

DESEJO, PODER E MEDO EM ALCIBÍADES

DESIRE, POWER AND FEAR IN ALCIBIADES

*Jovelina Maria Ramos de Souza*¹

RESUMO: Como pensar o amor individual e seus efeitos sobre a estrutura psíquica, no jogo erótico entre Sócrates e Alcibiades, no *Banquete*? Minha proposição parte do imbricamento entre a esfera política, representada por Alcibiades e a filosófica, por Sócrates. O contexto político da questão proposta, no cenário do simpósio na casa de Agaton, compreende o desejo de Alcibiades em dominar Sócrates, temendo ser ridicularizado por expressar sua paixão ardorosa ao amado, a ponto de sua narrativa apresentar uma inversão dos papéis predominantes em uma tradicional relação de pederastia, ultrapassando a condição de amado (*erómenos*), agente passivo, para o de amante (*erastés*), agente ativo.

Palavras-chave: Desejo; Poder; Medo; Alcibiades; Platão.

ABSTRACT: How to think the individual love and its effects on the psychic structure, in the erotic game between Socrates and Alcibiades, in the *Symposium*? My starting point is the imbrication between the political sphere, represented by Alcibiades, and the philosophical sphere, represented by Socrates. The political context of the question I raise, in the setting of the symposium at Agathon's house, comprises Alcibiades' desire to dominate Socrates, fearing to be ridiculed for expressing his ardent passion to his beloved, to the point that his narrative presents an inversion of the predominant roles in a traditional pederast relationship, going beyond the condition of beloved (*erómenos*), the passive agent, to that of lover (*erastes*), the active agent.

Keywords: Desire; Power; Fear; Alcibiades; Plato.

¹ Universidade Federal do Pará.

*Não deve uma cria de leão criar-se na cidade,
muito menos se deve criar um leão na cidade;
se algum foi criado, atém-te às consequências.*
Sófocles, *Epigrama*, X, 110

Introdução

Na perspectiva situada na data dramática do diálogo *Banquete* de Platão, o festival das Leneias² de 416 a.C., Sócrates teria em torno de cinquenta e dois a cinquenta e três anos; enquanto Alcibiades estaria com cerca de trinta anos. Brisson (2007, p. 13) destaca, na Introdução a *Le Banquet*, que apenas no ano seguinte, Alcibiades se tornaria um estrategista, sendo um dos líderes da expedição à Sicília, envolvido no escândalo da mutilação dos *hermai*, colunas de mármore adornadas no topo, com o busto de Hermes, cujo rosto portava uma extensa barba e na parte inferior um falo, no sentido de externalizar o poder masculino, geralmente posicionadas em frente a santuários e das casas dos mais abastados, onde a cada manhã, os viajantes e transeuntes faziam algumas oferendas, como adornar sua cabeça com uma coroa ou deixar figos para os viajantes famintos saciarem sua fome. A mutilação dos *hermai*, no contexto religioso da época, foi considerada um sacrilégio, causando profunda comoção entre os atenienses, que viam no ato transgressor, executado talvez por adversários do general ateniense, como aponta Tucídides, uma espécie de “mau presságio para a expedição e parte de uma conspiração de movimento revolucionário para derrubar a democracia” (TUCÍDIDES, VI, XXVII, 3). Tucídides destaca o caráter político envolvendo a questão da mutilação e dos Mistérios, associadas a Alcibiades, posto seus adversários terem instigado a hipótese de eles e seus aliados estarem conspirando contra a democracia e instaurando em Atenas, a oligarquia e a tirania. (TUCÍDIDES, VI, 60, 1)

² A festa das Leneias, em honra a Dioniso, é associada ao furor báquico das bacantes, conforme Heráclito ressalta no Fr. DK 22 B 15: “Se não fosse a Dioniso que fizessem a procissão e cantassem o hino, (então) às partes vergonhosas desavergonhadamente se cumpriu um rito; mas é o mesmo Hades e Dioniso, a quem deliram (*mainontai*) e festejam (*lenaízousin*) nas Leneias”. Nesse sentido, o nome do festival, talvez seja originário do delírio (*manía*) pelo qual as bacantes (*lênai*) são tomadas, nos rituais dionisíacos.

No aspecto teológico, Brisson ressalta como fator responsável pelo agravamento da ação atribuída a Alcibíades, o fato de Hermes³ ser considerado, dentre outros atributos, a divindade protetora dos viajantes e das fronteiras, ou ainda o condutor das almas ao Hades⁴ (2009, p. 33). Osborne (1985), analisando a obscura evidência da mutilação dos *hermai*, destaca a predominância de duas teses, uma de natureza religiosa, como defendem Farnell (1909) e Crome (1935-6); a outra envolvendo, além do caráter religioso, o político, como aparece em Dover (1970), para quem a mutilação comporta uma espécie de “ofensa contra o *nomos*”, pelo fato de envolver, ao mesmo tempo, um ato de impiedade e de vandalismo, praticado por um grupo de homens cuja intenção é se mostrar acima das leis, sejam elas religiosas ou políticas (OSBORNE, 1985, p. 47; DOVER; GOMME; ANDREWES, 1970, p. 284-285), daí o firme propósito dos opositores de Alcibíades em responsabilizá-lo, seja pelos acontecimentos relativos aos mistérios, seja a mutilação dos *hermai* (TUCÍDIDES, VI, XXVIII, 2), para acusá-lo como o genuíno destrutor da democracia, pela evidente “libertinagem não democrática dos seus costumes”. (TUCÍDIDES, VI, XXVIII, 2)

1. A presença de Arquíloco em Alcibíades

Abandonando a controvérsia em torno da acusação a Alcibíades por seus detratores, retorno ao contexto da data de composição do *Banquete* e a menção ao festival das Leneias, assinalando que Brisson aponta existir uma incongruência entre os dois acontecimentos, pelo fato de a série de elogios a Eros proferidos pelos oradores do simpósio filosófico possibilitarem a percepção de que a alusão a acontecimentos

³ Em *Crátilo*, 407e-408a, ao ouvir a proposta de Hermógenes de investigarem e aprenderem o significado do nome “Hermes”, Sócrates responde: “Ora, bem, “Hermes” parece-me estar de certa maneira relacionado com o discurso; com efeito, ser intérprete (*hermenéa*) e mensageiro (*ágelon*), e ser furtivo (*klopikón*) e artificioso (*apatelôn*) nos discursos, e hábil no comércio, todas estas actividades estão relacionadas com o poder do discurso (*lógou dýnamín*)”.

⁴ Filho de Zeus e Maia, Hermes é classificado por Homero, como o “companheiro dos homens” (*Iliada*, XXIV, 334-335.); enquanto Hesíodo o apresenta como o “arauto dos deuses” (em *Teogonia*, 939). Na *Oresteia*, Ésquilo o identifica às profundezas infernais e a um mensageiro entre vivos e mortos, recebendo o epíteto de “querido arauto, pelos arautos venerado” (*Agamêmnon*, 515), “noturno” (*Agamêmnon*, 727), “vigia dos pátrios poderes” (*Coéforas*, 1), “arauto máximo dos sobre e dos sob” (*Coéforas*, 124), “guardião” (*Eumênides*, 90).

históricos não se encontra diretamente relacionada aos episódios representados no diálogo platônico, mas à data de composição, levando a crer que foi escrito pouco antes de 375 a.C. (BRISSON, 2009, p. 14); enquanto a data da vitória de Agaton no concurso de tragédias, remete a 416 a.C. A retomada de tais aspectos, é no sentido de destacar como Platão reúne na narrativa fictícia do *Banquete*, elementos pertinentes às práticas discursivas da filosofia e do teatro, aliada a um fato histórico marcante no mundo grego, a Guerra do Peloponeso, destacando-se que o festival das Leneias em 416 a.C., é também o ano em que Atenas, violando o tratado de Paz de Nícias, invade Melos, ilha de civilização dórica, instaurando o regime de *kleroukhia*, seus habitantes são escravizados e os homens em idade militar são massacrados. Se, por um lado, a selvageria do ataque ateniense inflige medo e aflição na população de Melos, por outro, mostra como a ambição desmedida de Alcibíades, o estrategista da ação, resulta em uma falha grave, sua impetuosidade o torna responsável, sendo culpado ou não, pela profanação dos mistérios de Elêusis, ao ser associado à paródia dos rituais eleusinos e à mutilação dos Hermes de Atenas (415 a.C.), conforme aponta Tucídides em *História da Guerra do Peloponeso* (VI, XXVII-XXIX), e reitera Plutarco em *Vidas Paralelas* (18, 6 e 19, 1-2).

Um aspecto comum na narrativa de Tucídides e Plutarco, relacionada à culpabilidade de Alcibíades, diz respeito ao modo como os adversários do general ateniense, aproveitaram-se de sua conhecida desmesura para condená-lo, baseando-se no testemunho de escravos e metecos, cujos relatos acusaram a ele e a seus amigos, tanto de mutilar as estátuas como de parodiar os mistérios, quando se encontravam em completo estado de embriaguez⁵. Na acusação de Alcibíades, se pode reconhecer a referência aos cantos fálicos, presentes nos rituais dionisíacos, em que a ingestão de vinho estava associada aos prazeres do sexo, da dança, do canto, do êxtase, elementos que levavam os membros do cortejo de Dioniso, a ridicularizar os rituais religiosos e as divindades relacionadas a esses cultos. Para Aristóteles, a poesia iâmbica estaria

⁵ A esse respeito, afirma Plutarco, em *Vida de Alcibíades*, 19,1: “Entretanto o orador Ândrocles apresentou como testemunhas uns escravos e uns metecos que acusaram Alcibíades e os seus amigos de terem mutilado outras estátuas e de terem parodiado os Mistérios debaixo do efeito do excesso de bebida”.

associada aos cantos fálicos, presentes nos cultos a Deméter, mas também a Dioniso, tal como podemos encontrar em *Poética* 1449a:

Qualquer que seja seu estado atual, a própria tragédia e a comédia surgiram de um primeiro motivo improvisado: a primeira provém daqueles que conduziam o ditirambo; a outra, dos que conduziam os cantos fálicos, composições ainda hoje muito estimadas em nossas cidades. (ARISTÓTELES, *Poética*, 1449a)

A natureza libidinosa dos cantos fálicos e a inclinação em ridicularizar determinadas pessoas, revelando sua identidade (ARISTÓTELES, *Poética*, 1451b), são componentes presentes na composição do personagem Alcibiades no *Banquete*, sobretudo na cena do assédio a Sócrates, cuja exposição gratuita envolve o processo de transição da esfera privada⁶ para a pública. Como o poeta iâmbico, Alcibiades fala de uma experiência individual⁷, a paixão direcionada a Sócrates, e suas consequências sobre ele. Na caracterização do desatino do general ateniense e na sua incitação à bebedeira, na chegada à casa de Agaton, Platão parece evocar o contexto do Fr. 120 W de Arquíloco, em que a persona exalta o uso do vinho e o canto da bela melodia, no caso, o ditirambo, do seguinte modo: “Sei entoar a bela melodia do príncipe Diônisos./ o ditirambo, quando o vinho deflagrou como o raio no meu espírito” (PEREIRA, 1998, p. 109).

Se Arquíloco demonstra conhecer o efeito nocivo do vinho sobre a estrutura psíquica, Alcibiades, por sua vez, parece utilizá-lo como um recurso para rememorar as desventuras de sua caçada a Sócrates, por meio de um relato tragicômico. Na dramatização do *Banquete*, é como se Platão transportasse para Alcibiades, a máscara

⁶ Em *Poética*, 1451b, analisando a relação entre o historiador e o poeta, Aristóteles menciona Alcibiades, no sentido de mostrar que sua ação é particular, pois resultantes das paixões que afetavam seu psiquismo: Eis por que a poesia é mais filosófica e mais nobre do que a história: a poesia se refere, de referência, ao universal; a história, ao particular. Universal é o que se apresenta a tal tipo de homem que fará ou dirá tal tipo de coisa em conformidade com a verossimilhança e a necessidade; eis ao que a poesia visa, muito embora atribua nomes à personagens. Particular é o que fez Alcibiades ou o que lhe aconteceu. (ARISTÓTELES, *Poética*, 1451b)

⁷ Em *Poética*, 1451b, relacionando a comédia e o iambo, Aristóteles ressalta que os poetas cômicos atribuem de modo arbitrário os nomes dos personagens; diferentemente dos “poetas iâmbicos, que se referem ao indivíduo em particular”.

do poeta tomado pelo furor propiciado pela ingestão abusiva do vinho, tal como se pode observar na *persona* dos fragmentos 120 W e 194 W de Arquíloco. No encômio a Sócrates, Alcibiades retoma aspectos comuns da poesia iâmbica, como a caracterização dos vícios e das deformidades físicas e morais, do personagem escolhido, contudo se distancia do modelo poético de Arquíloco, ao associar a feiura de Sócrates à beleza de seu caráter. No jogo cênico do *Banquete*, Sócrates adverte que Alcibiades cogita “trocar beleza por beleza” (PLATÃO, *Banquete*, 218e), no entanto a estrutura do psiquismo de ambos é diferente e marcada pelo contraponto entre a beleza invisível e a visível, a beleza verdadeira e a aparente. Para reforçar seu argumento, Sócrates retoma uma imagem apresentada por Homero na *Iliada*, com a intenção de firmar a diferença entre eles, pois ao contrário dele, que reflete sobre a natureza da beleza, falta clareza e acuidade a Alcibiades, para tratar da questão acerca da beleza que é para sempre a mesma, como se pretendesse apenas trocar “ouro por cobre”⁸ (PLATÃO, *Banquete*⁹, 219a), como o fez Glauco com Diomedes, ao ser enganado por Zeus. No caso, o cobre representaria a beleza física de Alcibiades, enquanto o ouro é uma metáfora usada para tratar da beleza relacionada às virtudes de Sócrates.

Na Introdução à *Vida de Alcibiades*, Fialho (2010) destaca que a beleza de Alcibiades é marcada pela demonstração de “um carácter fraco e volúvel e por uma inteligência brilhante a desempenhar um agitado protagonismo na vida de Atenas” (FIALHO, 2010, p. 18). Em contrapartida, a de Sócrates, resguarda uma aparência similar a dos silenos e a do sátiro Mársias:

⁸ Platão retoma a cena do Canto VI, 232-236, onde é relatado o episódio em que Glauco deixa Zeus aturdido, ao trocar sua armadura de ouro pela de bronze de Diomedes:

Depois que assim falaram, ambos saltaram dos carros:

apertaram as mãos e juraram ser fiéis amigos.

Foi então que a Glauco tirou Zeus Crônida o siso;

ele que trocou com o Tidida Diomedes armas de ouro

por armas de bronze: o valor de cem bois pelo de nove.

⁹ A tradução do *Banquete* utilizadas para citação é a de José Cavalcante de Souza, na edição bilingue editada pela Editora 34.

Afirmo eu então que é ele muito semelhante a esses silenos colocados nas oficinas dos estatuários (*hermoglypheiois*)¹⁰, que os artistas representam com um pifre ou uma flauta¹¹, os quais, abertos ao meio, vê-se que tem em seu interior estatuetas (*agálmata*) de deuses. Por outro lado, digo também que ele se assemelha ao sátiro Mársias. (PLATÃO, *Banquete*, 215a-b)

Na analogia apresentada por Alcibiades, Sócrates esconde tesouros de virtudes em seu interior e quando se abre, a exemplo das estatuetas dos silenos expostas nos ateliês, de dentro dele reflete uma natureza divina, valiosa, perfeita e maravilhosa (PLATÃO, *Banquete*, 217a), que ao mesmo tempo encanta e amedronta Alcibiades.

2. O contexto da impiedade em Alcibiades

A natureza intempestiva de Alcibiades, torna-se o fator responsável pela falta atribuída a ele. A exemplo do julgamento de Sócrates, seus detratores se aproveitaram de um episódio do passado, para acusarem-no de impiedade em relação à Deméter¹² e sua filha Perséfone, divindades honradas nos rituais dos mistérios de Elêusis¹³. O deslocamento de tempo, e a veracidade ou não da acusação, não diminui o impacto da denúncia, levando-se em consideração o simbolismo presente na celebração dos mistérios eleusinos, cujas características proibiam a execução dos ritos sagrados de

¹⁰ Platão se refere a um grupo específico de escultores, os *hermoglypheiois*, que fabricavam em seus ateliês, as estátuas dos *hermai*. A esse respeito, consultar nota 526, referente a 215b (PLATON, *Le Banquet*). Para Dover (2009), a proliferação da fabricação de esculturas contendo estatuetas de deuses no seu interior, teria acontecido na Atenas do final do século V a.C., como uma espécie de modismo temporário, não restando exemplares dessas estatuetas, apenas a referência documental do *Banquete*. (DOVER, 2009, p. 166)

¹¹ Fiéis ao vocabulário grego, Irley Franco e Jaa Torrano mantêm, em sua tradução do *Banquete*, as expressões siringues (*sýringas*) e aulos (*auloûs*).

¹² Sobre a paródia aos rituais religiosos, envolvendo os cultos a Deméter e Dioniso, Survinou-Inwood (2003, p. 174) defende que encontra-se associada à poesia iâmbica, tomando como referência *Poética* 1449a: “Quando a tragédia e a comédia apareceram, dos que se dedicavam a cada uma destas espécies de poesia, de acordo com a sua propensão natural, uns tornaram-se poetas cômicos em vez de autores de iambos, e outros poetas trágicos, em vez de autores épicos, pois que estas formas eram melhores e de maior mérito do que as anteriores”.

¹³ Zaidman (2010) aponta que na época clássica, o culto a Deméter e Perséfone tornou-se oficial em Atenas, “a fundação dos Mistérios era apresentada como resultado da revelação dada por Deméter em busca da filha, à casa real e aos heróis de Elêusis” (ZAIDMAN, 2010, p. 145), sendo narrados no *Hino Homérico a Deméter*.

iniciação fora do cerimonial de Elêusis¹⁴, e por associação, por ministrantes que não fossem sacerdotes e iniciados nos seus rituais¹⁵, sendo considerado um sacrilégio, quando praticado “em lugar impróprio e para indivíduos que não estavam habilitados para o efeito” (LEÃO, 2004, p. 202), ou descaracterizado teatralmente, como Alcibíades e seus companheiros, parecem ter feito na juventude¹⁶. Seguindo a linha interpretativa de Leão (2004), a gravidade da acusação direcionada a Alcibíades resulta em uma falta de natureza religiosa, acentuadamente marcada pela ideia de legalidade, segundo a qual os preceitos vigentes nos rituais, devem ser cumpridos à risca, sob pena de punição a quem os profana.

Outro aspecto a ser destacado, no caráter religioso, diz respeito ao modo como os homens agem e se dirigem aos deuses, se de forma piedosa ou impiedosa, temática presente no *Eutífron*¹⁷, na conversa entre Sócrates e Eutífron, ambos acusados do crime de impiedade, quando o filósofo questiona a seu interlocutor, “diz-me o que entendes por piedade e impiedade [...] ela própria, em si e por si (*autò hautôî*), de todo contrária

¹⁴ Zaidman, em *Os gregos e seus deuses*, descreve a dinâmica envolvendo os rituais de Elêusis, fatores que reforçariam a falta de Alcibíades e seus companheiros, caso a acusação de paródia aos mistérios realmente tivesse acontecido:

Primeiro, um cortejo acompanha a carruagem das Deusas, de Elêusis a Atenas, e no dia seguinte ocorre uma procissão que reúne o povo inteiro aos magistrados e aos sacerdotes que escoltam os candidatos à iniciação e os *mystes* do ano anterior. O templo de Elêusis correspondente ao Eleusino da Cidade; aí os objetos sagrados do culto e as estátuas das deusas eram recebidas e abrigadas solenemente todo ano, antes de ser levados de Elêusis a Atenas”. (ZAIMMAN, 2010, p. 146)

¹⁵ No *Hino Homérico a Deméter*, estes aspectos já aparecem caracterizados pela própria deusa:

Vamos, que a mim um templo grande e um altar sob ele
faça o povo todo, sob a cidade e sob seu escarpado muro,
no alto do Calicoro, sobre proeminente colina.
Os ritos eu própria vos ensinarei, a fim de que mais tarde,
Vós, santamente celebrando-os, possais meu espírito apaziguar. (v. 270-274)

Feliz quem dentre os homens supraterrâneos os viu.
Mas o não iniciado e o não participante nos mistérios
sagrados, jamais tem destino igual, ainda que pereça sob a
treva bolorenta. Depois que ensinou tudo, a diva entre as deusas
caminhou para ir à reunião junto aos outros deuses do Olimpo. (v. 480-484)

A tradução de referência dos *Hinos Homéricos*, para efeito de citação, é de Maria Lúcia G. Massi e Sílvia M. S. de Carvalho, editada pela UNESP.

¹⁶ Sobre o envolvimento de Alcibíades na encenação dos mistérios, Tucídides afirma em *História da Guerra do Peloponeso*, 19, 2: “Diziam que um tal Teodoro tinha feito de arauto, Pulition de portador da tocha, Alcibíades de hierofante e que os outros elementos do grupo assistiram como espectadores, no papel de iniciados nos Mistérios”.

¹⁷ Para efeito de citação do *Eutífron*, utilizo a tradução de José Trindade Santos, editada pela Imprensa Nacional/Casa da Moeda.

à impiedade e igual a si própria e tendo um aspecto único (*mían tinà idéan*) – que fará com que uma coisa seja ímpia, pela impiedade?” (PLATÃO, *Eutífron*, 5c-d), e este lhe responde: “É, então, a piedade (*hósion*) o que é agradável aos deuses; o que não é agradável é a impiedade (*anósion*)” (PLATÃO, *Eutífron*, 6e-7a). Sócrates refuta a definição e questiona: “a piedade é amada pelos deuses, porque é piedade, ou é piedade, porque é amada pelos deuses?” (PLATÃO, *Eutífron*, 10a).

O debate proposto por Sócrates no *Eutífron* é fundamental, pelo fato de permitir pensar as práticas rituais perpassadas por uma dupla perspectiva, a de agradar aos deuses para receber seus favores, justamente o objeto da crítica de Sócrates a inconclusão da definição de piedade apresentada por Eutífron. No caso da impiedade de Alcibíades, Plutarco destaca que as suspeitas e acusações de vago teor, aos poucos se transformam em uma grave falta, “aproveitando a sua ausência, os seus inimigos montaram contra ele um violento ataque e, associando a mutilação dos Hermes à profanação dos Mistérios, mantinham que estes dois crimes foram obra de uma só conspiração voluntária” (PLUTARCO, 20, 5). A retomada do *Eutífron*, permite a devida compreensão acerca do significado das acusações imputadas a Alcibíades e seus companheiros, se realmente encenaram os rituais eleusinos.

No contexto argumentativo que proponho, tais aspectos são importantes para se pensar, seja a natureza impulsiva, seja a erótica, de Alcibíades. Na encenação do *Banquete*, o general ateniense é um homem maduro que relata despididamente, aos convivas do simpósio na casa de Agaton, o seu assédio a Sócrates. Retomo o relato, no sentido de propor se a inversão dos papéis firmados nas regras de cortejo erótico-amoroso da pederastia grega, apresentada na narrativa de Alcibíades, não seria um recurso dramático utilizado por Platão no *Banquete*, aspecto reforçado por Plutarco em *Vida de Alcibíades*, para mostrar sua natureza impulsiva e libidinosa? Penso ainda, se a exposição aparentemente gratuita de Sócrates, não faria parte de uma estratégia para Alcibíades demonstrar sua autoridade e “o poder de sedução da sua palavra” (PLUTARCO, *Vida de Alcibíades*, 10, 3)? Ou ainda, se não representaria o medo em se sentir rejeitado publicamente pelo objeto de sua paixão? Afinal, Platão recepciona no *Banquete* o relato de um adulto sobre fatos relacionados à relação entre ele e seu

companheiro habitual na juventude, que segundo Plutarco, “apontava-lhe os podres de sua alma e reprimia a futilidade e insensatez do seu orgulho” (PLUTARCO, *Vida de Alcibiades*, 4, 3). Como se percebe, seja na narrativa de Tucídides, Plutarco ou Platão, Alcibiades desde muito jovem age de modo conturbado e inconsequente, despertando a desconfiança dos atenienses sobre suas reais intenções, visto serem resultantes “do exagero com que conduzia sua vida privada” (TUCÍDIDES, I, XV, 4), elementos contrastantes com alguém de linhagem nobre e ativa atuação política em Atenas.

Tucídides caracteriza a natureza de Alcibiades, como a de alguém que cultivava um intenso desejo de honra e de glória, no sentido de reforçar publicamente o seu poder, a ponto de ser confundido pelos seus concidadãos, como um autêntico tirano, dado o fato de se deixar aprisionar por desejos e prazeres tirânicos, demonstrada na sua acentuada “falta de bom senso” (TUCÍDIDES, VI, XVII, 1), suscitando um misto de admiração e desconfiança em seus aliados. Por sua vez, Plutarco destaca que, apesar de Alcibiades cultivar os prazeres voltados para os apetites, é “antes de mais nada pela sua ambição e pela sua ânsia de glória que o manipulavam aqueles que o corromperam e o lançaram prematuramente em grandes empresas” (PLUTARCO, *Vida de Alcibiades*, 6, 4). No seu afã em se tornar uma das pessoas mais renomadas de seu tempo¹⁸, se deixa convencer por seus adutores de que apesar de ser muito jovem e reconhecido pela sua desmesura, suas ações ultrapassariam a fama e o poder atribuídos ao próprio Péricles.

Por sua vez, Plutarco enfatiza o papel de Sócrates, como sendo o único dentre os gregos a refrear a extrema sensualidade e orgulho de Alcibiades, “que reprimia-o e retraía-o com as suas palavras, até o tornar humilde e modesto, fazendo-lhe ver a importância das qualidades que lhe faltavam e as imperfeições que o mantinham arredado da virtude”. (PLUTARCO, *Vida de Alcibiades*, 6, 5). Apesar dos contínuos esforços de seu mestre em direcioná-lo a praticar ações belas e dignas de louvor, seu caráter impetuoso e altivo torna-se causa de seus incontidos desacertos. Sua natureza

¹⁸ Em *História da Guerra do Peloponeso*, VI, XV, 2, Tucídides destaca a natureza ambiciosa de Alcibiades, do seguinte modo: “desejava ardentemente ser comandante e tinha esperança que a Sicília e Cartago fossem conquistadas por meio de sua intervenção e, se fosse bem-sucedido, isso seria útil aos seus interesses particulares, quer no que dizia respeito à riqueza, quer à glória pessoais”.

indomável parecia conviver harmonicamente com a dimensão mais lúcida de si mesmo, a de um Alcibíades “dotado de inteligência, beleza, força e coragem, capacidade de sedução e dotes oratórios, além de um sentido estratégico apurado e uma pronta capacidade de resposta às situações” (FIALHO, 2010, p. 13-14). Para Fialho (2010, p. 14), a vaidade desmedida, a ambição e os excessos de Alcibíades, levam-no a afastar-se dos ensinamentos de Sócrates e a preferir a companhia e os aconselhamentos de seus adutores, atraindo para si infortúnios das mais variadas espécies e desviando-se da prática da virtude. A autora ilustra a mudança no modo instável de agir de Alcibíades, por meio de uma imagem, a da *týkhe*, associada a uma lufada de vento, dissipando a influência de Sócrates sobre ele e reforçando o poder de seus bajuladores em alimentar o seu desejo de honra e de glória.

3. O medo de amar é o medo de ser livre?

Mas como pensar a impetuosidade de Alcibíades, sob o signo do medo? No *Banquete*, Platão situa o relato detalhista das experiências erótico-amorosas vivenciadas com Sócrates na juventude, como uma espécie de antiparadigma, pelo fato de destoar das regras de *paiderastía* vigentes em Atenas. Segundo estes princípios, “se considera inteiramente belo nesta cidade não só o fato de ser amante como também o serem os amados amigos do amante” (PLATÃO, *Banquete*, 183c). Contudo, as leis pederásticas não são tão simples como parecem, uma ação bela só pode ser considerada bela se for executada belamente, do mesmo como é considerada feia, quando se age feiamente. Ou como assevera Pausânias:

Ora, é indecentemente quando é a um mau e de modo mau que se aquiesce, e decentemente é a um bom e de um modo bom. E é mau aquele amante popular (*pándemos*), que ama o corpo mais que a alma, pois não é ele constante, por amar um objeto que também não é constante. (PLATÃO, *Banquete*, 183d-e)

No caso do par Sócrates-Alcibíades, o primeiro representa o amante de bom caráter, encantado pela beleza de Alcibíades, contudo leal a seus valores, e diferentemente de seu amado, não se deixando tyrannizar pelas paixões direcionadas para os apetites ou para o desejo de glória; enquanto o segundo seria a representação do amante volúvel, cuja inconstância o leva a acumular amantes e a agir precipitadamente diante das situações.

No contraponto entre o modo de amar de Sócrates e o de Alcibíades, Platão concentra o debate sobre a instituição da pederastia sob a perspectiva da filosofia. Trata-se, pois, de pensar a relação *erastés-erómenos*, sob o contexto de uma ação virtuosa e bela, conforme ressalta Pausânias, falando dos costumes entre os atenienses:

Na verdade, estabeleceu-se entre nós que, se alguém quer servir a um outro por julgar que por ele se tornará melhor, ou em sabedoria ou em qualquer outra espécie de virtude, também esta voluntária servidão não é feia nem é uma adulação. É preciso então congraçar num mesmo objetivo essas duas normas, a do amor aos jovens e a do amor ao saber e às demais virtudes, se deve dar o caso de ser belo o aquiescer o amado ao amante. (PLATÃO, *Banquete*, 184c-d)

As leis pederásticas em Atenas, se encontravam direcionadas para um modo de agir belamente, o bom amante deveria prover o amado de sabedoria, senso de justiça e virtude, pois somente neste sentido teria validade a servidão voluntária, jamais com vistas ao enriquecimento ou a benefícios próprios, como cargos políticos. Retomar Pausânias significa compreender melhor as nuances envolvendo o assédio de Alcibíades a Sócrates, na dramatização do *Banquete*. O mais instigante, no jogo erótico apresentado pelo general e político ateniense, na trama do simpósio filosófico de Platão, é justamente o contexto político implícito na sua vontade de dominar Sócrates, como resultado do medo de se sentir ridicularizado pelos simposiastas, por expressar uma paixão ardorosa a seu amado sileno, a ponto de inverter os papéis, transformando-se de um amado condescendente a um caçador terrível, apesar da notória diferença de idade entre eles.

Questionado por Sócrates, se iria fazer o seu elogio para ridicularizá-lo, Alcibiades se propõe a representá-lo recorrendo a imagens, asseverando não ter a intenção de expô-lo ao ridículo, e prometendo dizer a verdade. É quando associa Sócrates aos silenos e a Mársias, dotando-o do mesmo poder do sátiro, em encantar quem o ouve com o som de sua flauta, enquanto o encantamento provocado por seu mestre é feito “sem instrumentos, com simples palavras” (PLATÃO, *Banquete*, 215c). O efeito das palavras de Sócrates afeta a estrutura psíquica de Alcibiades, conforme ele próprio assevera:

Ainda agora tenho certeza de que, se eu quisesse prestar ouvidos, não resistiria, mas experimentaria os mesmos sentimentos. Pois me força ele a admitir que, embora sendo eu mesmo deficiente em muitos pontos ainda, de mim mesmo me descuido, mas trato dos negócios de Atenas. A custo então, como se me afastasse das sereias, eu cerro os ouvidos e me retiro em fuga, a fim de não ficar sentado lá e aos seus pés envelhecer. (PLATÃO, *Banquete*, 216a-b)

Enfatizando o poder do discurso de Sócrates, Alcibiades associa suas palavras ao canto das sereias, retomando o episódio narrado por Homero, em *Odisseia*¹⁹ XII, 37-54, 154-200, no sentido de enfatizar o medo e a inquietação de sua alma, quando Sócrates, a representação das sereias, dotado do poder de encantar por meio de discursos sobre o bem, a beleza, o cuidado de si (*epiméleia heautoû*), se dirige a ele, advertindo-o de seus arroubos e consequentes desacertos na condução de sua vida particular e pública. A analogia de Sócrates com as sereias é importante para a análise proposta, pelo fato de ambos terem em comum a natureza sedutora, o poder da palavra, a capacidade de suscitar o medo em quem deles se aproxima, as sereias pelo canto que encanta, conforme adverte Circe a Odisseu:

‘Todas estas coisas foram cumpridas; mas ouve agora aquilo que te direi, e um deus te recordará.
Às Sereias chegarás em primeiro lugar, que todos

¹⁹ A tradução utilizada nas citações da *Odisseia* é de Frederico Lourenço, editada pela Penguin Classics Martins Fontes

os homens enfeitiçam, que delas se aproximam.
Quem delas se acercar, insciente, e a voz ouvir das Sereias,
ao lado desse homem nunca a mulher e os filhos
estarão para se regozijarem com o seu regresso;
mas as Sereias o enfeitiçam com seu límpido canto,
sentadas num prado, e à sua volta estão amontoadas
ossadas de homens decompostos e suas peles marcescentes [...]
(HOMERO, *Odisseia*, XII, 37-46)

A imagem é forte, a sedução produzida pelo canto das sereias leva aqueles que as ouvem a um caminho sem retorno, onde já não existe mais a presença do som de seus cantos, atordoando os sentidos dos marinheiros, predominando apenas, o silêncio e o cenário macabro. A analogia é coerente e precisa: assim como o canto das sereias, as palavras de Sócrates também possuem o poder de enfeitiçar e paralisar os ouvintes, com o diferencial de permitir a reflexão, a escolha, a mudança para um novo referencial de vida, justamente o aspecto que tanto amedronta o irreverente Alcibíades, cuja intenção é desfrutar os prazeres do sexo com Sócrates e tantos outros amantes, sem a intenção de transformar o seu desejo no desejo de refletir sobre os mistérios do amor, representado nos diálogos platônicos, pelas variadas tipologias de desejo, como o faz Sócrates, após manifestar seu desejo inflamado pelos belos jovens, demonstrando ter o domínio de si, fato inconcebível quando se trata de Alcibíades, que a exemplo do iniciado corrompido do *Fedro*²⁰, mostra-se “rendido ao prazer, [...] e familiarizando-se com a desmedida não tem receio nem vergonha de perseguir prazer contra a natureza” (PLATÃO, *Fedro*, 250e-251a).

Em contrapartida, a imagem de Sócrates como um iniciado comedido, se confronta com sua própria representação de alguém afetado pela beleza de Cármides e Fedro, ou mesmo de Alcibíades, que “quando vê algum rosto de aspecto divino que bem imitou a beleza, ou algum corpo ideal, primeiro ele estremece e furtivamente o assalta algo dos assombros de então; depois, dirigindo-lhe o olhar, venera-o como um deus [...]” (PLATÃO, *Fedro*, 251a). Este é o momento em que Sócrates, após se mostrar

²⁰ Para efeito de citação do *Fedro*, utilizaremos a tradução de José Cavalcante de Souza, editada pela Editora 34.

encantado pela beleza dos jovens, reorienta sua investigação, de modo a analisar a beleza da alma dos jovens aspirantes aos ensinamentos filosóficos, e não mais a forma física que suscitou seu arrebatamento; enquanto Alcibiades continua apegado a seu primeiro impulso.

Remeto-me, pois, ao jogo dialógico entre Sócrates e Alcibiades, no diálogo *Primeiro Alcibiades*, no sentido de apontar o modo como Sócrates parece “domar” a natureza arrogante, ambiciosa e inquieta de Alcibiades, mostrando-lhe a necessidade de dialogar de maneira adequada, como se fosse um médico a cuidar da saúde da cidade, quando se pretende ser um bom conselheiro e administrar bem a cidade. A bem da verdade, Platão estabelece um contraponto entre a vantagem e a desvantagem de ser um conselheiro eficiente, independente de sua estatura, da beleza ou da pois “para ser um bom conselheiro, o que importa não é a riqueza, porém o saber” (PLATÃO, *Primeiro Alcibiades*, 107b). O *élenkhos* continua, com Sócrates direcionando o debate para a questão do cuidado de si mesmo, observando a insuficiência dos argumentos de Alcibiades, este o aconselha: “Exercita-te primeiro, caro amigo, e aprende o que é preciso conhecer para te iniciares na política; antes, não. Munidos, desse modo do contraveneno (*alexiphármaka*) adequado, nada prejudicial te poderá acontecer” (PLATÃO, *Primeiro Alcibiades*, 132b). Apesar de Sócrates cobrar de Alcibiades o domínio de si, todavia ele revela a Fedro, no diálogo homônimo, que ele próprio não se reconhece como tendo o controle de si:

[...] ainda não sou capaz de, segundo a inscrição délfica, conhecer-me a mim mesmo (*gnôσαι εμαυτόν*); ridículo então se me afigura, quando isto ainda ignoro (*agnooúnta*), examinar (*skopeîn*) o que é de outro domínio. Daí é que, tendo deixado livres esses mitos e confiado no que se acredita a seu respeito, faço exame não deles mas de mim mesmo, se acaso não sou um bicho mais complicado e mais nebuloso que Tífon, ou se um animal mais manso e simples, por natureza partilhando de não sei que divino e desanuviado destino. (PLATÃO, *Fedro*, 229e-230a)

No prólogo do *Fedro*, Sócrates faz uma alusão à sua metafórica ignorância, que o leva a investigar os domínios ainda desconhecidos para ele, mas também reforça a

seu jovem interlocutor, a natureza ambígua de sua estrutura psíquica, que tanto pode levá-lo a agir impetuosamente, como Tífon, ou Alcibiades, como lhe permite mostrar uma natureza regrada e divina, a exemplo da analogia entre Sócrates e as estatuetas dos silenos fabricadas pelos artesãos, utilizada por Alcibiades, no *Banquete*, no sentido de ressaltar as virtudes de seu amado:

Uma vez porém que fica sério e se abre, não sei se alguém já viu as estátuas lá dentro; eu por mim já uma vez as vi, e tão divinas me pareceram elas, com tanto ouro, com uma beleza tão completa e tão extraordinária que eu só tinha que fazer imediatamente o que me mandasse Sócrates. (PLATÃO, *Banquete*, 216e-217a)

A dimensão divina da alma humana representa a capacidade de reflexão e discernimento, presente em Sócrates, mas não especificamente em Alcibiades, dado sua natureza impulsiva e descontrolada. Retornando ao contexto do *Primeiro Alcibiades*, observa-se que Sócrates adverte Alcibiades, do quanto a prudência nas ações e nas palavras são fundamentais, para o exercício da vida política, atuando no psiquismo como uma espécie de terapêutica medicinal, metáfora presente no *Górgias*, onde a medicina é associada à mais bela arte, por ser a única a administrar um *phármakon* propício a afastar da alma a intemperança e a injustiça, fazendo prevalecer nela a temperança e a justiça, além de trazer saúde e alívio da dor para o corpo adoecido (PLATÃO, *Górgias*, 478b). Para Sócrates, administrar de forma justa e coerente as leis de uma cidade, implica em governar com sabedoria e prudência, “pois a justiça traz a temperança, deixa as pessoas mais justas e se torna a medicina para o vício” (PLATÃO, *Górgias*, 478d). Nesse sentido, o autodomínio e o autoconhecimento de si são fundamentais quando se pleiteia cuidar do outro com a devida responsabilidade. Como se pode perceber, a *atopia* entre as palavras do filósofo e a do aspirante a político é constante, daí o medo demonstrado por Alcibiades, diante dos discursos politicamente corretos de Sócrates. Na sua ousadia, Alcibiades não esconde amar e tramar para se aproximar mais intimamente de seu amado, no entanto teme suas palavras terríveis, por

elas irem contra seu desmesurado modo de vida, parecendo recear se perder de si mesmo, ao renunciar a seus impulsos.

Se para Sócrates, o cuidado de si implica na justa harmonia entre as distintas ordens de desejos e prazeres do psiquismo, para Alcibíades, simular ser o assediador e não o assediado, talvez faça parte de uma estratégia para evitar ser confundido, na fase madura, com uma natureza efeminada, aspecto ressaltado amplamente por Plutarco, na *Vida de Alcibíades*. Talvez o medo de Alcibíades seja o de ser ridicularizado por ainda devotar amor a Sócrates, como acontece com Pausânias em relação a Agaton, contudo o diferencial é que sua paixão vai contra as regras da pederastia em Atenas, em que o amante e o amado deveriam resguardar as leis distintas para cada um deles, que convergiriam entre si, se ambos direcionassem suas ações para a busca da sabedoria e da virtude, na relação de troca com o outro, pois como aponta Pausânias:

Quando, com efeito, ao mesmo ponto chegam amante e amado, cada um com a sua norma, um servindo ao amado que lhe aquiesce em tudo que for justo servir, e o outro ajudando ao que o está tornando sábio e bom, em tudo que for justo ajudar, o primeiro em condições de contribuir para a sabedoria e demais virtudes, o segundo em precisão de adquirir para sua educação e demais competência, só então, quando ao mesmo objetivo convergem essas duas normas, só então é que coincide ser belo o aquiescer o amado ao amante e em mais nenhuma outra ocasião. (PLATÃO, *Banquete*, 184d-e)

A seguir, o fio da narrativa do elogio a Sócrates de Alcibíades, sua pretensão extrapola os ditames das leis pederásticas expostas por Pausânias, sendo perpassada pelo desejo de se unir sexualmente a Sócrates e dominar a relação, agindo como se fosse um amante vulgar, em busca unicamente da satisfação de seus prazeres, embora louve os tesouros de virtude escondidos em Sócrates. Ao ouvir seus discursos, Alcibíades se sentia enlevado e extasiado, não sentindo o mesmo frenesi na alma, nem ouvindo os Coribantes nem Péricles, somente as palavras de Sócrates transtornavam sua alma e o levavam a se indignar, diante dos demais oradores: “nada de semelhante eu sentia, nem minha alma ficava perturbada nem se irritava, como se se encontrasse em condição servil; mas com este Mársias aqui, muitas foram as vezes em que de tal

modo me sentia que me parecia não ser viver em condições como as minhas” (PLATÃO, *Banquete*, 215e-216a). Mesmo tendo a devida percepção do quanto sua desmedida lhe era prejudicial, por demonstrar o seu desapego com o cuidado de si, Alcibiades agia movido pelo interesse de conquistar cada vez mais honra e glória entre os atenienses, não lhe importando se os ganhos fossem obtidos à custa de suas bravatas e não de suas ações virtuosas. A meu ver, o aparente desapego de Alcibiades em relação à prática das virtudes, quando se trata de si, denota o temor de perder parte de sua popularidade, construída por meio da imagem de um político destemido, contudo incoerente nas suas ações, marcadas por excessos, que representam riscos para ele próprio e para os cidadãos atenienses.

É justamente aproveitando-se da instabilidade de seu caráter, que seus rivais se aproveitaram para acusá-lo de impiedade e profanação de rituais religiosos, falta que se agrava, a se julgar que frequentou o círculo de Sócrates, e no encômio a seu mestre, demonstrou ter a justa compreensão de seus ensinamentos, no entanto sua ambição era maior que seu apreço à filosofia, levando-o a se distanciar do aprendizado recebido de Sócrates, para trilhar seu próprio caminho, cheio de falhas e desacertos, mas que lhe permitem permanecer no poder e no controle de suas próprias paixões, por mais desregradas que elas possam parecer, uma vez que Alcibiades, diferentemente de Sócrates, não ama o saber e a beleza que é para sempre bela, mas ama amar de modo inconstante os belos jovens e as riquezas acumuladas ao longo de sua atribulada vida, aspirando incessantemente que Sócrates viesse conversar com ele “o que um amante em segredo trataria com bem o amado” (PLATÃO, *Banquete*, 217b) quando se encontrassem a sós. Tal ideia tomava conta dele e o enchia de júbilo, levando-o a desconsiderar que Sócrates ama os belos jovens, mas privilegia o desejo de imortalidade pela beleza, o que levaria ao fracasso seu plano de se posicionar, “exatamente como um amante armando cilada ao bem-amado” (PLATÃO, *Banquete*, 217c). A recusa de Sócrates o deixa entorpecido “como o estado do que foi mordido pela víbora” (PLATÃO, *Banquete*, 217e). Ele se sente perdendo o controle do poder de encantar o pretenso amante, ao perceber que foi

mordido por algo mais doloroso, e no ponto mais doloroso em que se possa ser mordido – pois foi no coração ou na alma, ou no que quer que se deva chamá-lo que fui golpeado e mordido pelos discursos filosóficos, que têm mais virulência que a víbora, quando pegam de um jovem espírito, não sem dotes, e que tudo fazem cometer e dizer tudo. (PLATÃO, *Banquete*, 218a)

Na sua extremada desmesura, Alcibiades evoca o nome de outros jovens amantes da filosofia, citando seus nomes no plural, como “os Fedros, Agatãos, Erixímacos, os Pausânias, os Aristodemos e os Aristófanes” (PLATÃO, *Banquete*, 218a-b), para destacar a legião de supostos discípulos que receberam a atenção do mestre, enquanto seu relato demonstra que ele próprio não conseguiu tal proeza, razão de seu destempero e vergonha. Brisson, na nota 97 de *Phèdre*, caracteriza o efeito do discurso de Sócrates sobre a alma de seus interlocutores, como uma espécie de *phármakon*, cujo poder “petrifica e desperta, anestesia e sensibiliza, tranquiliza e angustia. Sócrates é o torpedo narcótico, mas também o animal com ferrão” (BRISSON, 1989, p. 393), a exemplo da imagem da abelha em *Fédon* 91c. A potencialidade do *lógos* socrático encanta e amedronta Alcibiades, levando-o a estabelecer uma analogia entre o delírio filosófico (*philosóphou manías*) e os transportes báquicos (*bakkheías*) (PLATÃO, *Banquete*, 218b), para ilustrar o exercício da filosofia, compartilhado por Sócrates com seus discípulos.

A diferença é gritante entre as metamorfoses de Sócrates e Alcibiades, se a de Sócrates desperta a reflexão e o cultivo pelo cuidado de si, a de Alcibiades, por seu lado, mostra uma natureza que se molda às circunstâncias, como destaca Plutarco: “É que ele possuía um dom único, segundo se diz, entre os muitos de que era detentor, e que constituía uma técnica para prender as pessoas: tal consistia em se adaptar aos seus costumes e modos de vida. Era mais rápido no seu mimetismo que o camaleão” (PLUTARCO, *Vida de Alcibiades*, 23, 4). A capacidade de se adaptar às situações, demonstram sua habilidade de se deslocar com destreza entre o bem e o mal, a sobriedade e a voluptuosidade, a austeridade e a indolência, entregue aos prazeres do sexo e da bebida, sem privilegiar nem o cuidado de si nem com o outro. Talvez seja esta a razão de continuar o relato de suas aventuras, fazendo referência a uma fórmula

órfica, relacionada aos não iniciados nos mistérios: “Os domésticos, e se mais alguém há profano e inculto, que apliquem aos seus ouvidos portas bem espessas”²¹. (PLATÃO, *Banquete*, 218b)

Alcibíades se propõe a “revelar” mais uma faceta de seu assédio a Sócrates, continuando a mesclar fatos da vida privada e pública, de atos políticos marcados pela insensatez e falta de moralidade, pelos escândalos sexuais e excessos na ingestão de bebidas, pelas escolhas desacertadas na condução das ações políticas. A estratégia de lembrar o passado, expondo-se se expondo e expondo Sócrates, parece uma equivocada fórmula de advertência de Alcibíades a Sócrates, como se ele estivesse a alertar que agora é um homem maduro e portador de várias insígnias, decorrentes de sua atuação no campo político e nas expedições militares, e já não pode continuar sendo desdenhado, como aconteceu na juventude. A natureza camaleônica do general ateniense e suas atitudes desastrosas são causas de sua degradação e da própria degradação da democracia em Atenas. Os atenienses aprenderam a desconfiar de seu *enfant terrible*, temendo seu caráter destrutivo e traiçoeiro, a exemplo do fracasso da expedição à Sicília e do exílio voluntário em Esparta; enquanto condenaram Sócrates à morte, em virtude de seu discurso os inquietar, dada a capacidade de contestar e defender valores, além de incitar o cuidado de si e duvidar da aparente sabedoria dos intelectuais da época. Perguntando-se a si mesmo, se preferia continuar sendo, “nem sábio, com a sabedoria deles; nem ignorante com a ignorância deles” (PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, 22e), Sócrates chega à conclusão que é preferível continuar sendo como sempre foi, sem tudo saber e sem tudo ignorar:

Por causa desta investigação é que atraí tantos ódios violentos e gravosos, de que resultaram tantas calúnias, ficando eu com fama de sábio. E isto porque os presentes julgam que eu sou sabedor das coisas que costumo interrogar e refutar. Mas é possível, homens, que, na realidade, sábio seja o deus, que por este oráculo indica que a sabedoria humana é coisa de pouco ou nenhum valor. E parece-me que o deus não atribui a sabedoria a Sócrates, mas que se serve do

²¹ Cavalcante (2016), na nota 177 do *Banquete*, mostra que a frase de Alcibíades é uma alusão a fórmula: “Falarei àqueles a quem é permitido; aplicai portas (aos ouvidos), ó profanos”.

meu nome, fazendo de mim um exemplo, como se dissesse – “Entre vós, homens, o mais sábio é aquele que, como Sócrates, na verdade, reconhece ser a sua sabedoria de nenhum valor”. (PLATÃO, *Apologia de Sócrates*, 23a-b)

A retomada da *Apologia* reforça o antagonismo entre dois modos distintos de pensar e agir, e que, portanto, não poderiam ser confundidos, como o fizeram os acusadores de Sócrates, Meleto, Anito e Lícon, representando respectivamente o ofício dos poetas, dos artesãos e dos políticos, dos oradores, julgamento no qual foi acusando de ser mal, “por corromper os jovens e por não acatar os deuses que a cidade acata, mas divindades (*daimónia*) novas” (PLATÃO, *Apologia*, 24b-c). Sua investigação, por mais que destinada a observar se o oráculo tinha razão em caracterizá-lo como o homem mais sábio, incomoda seus concidadãos, que, temendo o efeito do discurso filosófico sobre os jovens, parecem ignorar que entre o agir desarrazoado de Alcibíades e o sensato de Sócrates, somente uma ação e um discurso ponderado, como o do filósofo, é capaz de manter em harmonia, a alma do homem e da cidade, no entanto a cidade o condena e poupa a insensatez de Alcibíades.

Se, para Alcibíades, desejo e poder encontram-se associados à desmesura (*hýbris*), para Sócrates, se relacionam a um agir consciente do cuidado consigo mesmo e com o outro. A inversão de papéis no jogo de sedução entre o *erastés* e o *erómenos*, presente no relato de Alcibíades, dão mostras do quanto ele é tiranizado pelas dimensões do *epithymetikón* e do *thymetikón*, como se amar, para ele, representasse a capacidade de escravizar e se deixar ser escravizado pelas paixões que habitam sua alma, e o levam a pensar em Sócrates dominado pelo desejo de posse e de submissão, quando Sócrates é a imagem do amor que liberta e é livre. E encantar-se pelos belos jovens, como Fedro, Cármides e o próprio Alcibíades, é o impulso que o leva a direcionar a pulsão sensual para a dimensão erótico-filosófica, lhe permitindo tratar da temática acerca do amor, da beleza, das virtudes. Diante de sua incapacidade em realizar o mesmo percurso teórico de Sócrates, Alcibíades sente sobre si, o impacto produzido pelo poder de suas palavras.

Considerações finais

Encerro meu percurso, defendendo que, ao contrário de Sócrates, Alcibiades não consegue atingir o delírio erótico na sua plenitude, ao se pensar no *Fedro*, no caso do *Banquete*, não atinge o último grau da *scala amoris*. Permanecer na esfera do delírio báquico, parece representar a possibilidade de continuar pervertendo os valores, com sua natureza indomável, além de tornar o discurso filosófico uma grave ameaça ao poder que ele próprio simboliza, o de um político tiranizado pelas paixões direcionadas para os apetites e para as honras, além de ignorar o cuidado de si. Concluo, pois, que para Alcibiades, amar os belos discursos significa o medo de perder o poder político e as honras delegadas a ele por seus adutores.

O contraponto estabelecido ao longo de minha análise, em nenhum momento é marcado pela intenção de demonizar Alcibiades e fazer a redenção de Sócrates, mas mostrar, a partir da interlocução com vários diálogos platônicos, como suas práticas são distintas e não podem ser confundidas, pois desde o *affair* entre eles, quando ambos eram mais jovens, um se encontrava centrado no amor que liberta, e o outro, no que escraviza. Sócrates, como um torpedo com o poder de entorpecer seus antagonistas, sempre o atemorizou, assim como a Mênon:

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 [...] Pois, verdadeiramente, eu de minha parte, estou entorpecido, na alma e na boca, e não sei o que te responder.
(PLATÃO, *Mênon*, 80a-b)

A exemplo de Mênon, Alcibiades sente sobre o corpo e sobre a alma, o efeito da ferroadada do torpedo, ou do agulhão da abelha, como em *Fédon*, 91c. A veemência com que as palavras de Sócrates o atingem, por um lado, advém do fato de ele ser movido por paixões intensas e pela ausência de limites no seu modo de agir, e por outro, pela natureza desprovida de reflexão filosófica e pelo discurso desregrado, que o leva a se esquivar dos questionamentos de seu amado, para nutrir a aparência de que o desejo

cultivado por ele, reflexo de sua extremada ambição, representa um modo singular, e não necessariamente correto, de manter o poder.

Referências bibliográficas

ARISTÓTELES. *Poética*. Ed. bilíngue. Tradução, introdução e notas de Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2015.

ARQUÍLOCO. *Fragmentos Poéticos*. Introdução, tradução e notas Carlos Alberto Martins de Jesus. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2008.

BERNABÉ, Alberto. *Hieros logos: poesia órfica sobre os deuses, a alma e o além*. Tradução Rachel Gazolla. São Paulo: Paulus, 2012.

BURKERT, W. *Religião grega na época clássica e arcaica*. Tradução M. J. Simões Loureiro. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993.

CLECKLEY, Hervey Milton. *The Masks of Sanity: An Attempt to Clarify some Issues about the So-Called Psychopathic Personality*. 5. ed. Georgia: Emily S. Clerckley, 1988.

ÉSQUILO. *Agamêmnon*, Estudo e tradução Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras; FAPESP, 2004.

ÉSQUILO. *Coéforas*. Estudo e tradução Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras; FAPESP, 2004.

ÉSQUILO. *Eumênides*. Estudo e tradução Jaa Torrano. São Paulo: Iluminuras; FAPESP, 2004.

FORDE, Steven. *The ambition to rule: Alcibiades and the Politics of Imperialism in Thucydides*. Ithaca, London: Cornell University Press, 1989.

HESÍODO. *Teogonia*. Organização e tradução Christian Werner. São Paulo: Hedra, 2013.

Hinos homéricos. Tradução, notas e estudo Edvanda Bonavina da Rosa [et al.], edição e organização Wilson Alves Ribeiro Jr. São Paulo: UNESP, 2010.

HOMERO. *Iliada*. Tradução e prefácio Frederico Lourenço; introdução e apêndices de Peter Jones; introdução à edição de 1950 E. V. Rieu. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2013.

HOMERO. *Odisseia*. Tradução e prefácio Frederico Lourenço; introdução e notas Bernard Knox. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2011.

LEÃO, Delfim Ferreira. Matéria religiosa: processos de impiedade (*asebeia*). In: LEÃO, D. F.; ROSSETTI, L.; FIALHO, M. C. G. F. (coords.). *Nomos: direito e sociedade na Antiguidade Clássica*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra; Madrid: Ediciones Classica, 2004, p. 201-226.

MARTINS DE JESUS, Carlos Alberto. *Maledictus quidquid agas: Licambas e Búpalo, dois alvos da invectiva iâmbica*. *Boletim de Estudos Clássicos*, v. 44, p. 21-42, 2005.

OSBORNE, Robin. The erection and mutilation of the Hermai. *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, n. 31, v. 211, p. 47-73, 1985.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Estudos de Cultura Clássica I: Cultura Grega*. 8. ed. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1998.

PEREIRA, Maria Helena da Rocha. *Hélade: Antologia da Cultura Grega*. 7. ed. Coimbra: IEC/FLUC, 1998.

PLATÃO. *Crátilo*. Introdução José Trindade dos Santos. Tradução Maria José Figueiredo. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

PLATÃO. *Êutifron. Apologia de Sócrates. Críton*. 4. ed. Introdução, tradução e notas José Trindade Santos. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1983.

PLATÃO. *Fédon*. Introdução e notas Maria Teresa Schiappa Azevedo. Brasília: UnB; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 2000.

PLATÃO. *Fedro*. Edição bilíngue. Tradução e apresentação José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016.

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

PLATÃO. *Ménon*. Texto estabelecido e anotado por John Burnet. Tradução Maura Iglésias. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2001.

PLATÃO. *O Banquete*. Edição bilingue. Tradução, posfácio e notas José Cavalcante de Souza. São Paulo: Editora 34, 2016.

PLATÃO. *O Banquete*. Tradução e notas Irley F. Franco e Jaa Torrano. Apresentação Irley F. Franco. Edição bilingue. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2021.

PLATÃO. *Primeiro Alcibiades. Segundo Alcibiades*. Edição bilingue. Tradução Carlos Alberto Nunes. Belém: ed.ufpa, 2015.

PLATO. *Symposium*. 8. ed. Edited by Sir Keneth Dover. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.

PLATON. *Alcibiade*. Traduction par Chantal Marbœuf et Jean-François Pradeau. Introduction, notes, bibliographie et index par Jean-François Pradeau. Paris: GF-Flammarion, 1999.

PLATON. *Apologie de Socrate. Criton*. Traduction, introduction et notes par Luc Brisson. Paris: GF-Flammarion, 1997.

PLATON. *Cratyle*. Traduction et présentation par Catherine Dalimier. Paris: GF-Flammarion, 1998.

PLATON. *Gorgias*. Traduction, introduction et notes par Monique Dixsaut. Paris: GF-Flammarion, 1987.

PLATON. *Lachès. Eutyphron*. Traduction, introduction et notes par Louis-André Dorion. Paris: GF-Flammarion, 1997.

PLATON. *Le Banquet*. Traduction, introduction et notes par Luc Brisson. Paris: GF-Flammarion, 1998.

PLATON. *Ménon*. Traduction, introduction et notes par Monique Canto-Sperber. Paris: GF-Flammarion, 1991.

PLATON. *Phédon*. Traduction, introduction et notes par Monique Dixsaut. Paris: GF-Flammarion, 1991.

PLATON. *Phèdre*. Traduction, introduction et notes par Luc Brisson. Paris: GF-Flammarion, 1989.

PLUTARCO. *Vidas Paralelas: Alcibiades e Coriolano*. Tradução Maria do Céu Fialho e Nuno Simões Rodrigues. Coimbra: CECH, 2010.

ROMILLY, Jacqueline. *Alcibiades ou Os perigos da ambição*. Tradução Roberto Cortes de Lacerda. Rio de Janeiro: Ediouro, 1996.

SOURVINOU-INWOOD, Christiane. *Tragedy and Athenian Religion*. Lanham, Boulder, New York, Oxford: Lexington Books, 2003.

TUCÍDIDES. *História da Guerra do Peloponeso*. 2. ed. Tradução Prefácio e Notas Introdutórias Raul M. Rosado Fernandes e M. Gabriela P. Granwehr. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2013.

ZAIMAN, Louise Bruit. *Os gregos e seus deuses: práticas e representações religiosas da cidade na época clássica*. Tradução Mariana Paolozzi Sérvulo da Cunha. São Paulo: Loyola, 2010.