simultaneamente triunfal e perturbadora, pois desperta ao mesmo tempo uma grande atração, sobretudo pela beleza física, da mesma forma que desperta uma aversão por suas ações escandalosas.

Esse contexto de conversão de Alcibíades de promessa em um homem desregrado e sem pudores é o que, de modo geral, também encontramos encenado nos diálogos platônicos, sobretudo no embate entre dois diálogos específicos: o *Primeiro Alcibíades* e o *Banquete*.

2. O contexto dramático do encontro entre Sócrates e Alcibíades

O *Primeiro Alcibíades* é uma espécie de encenação do primeiro contato direto entre Sócrates e Alcibíades. A cena que inicia o diálogo seria o primeiro momento em que o filósofo se dirige diretamente ao jovem, que já anuncia seu interesse em se dedicar à política ateniense. Desde o início (105d), Sócrates afirma ser alguém que se dispõe a ser um colaborador para a carreira política do jovem, para que ele consiga alcançar desenvoltura na vida pública. Sócrates se confessa um admirador de Alcibíades, sobretudo pela sua inegável beleza física. Porém, o filósofo se coloca como alguém que esperou o momento correto para se declarar. Houve um impedimento, diz o filósofo, por causa de um compromisso divino (103a): “a causa disso foi nada humano, mas certa

⁴ Cf. Platão *Protágoras* (309a) e *Primeiro Alcibíades* (104a); também Plutarco (*Vida de Alcibíades*, 1. 4-6) e Aristófanes (*Vespas*, v. 44-46; citado também por Plutarco, *Vida de Alcibíades*, 1. 7)

oposição espiritual” (*toutoude to aition gegonen ouk anthropeion, alla ti daimonion enantioma*)⁵.

Alcibíades (106a) reconhece certa estranheza no fato de Sócrates tê-lo acompanhado como um perseguidor, um admirador silencioso e distante. Esse estranhamento surge, também, pelo fato de o filósofo tentar justificar sua distância e o enorme tempo de espera por causa desse compromisso divino, como se o responsável pela ausência de uma declaração direta de amante para amado fosse uma ordem divina. Nesse momento, Sócrates tenta mostrar ao jovem que o contato com ele e com a filosofia constitui um passo importante para sua carreira política (124c): “O deus, Alcibíades, que ainda este dia não me deixou conversar com você; e confiando nele, digo que por nenhum outro homem, mas por mim que atingirá a glória” (*theos, o Alkibiade, hosper soi me ouk eia pro tesde tes hemeras dialechthenai: hoi kai pisteuon lego hoti he epiphaneia di'oudenos allou soi estai e di'emou*). Ao que o jovem responde (124d): “Estás brincando, Sócrates” (*Paizeis, o Sokrates*).

Apesar de Alcibíades tentar jogar o exagero da afirmação de Sócrates para o teor da brincadeira, é nessa reivindicação do compromisso divino que o filósofo transporta a tradicional relação amante e amado de uma conquista quase que exclusivamente sexual, para uma conquista de teor erótica e filosófica. Parece que o silêncio anterior de Sócrates era um passo necessário de um tipo de missão erótica e pedagógica, na qual a exortação à filosofia determina o momento da ação erótica. É na possibilidade de que o jovem se dedique à filosofia, que Sócrates define o momento exato para sua declaração como amante.

No cenário desse encontro inicial, o filósofo ressalta que Alcibíades tem algo único, uma natureza afeita à beleza. Contudo, Sócrates tenta se mostrar ao jovem como alguém que não buscaria um apelo somente pela sua beleza física, já que o intuito do seu erotismo é ir em outra perspectiva: “Para você ver como está: Alcibíades, filho de Clíniás, pelo que parece, nem teve nem tem qualquer amante exceto esse único, que é esse querido, Sócrates” (131e). Um pouco mais à frente, completa: “Então, a razão era essa (*touto toinun aition*) que eu fui o único amante de você (*hoti monos erastes em*

⁵ As citações do *Primeiro Alcibíades* serão feitas a partir da tradução de W. R. M. Lamb (2005), acompanhadas com trechos do texto grego transliterado, quando pertinente, a partir da edição de Burnet.

sos), enquanto os outros foram amantes do que é seu (*hoi d'alloi ton son*)” (131e-132a).

Esse paralelo que o filósofo faz é interessante para situar como os outros admiradores pretendem focar no corpo belo do jovem, como seu principal destaque entre os outros jovens, enquanto Sócrates tem a preocupação pedagógica de buscar quem é o jovem, indicando que o foco do destaque estaria em sua alma (131c). Isso, de algum modo, delimita o caráter pedagógico do discurso erótico de Sócrates, cuja principal preocupação é com a formação do caráter do jovem, ou seja, do “cuidado com a alma”. Dito de outro modo, caso Alcibiades não seja exortado à filosofia, o risco é que ele seja absorvido pelos interesses da cidade e, por isso, desviado desse necessário “cuidado” com a alma. Ou seja, somente a beleza física não garante uma predisposição para a virtude. É necessário que se busque um “cuidado” com a alma, como um passo necessário para se estabelecer um conjunto entre a beleza física e a beleza da alma.

É nesse ponto que Sócrates alerta para Alcibiades que ele somente conseguiria se beneficiar com a conquista de suas ambições, seguindo o caminho indicado pela filosofia. Nesse caso, a mensagem do filósofo é um alerta para que, depois de cumprir certas etapas da formação, como um caminho inevitável a ser seguido, é preciso apostar em uma exortação à filosofia, como sendo o principal passo para esse “cuidado com a alma”. Pois, caso contrário, chega-se ao que o filósofo anuncia:

Então agora, se você não for arruinado e deformado pelo povo ateniense, eu nunca abandonarei você. Pois meu principal medo é de você se arruinar por se tornar um amante do povo (*touto gar de malista ego phoboumai, me demerastes hemin genomenos diaphthareis*), uma vez que vários bons atenienses vieram a estar assim agora. (*polloi gar ede kai agathoi auto peponthasin Athenaion*). (*Alc. I, 132a*).

O que se observa aqui, como um reforço do alerta, é a visão de que Alcibiades representava uma promessa de se realizar como um homem, cuja beleza física se transformaria em beleza da alma, porém ele deveria, para isso, evitar de se desviar para um processo de formação política comum, na qual a cidade de Atenas aparece como uma espécie de corruptor. Sócrates, na verdade, aponta que a pré-disposição do jovem para a beleza necessitaria ser direcionada para a filosofia, se não ela seria desviada pelo

curso comum da educação promovida pelo ambiente político da cidade.

É possível ver como a argumentação do início se direciona para contestar o fato de o jovem querer se apresentar à cidade de Atenas como político e conselheiro. Isso faz do diálogo uma forma de embate entre a filosofia socrática e o modelo de política ateniense, como se fosse o conflito entre a filosofia socrática e a oratória política de Atenas tivesse um papel decisivo na condução de Alcibíades. Por isso, Sócrates reivindica seu modelo em relação ao deus de Delfos, em oposição ao modelo político comum, representado por Péricles, preceptor de Alcibíades (124c): “Meu guardião é melhor e mais sábio do que o seu, Péricles”.

Parece haver a perspectiva de mostrar que a pedagogia do filósofo é pautada em um compromisso divino, vindo como uma mensagem de um *daimon* (103a), que decide o momento correto de o filósofo se declarar ao jovem (104e): “eu preciso tomar coragem e converter meus pensamentos em palavras” (*homos de tolmeteon phrasai ten emen dianoian*). Nesse aspecto, observa-se até um constante jogo retórico, no qual Sócrates situa a divindade em relação direta com o jovem (105a): “se algum deus perguntasse a você” (*ei tis soi eipoi theon*); é nítido que esse jogo encena um elo do jovem com a voz divina, representada pelo deus de Delfos, cuja mensagem principal é (124a-b): “Ah, meu estimado amigo, escuta a mim e a inscrição Délfica, conhece a ti mesmo” (*o makarie, peithomenos emoi te kai toi en Delphois grammati, gnothi sauton*).

Nesse sentido, Sócrates enumera quais são os passos que o jovem deveria evitar para não se desviar, respaldando-se, especificamente, na busca da virtude, pelo que se vê na inscrição de Delfos: 1. em 124c, buscar para si mesmo o aprimoramento máximo; 2. em 124d, não se deixar render nem fraquejar (*ouk aporreteon oude malthakisteon*); 3. em 128d, perceber que se dedicar àquilo que lhe pertence não é o mesmo que cuidar de si mesmo; 4. em 129a, a necessidade de conhecer a si mesmo para, a partir disso, conseguir cuidar de si mesmo (*gnontes men auto tach'an gnoiemen ten epimeleian hemon auton*); 5. em 130c-e, conhecer a si mesmo como uma busca de conhecer a própria alma; 6. em 132c, buscar o cuidado com a alma (*psyches epimelteon kai eis touto blepteon*); 7. em 133b, perceber que a sabedoria é a virtude da alma (*he psyches arete, sophia*); 8. em 133c, perceber que conhecer a si mesmo é o mesmo que ter controle de si ou temperança (*to de gignoskein auton omologoumen sophrosynen einai*);

9. em 134c, aquilo que é necessário para o político e para a cidade é a justiça e a temperança (*dikaiosynen kai sophrosynen*); 10. por fim, em 135b, Sócrates aponta uma conclusão: “Então não é o poder tirânico, meu admirável Alcibíades, que você deveria assegurar, seja para si mesmo ou para a cidade, se intencionas ser feliz, mas a virtude” (*ouk ara tyrannida chre, o ariste Alkibiade, paraskeuazesthai outh' autoi oute tei polei, ei mellete eudaimonein, all'areten*). Na verdade, na observação do contexto dramático, esses passos indicam um meio para se evitar o caminho que sabemos, pelo *Banquete*, que Alcibíades parece ter percorrido. Por isso, o encontro com Alcibíades tem um teor dramático relevante para o modelo pedagógico proposto pelo personagem Sócrates de Platão.

3. Sócrates e Alcibíades no *Banquete*

Em uma cena específica do *Banquete* (218c-219c), Alcibíades narra como foi sua investida sexual mais agressiva em direção a Sócrates, na qual ele tenta forjar um momento de intimidade entre eles, como um tipo de emboscada sexual. A reação do filósofo é de uma recusa impassível à conquista, Alcibíades diz tentar dissuadi-lo: “um amante digno de mim, o único” (*emou erastes axios gegonenai monos*). A proposta é de uma troca entre favores sexuais e condução pedagógica; contudo, o filósofo reage sem ceder à investida sexual, através de uma mensagem pedagógica (219a): não se pode trocar as armas de Glauco e Diomedes, como “ouro por cobre”. Ou seja, favores sexuais não alcançam plenamente aquilo que a filosofia pode oferecer como principal objetivo: a melhoria de si mesmo. Diante disso, surge um alerta do filósofo para que o jovem possa compreender esse sentido (219a): “Em verdade, a visão do pensamento começa a enxergar com agudeza quando a dos olhos tende a perder sua força; tu porém estás ainda longe disso” (*he toi tes dianoiias ophis archetai oxy blepein hotan he ton ommatontes akmes legein epicheirei: su de touton eti porro*).

Nussbaum nos alerta para o fato de que o aparecimento repentino de Alcibíades no *Banquete*, como um inebriado amante, situa-se em uma “atmosfera de escárnio-ameaça e de escárnio-violência” (2009, p. 150). Essa imagem voraz do bêbado apaixonado traz o diálogo para o campo de uma avaliação do caráter do personagem,

como alguém que não controla as próprias emoções. Por outro lado, Sócrates aparece descrito como um tipo de contraposição dessa imagem do homem descontroladamente apaixonado. Pode-se apontar, diz ela, uma série de significados em torno do mesmo eixo, que é o do Alcibíades como amante de Sócrates e, com certeza, da conversão do filósofo de amante em amado. Por outro lado, afirma Dover (2007, p. 220), o filósofo aparece como um tipo de símbolo do “controle mental” sobre os desejos corporais, cuja imagem se aproxima do fator violento da atração sexual; contudo, em certo sentido, por mais que no discurso de Alcibíades o filósofo se coloque com esse caráter de “controle mental”, está estabelecido aqui um tipo de simetria paralela com os elementos dos desejos corporais. Sócrates se recusou às investidas do jovem, porém não é isso que o fez deixar de ser um admirador da beleza corporal. O que se aponta é que há limiares entre dois extremos dos termos eróticos. Nesse sentido, afirma Dover (2007, p. 218): “podemos perceber que ‘erastes’ é tão livremente usado no círculo socrático que o limite entre o sério e o jocoso, ou entre o literal e o figurativo, é ultrapassado”, de modo que as ambiguidades explicitam uma escolha, na qual o amor é descrito como um intermediário entre os elementos eróticos e o sentido filosófico do alerta socrático, como um tipo de fusão entre sexual e espiritual.

De modo geral, essa encenação mostra como a filosofia socrática pode se colocar como linha de teste em relação à tradicional educação da elite ateniense, que vislumbrava na carreira política a realização plena de todo um processo formativo, porém centrado em elementos que a filosofia socrática parece recusar. Com esse salto até o contexto do *Banquete*, fica evidente que, por mais que o filósofo tenha se empenhado em seguir os passos corretos na sua relação amorosa com o jovem, a dedicação desse parece ter falhado. É como se víssemos, na passagem entre o *Primeiro Alcibíades* e o *Banquete*, a encenação da incapacidade do jovem Alcibíades de ceder aos passos necessários à exortação à filosofia, tal como Sócrates a define, centrando-se somente na prerrogativa erótica sexual.

Ou seja, o teor pedagógico do discurso socrático, na sua dupla relação erótica, corpo e alma, demonstra que o simples contato do discípulo com o filósofo não é o suficiente para consolidação de uma concepção de política como aliada da atividade filosófica. Por isso, no *Primeiro Alcibíades*, esse contexto se articula com o *Banquete*,

na medida em que o filósofo parece se confrontar com esse estilo de conduta que é observada em Alcibiades, cujo modelo estritamente ateniense mostra certa concepção da carreira política. É o que se observa no início do *Primeiro Alcibiades*, em que Sócrates anuncia ao jovem que a filosofia é um momento específico e decisivo para quem procura a realização de uma atividade política:

Sem mim é impossível realizar todos esses seus projetos (*touton gar soi apanton ton dianoematon telos epitethenai aneu emou adynaton*), tão grande é o poder que julgo ter sobre você e os seus negócios (*tosauten ego dynamin oimai echein eis ta sa pragmata*) e essa é a razão pela qual, acredito, o deus por tanto tempo me impediu de conversar com você, enquanto eu esperava o momento em que ele me permitisse (*Alc. I, 105d*).

Por um olhar mais específico, pode-se descrever essa perspectiva pedagógica e política da parte de Sócrates, que não consegue se consolidar com Alcibiades, não como uma falha emotiva no sentido pleno, como se o filósofo tivesse perdido um amante, mas como uma desventura que se consolida como falha pedagógica, na qual o plano da filosofia socrática não consegue se realizar de forma satisfatória, já que o discípulo supostamente se afasta dos principais elementos dessa filosofia, quase como um oposto à figura do próprio Sócrates, como se observa no *Banquete*.

Por conseguinte, não se trata especificamente de uma falha do próprio Sócrates, nem da filosofia socrática e dos seus pressupostos; na verdade, a falha está nos discípulos que não conseguem consolidar de forma prática os elementos da filosofia ou, simplesmente, não querem trazer o conteúdo das palavras para o campo das ações. Nesse caso, Platão, de fato, quer fazer da filosofia socrática um modelo de comportamento aliado da capacidade dialética, deixando claro que nem todos os que se propõem a segui-la conseguem adotá-la do ponto de vista prático. É o que se observa também quando o interlocutor reprime Apolodoro no *Banquete*, em 173d. No *Primeiro Alcibiades*, encontra-se uma breve encenação dessa desventura do filósofo com a incapacidade dialética do discípulo em 119c-d.

Dito de outro modo, o *Primeiro Alcibiades*, ao lado do *Banquete*, traz um retrato de como a relação de Sócrates com os jovens tem um modelo específico de condução

dialética, na qual se consolida uma visão peculiar da pedagogia filosófica, que também precisa se estabelecer por meio de uma conquista sedutora. No início do *Banquete*, a narração de Apolodoro, mesmo que através do testemunho de Aristodemo, mostra um modelo de diálogo socrático que é fundado em certos exageros dramáticos, nos quais os discípulos explorariam suas interpretações da figura do mestre. Para Pierre Hadot (1999, p. 69-85), é esse tipo de encenação da relação entre mestre e discípulo que permite o vislumbre da filosofia socrática como um modo de vida, cuja principal característica é a aptidão dialética.

As narrativas e os diálogos que permeiam a vida e a figura do filósofo, tanto no *Banquete*, quanto na *Apologia*, por exemplo, são um tipo de “monumento literário dedicado à memória de Sócrates”. Em um sentido amplo, os diálogos socráticos têm a função de colocar em prática um modelo filosófico e dialético que está intimamente associado com o modo de vida de Sócrates, que se torna um tipo de “modelo do filósofo ideal” (1999, p. 68), em estreito contraste com a conduta dos discípulos. Por conseguinte, a noção de filosofia socrática transpõe a *sophía* tradicional como um saber-fazer, para um saber teórico e prático, cujo centro está na ideia de saber-viver. É isso que parece fugir à capacidade dos discípulos de Sócrates que não souberam compreender as determinações da filosofia socrática. A primeira determinação, que define a figura do filósofo, é como aquele que vive bem por ser “aquele que sabe nada saber”. Ou seja, a filosofia como modo de vida tem como objetivo alcançar um saber que, de fato, é um não-saber consciente. Esse seria o modelo da conduta irônica de Sócrates, cujos detalhes funcionam como uma máscara. Em primeiro lugar, como uma auto-depreciação fingida, que é uma estratégia para atrair o interlocutor, Sócrates finge dar razão ao interlocutor, colocando-se como inferior a ele, para sempre assumir o papel de interrogador e testar as opiniões do interlocutor. Em segundo lugar, esse procedimento de dissimulação tem um sentido de bufonaria, que é uma provocação com os sentimentos e opiniões do interlocutor (HADOT, 2012, p. 13). Para Hadot (2012, p. 9), esse é o sentido da descrição de Alcibíades no *Banquete*, que associa Sócrates com as estátuas dos silenos.

Por conseguinte, Hadot (2012, p. 20) afirma que os diálogos socráticos são uma espécie de máscara de Sócrates, na medida em que o personagem traz para o leitor um

exemplo de vida que se apresenta como um problema filosófico. É na conduta de Sócrates com os interlocutores que se promove a filosofia como um meio de “recoo em relação a si mesmo” (2012, p. 20). Ou seja, por meio do personagem Sócrates, a filosofia passa a ser o resultado de uma escolha, como uma forma de postura diante da vida, tendo o cuidado de si como objeto fundamental, não como uma teoria abstrata ou somente como argumentação fundamentada, mas como um conjunto de proposições organizadas para o campo da ação.

Além disso, outro aspecto apontado por Hadot (1999, p. 79), é do caráter aporético da filosofia socrática, que expõe a filosofia como uma busca constante, pela impossibilidade de resolução filosófica definitiva para os temas debatidos, isto é, Platão instaura, assim, uma distância insuperável entre a filosofia e a sabedoria” (1999, p. 79). O filósofo é movido por um desejo constante de alcançar algo que lhe é impossível atingir, já que a sabedoria é impossível de ser alcançada de forma plena. Essa talvez seja a parte mais complexa de aceitação por parte dos discípulos de vestir “a máscara de Sócrates”, sobretudo para aqueles que querem destaque na vida pública, como é o caso de Alcibíades.

De algum modo, essa interpretação de Hadot (1999, p. 72) se concentra em uma caracterização de Sócrates como um modelo histórico-filosófico, que, no *Banquete*, é situada pelo paralelismo entre Sócrates e Eros, entre histórico e mítico, como uma analogia entre divindade e filósofo. Contudo, cabe ressaltar aqui como o caráter ficcional do Sócrates de Platão, sobretudo no *Banquete*, estratifica um modelo de comportamento, que instaura uma contraposição a Alcibíades. Em certo sentido, o comportamento socrático é erótico, no sentido de similaridade com Eros, porém não é erótico no sentido desvairado de Alcibíades, como uma típica conquista voltada puramente para o sexual.

Na verdade, o jovem amado do filósofo não teria conseguido extrapolar a erótica tradicional, para se embrenhar na erótica específica da filosofia socrática. Nesse sentido, é que se vê como a imagem do filósofo, caracterizado como um intermediário, um mediador dialógico, que oscila entre o saber e a ignorância, está em nítida consonância com Eros, como se vê no mito narrado por Diotima (202e-203e). Esse paralelismo entre a figura de Sócrates e a figura de Eros, no *Banquete*, diz Hadot (1999,

p. 72), não é somente uma caracterização da natureza intermediária da filosofia, mas também a descrição de certos aspectos físicos e espirituais, que estão diretamente relacionados com o próprio caráter de Sócrates, que se situa em detrimento do caráter de Alcibiades.

Em 202e, Eros é descrito como um *daimon megas*, um ser divino grandioso, cuja atividade é a de um intérprete das orações e sacrifícios dos homens aos deuses, isto é, como um tipo de mensageiro. Na narrativa, Diotima (203b) fala sobre a origem da divindade: Eros é filho de Penia e Poros, da Pobreza e do Recurso, que o conceberam no dia da festa do casamento de Afrodite. Por conseguinte, Eros é descrito como um apaixonado pelo belo, porém com caráter ambíguo, por ser filho de duas divindades que representam, ao mesmo tempo, de um lado, carência, miséria, do outro, a busca pelo que é belo e bom. Diotima (203d-3) descreve Eros com características similares às de Sócrates no discurso de Alcibiades: como alguém sempre carente, por ser filho de Penia, sendo seco, descalço, desabrigado, sem morada fixa, como um mendigo; ao mesmo tempo, por ser filho de Recurso, é corajoso, enérgico, um caçador, que está sempre à caça da sabedoria, passando toda a vida a filosofar, um mago e feiticeiro, semelhante aos silenos. Isso é o que Hadot (2012, p. 33) descreve como um “complexo retrato de Sócrates-Eros”, que abre margem para as associações com a noção de *hybristes*, porém em nítido contraste com Alcibiades. Esse conjunto de descrições transformam o filósofo em um personagem modelo, que oscila da feia aparência física para o aspecto interior, cuja principal natureza é a dedicação à filosofia. Ao contrário de Alcibiades, que é belo por fora, mas feio no seu interior, na alma. Por isso, Sócrates consolida um modo de vida centrado no cuidado de si, na busca por temperança e justiça, como oposto ao desregramento que se observa no comportamento do general ateniense, que não buscou o cuidado de si, mesmo diante da extensa exortação que observamos no *Primeiro Alcibiades*.

Por conseguinte, indica-se uma falha pedagógica na relação entre Alcibiades e Sócrates, porém essa falha não está no modelo, mas na possibilidade dos discípulos de se aproveitarem do modelo, sem seguir necessariamente o modo de vida filosófico que ele implica. Ou seja, Alcibiades não seria, de fato, um discípulo de Sócrates no sentido pleno. É isso que estaria em jogo nos diálogos de Platão que encenam certa desventura

do filósofo com o jovem. Nesse sentido, é o que se observa, no *Primeiro Alcibiades* (114c-d), como Sócrates aparece como um conquistador, porém como alguém que aplica no diálogo argumentos insolentes e desagradáveis. De determinado modo, Sócrates aparece por oposição à formação do jovem em contato com a política ateniense, que simboliza a aplicação de palavras como meio de conquistar as multidões. Esse contraste mostra as diferenças entre duas formas de retórica:

E a única diferença entre o orador falando diante do povo e outro que fala em uma conversação, como a nossa (*allo ti oun tosouton monon diapherei tou en toi demoi retoros ho em tei toiaide sunousiai*), é que o primeiro persuade os homens, em um grande número, todos juntos e sobre as mesmas coisas, enquanto o último os persuade apenas um a cada vez? (*hoti ho men athroous peithei ta auta, ho de kath'hena*). (*Primeiro Alcibiades*, 114c-d).

Como se vê, no *Primeiro Alcibiades*, apresenta-se, de um lado, o orador político como aquele que aplica sua persuasão para as multidões; do outro, o orador filósofo, cujo foco argumentativo é sobre os indivíduos. Há aqui um confronto entre uma pedagogia da adulação das multidões e a filosofia como atividade crítica. A descrição do jovem ateniense segue um padrão do que seria uma formação voltada para o modelo político de Atenas. Em detrimento disso, o filósofo assume o papel desagradável da exortação ao cuidado de si, como meio mais adequado para a atividade política.

Considerações finais

O que parece estar a todo momento em pauta, nos diálogos citados, é que o modelo para a verdadeira política é a busca da virtude e, mais especificamente, a filosofia. Dito de outro modo, para o leitor, Sócrates é o mestre que tentou desviar o jovem Alcibiades do caminho que historicamente se sabe que ele seguiu. O filósofo foi quem tentou trazer o jovem para a filosofia, lançando uma série de testes argumentativos, que nada mais são do que uma tentativa de exortação para a busca da virtude. Nesse sentido, a filosofia socrática teria recursos retóricos especificamente voltados para exortar os jovens à filosofia, para determinar um método de busca da

verdade, mas essa compreendida não somente no plano argumentativo, pois é, sobretudo, um modo de viver. Portanto, a erótica socrática é uma forma de declaração de amor à própria filosofia; isto é, a filosofia passa a ser o centro do processo pedagógico, de modo a situar o discurso erótico socrático como uma forma de relação com os jovens, especialmente para a formação política.

No *Primeiro Alcibiades*, de uma forma geral, as virtudes são indicadas como fundamentais para a formação política. Sócrates aparece como um nítido defensor da necessidade de se alcançar ambas as coisas simultaneamente. Desde o início, a insistência do filósofo é de trazer o jovem Alcibiades para essa perspectiva, porém, se observarmos esse contexto de exortação, a intertextualidade com o aparecimento de Alcibiades, no *Banquete*, mostra como as cenas se complementam, é como se o alerta de Sócrates não tivesse sido levado em conta pelo jovem. O propósito dramático dos diálogos parece se complementar na indicação dos passos que não devem ser seguidos na formação filosófica. Logo, Alcibiades, ao lado do modelo pedagógico socrático, aparece como um modelo que não deve ser seguido. No contexto dramático, o *Banquete* é fundamental para se perceber os pressupostos pedagógicos lançados no *Primeiro Alcibiades*. É como se fosse possível situar a exortação do *Primeiro Alcibiades* como algo que não alcançou seu objetivo, pelo que se vê do mesmo personagem no *Banquete*, que surge como um tipo de negação do modo de comportamento de Sócrates.

Portanto, do ponto de vista dramático, o personagem do *Banquete* representa uma falha em relação à promessa feita no final do *Primeiro Alcibiades* (135e). É como se fosse uma promessa que já anunciava, sutilmente, seu desvio. Por isso, o discurso socrático está em nítida oposição ao discurso do amante comum (131c-132a), cuja relação afetiva é centrada na perspectiva sexual. Na formação do homem político, Sócrates centra a relação afetiva como uma exortação à filosofia. O intuito não é afirmar a ausência de afetividade sexual na perspectiva socrática, mas destacar que o conteúdo sexual não é prioritário, ou seja, o erotismo socrático pode ser sexual, porém não como objetivo, pois a busca não se direciona ao corpo, mas busca o cuidado de si como um meio para formação da alma. Nesse sentido, reivindica uma ruptura com a supervalorização da beleza física, apesar de ser atraído por ela.

No caso de Alcibiades, Sócrates deixa claro que o excesso de apreciação à sua

beleza física gerou no jovem uma soberba, que o leva a se julgar como alguém já preparado para a vida pública pelas suas próprias capacidades, vindas da sua origem familiar (119c-d). Sócrates tenta se mostrar ao jovem como alguém que não buscaria esse tipo de bajulação da beleza física, já que a proposta do seu erotismo tem outra perspectiva, que é a preocupação pedagógica de buscar aquilo que está na alma (131c). Isso, de algum modo, delimita o caráter pedagógico do discurso erótico de Sócrates, cuja principal preocupação é com a formação do caráter dos jovens. Diante disso, pode-se concluir que Platão promove uma indicação de como seguir esse modelo educacional e que essa não é uma ação fácil para qualquer jovem, é necessária uma força de caráter, uma propensão para aceitar o exercício do diálogo socrático.

REFERÊNCIAS

- ARISTÓFANES. *As Rãs e As Vespas*. trad. Junito de Souza Brandão. Rio de Janeiro: Editora Espaço e Tempo, 1986.
- DOVER, K. J. *A homossexualidade na Grécia antiga*. trad. Luís Sérgio Krausz. São Paulo: Editora Nova Alexandria, 2007.
- HADOT, P. *Elogio de Sócrates*. trad. Flávio Fontenelle Loque e Loraine Oliveira. São Paulo: Loyola, 2012.
- HADOT, P. *O que é filosofia antiga?* Tradução de Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 1999.
- NAILS, D. *The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics*. Indianapolis: Hackett, 2002.
- NUSSBAUM, M. C. *A fragilidade da bondade*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- PLATÃO. *Banquete*. trad. José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016.
- PLATÃO. *Górgias*. trad. Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2011.
- PLATÃO. *Protágoras*. trad. Daniel R. N. Lopes. São Paulo: Perspectiva, 2017.
- PLATO. *Alcibiades I and II*. trad. W. R. M. Lamb. Cambridge: Harvard University Press, 2005. (Loeb Classical Library).
- PLUTARCO. *Vidas Paralelas: Alcibiades e Coriolano*. trad. Maria do Céu Fialho e Nuno Simões Rodrigues. Coimbra: Editora Universidade de Coimbra, 2010.

- ROMILLY, Jacqueline de. *The life of Alcibiades: dangerous ambition and the betrayal of Athens*. trad. Elizabeth Trapnell Rawlings. Ithaca : Cornell University Press, 2019.
- TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. trad. Raul M. Rosado Fernandes e M. Gabriela P. Granwehr. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.
- XENOFONTE. *Memoráveis*. trad. Ana Elias Pinheiro. São Paulo: Annablume, 2011.