

**SÓCRATES E ALCIBÍADES
LAVANDO “ROUPA SUJA” NA CASA DE AGATÃO**

**SOCRATES AND ALCIBIADES
WASHING “DIRTY CLOTHES” AT AGATHON’S HOUSE**

Miguel Spinelli¹

Resumo: Este artigo se ocupa em lançar luzes sobre o relacionamento *amoroso* entre Alcibíades e Sócrates. A análise se restringe basicamente ao *Banquete* de Platão, em particular aos termos do discurso de Alcibíades com os quais ele evidencia não só seus intentos, inquietudes e anseios como também os de Sócrates. O objetivo do artigo consiste em levantar esses intentos enquanto indícios da tese segundo a qual Platão, no *Banquete*, tende a restabelecer o antigo projeto espartano da educação cívica difundida entre os gregos.

Palavras chave: Sócrates, Alcibíades, Eros, Paideia, o *Banquete* de Platão

Abstract: This article is concerned with shedding light on the loving relationship between Alcibiades and Socrates. The analysis is basically restricted to Plato’s *Symposium*, in particular to Alcibiades’ speeches with which he shows not only his intents, anxiety, and desires but also those of Socrates. The purpose of the article is to raise these intentions as evidence of the thesis according to which Plato, at the *Symposium*, tends to reestablish the ancient Spartan Project of civic education spread among the Greeks.

Keywords: Socrates, Alcibiades, Eros, Paideía, Plato’s Symposium

INTRODUÇÃO

Este artigo é fruto de uma reflexão fundamentalmente pessoal do *Banquete* de Platão e se ocupa em decifrar sob que termos se deu o relacionamento *amoroso* entre Sócrates e Alcibíades. O tema principal em questão é o *amor* (o *éros*, em termos da *phília* ou do amor ao saber) que, entre os gregos, dava sustento a uma iniciativa específica da atividade educadora do consuetudinário cívico, e que veio a ser retomada pelo projeto filosófico educador de Platão. A reflexão aqui é aberta e trabalha com considerações teóricas sustentadas a partir de indícios recolhidos do discurso de Alcibíades na casa de Agatão (poeta trágico, dramaturgo e comediante). A análise comporta uma estrutura argumentativa, mas não defende uma tese específica, a não ser indícios sobre os quais se assentam duas teses fundamentais que se sustentam entre si: uma, a tese segundo a qual o relacionamento amoroso entre Sócrates e Alcibíades foi cultivado em decorrência da atividade *erástica*, qual seja, a do relacionamento

¹ Professor titular colaborador aposentado da Universidade Federal de Santa Maria, RS, Brasil. E-mail: migspinelli@gmail.com

amoroso entre mestre e discípulo fomentado pelo consuetudinário grego; outra, a tese segundo a qual uma certa “roupa suja” lavada por Alcibíades, perante Sócrates e uns quantos amigos, na casa de Agatão, teve por finalidade restabelecer o projeto grego tradicional de educação da infância (o da *erastia*) implementado desde a legislatura de Esparta, por Licurgo, e retomado por Platão na *República*.

Não entra aqui, na pauta da discussão, os meandros operacionais das relações ditas *erásticas*, ou seja, a do hábito, entre os gregos, de legalmente promover, mais exatamente contratar sob a vigilância dos pais, um cuidado *amoroso* do cidadão mais velho e experiente no acompanhamento dos mais jovens a título de uma presença em termos de orientação e de educação cívica do futuro cidadão (do *polítes*). A esse respeito dedicamos uma obra específica: *Educação e sexualidade no perímetro cívico da pólis grega*², na qual, inclusive, entrou em pauta a questão da homossexualidade grega já analisada por Dover, Foucault, Calame e tantos outros. A questão aqui, neste breve artigo, é mais restrita, apenas *tange* os referidos *temas* relativos à *erastia* no intuito de explicitar o acompanhamento preparatório de Sócrates, contratado por Péricles, em favor de uma ilustração cívica de Alcibíades. Foram os imbróglis concernentes ao cotidiano deste acompanhamento que levaram Platão a fazer Alcibíades discursar no *Banquete*, e ali sinceramente dizer a verdade, sem tergiversar, a respeito de sua relação com Sócrates. O escopo da fala de Alcibíades foi no *Banquete* dimensionado em vista do seguinte propósito concebido por Platão: recompor aquela antiga e tão falada relação *erástica* de Sócrates (do mais afamado e polêmico filósofo grego) e de Alcibíades (o jovem mais rico e mais belo de Atenas). Este era o objetivo: retomar, apesar dos desvios, dos defeitos e dos descuidos (sobretudo, da parte dos pais), a tão valiosa iniciativa consuetudinária que promoveu, no desenvolvimento histórico da *paideia* grega, a edificação do *éthos* cívico e civilizatório dos gregos.

O artigo, em sua exposição e análise, prioriza o discurso que Platão pôs na boca de Alcibíades e percorre dois tópicos: o primeiro dedicado à análise das intenções e das ciladas expressas no discurso de Alcibíades, que, aliás, foi proferido em louvor a Eros; o segundo evidencia as inquietudes amorosas de Alcibíades e os anseios de Sócrates em fazer do menino Alcibíades um *polítes* (um cidadão) filosoficamente ilustrado, e ainda mais valioso que Péricles, seu tio e tutor. Dado que a questão, em última instância, diz respeito a uma atividade educadora, o artigo, a título de conclusão (item 2.2) tece algumas considerações relativas ao ofício de

² São Paulo: Loyola.

educar, que, enquanto atividade de ensino, ao mover os anseios do intelecto (da mente humana) move igualmente o universo da afetividade e das emoções.

1 – As intenções e as ciladas de Alcibíades

1.1 – Não são um, mas vários Alcibíades que vieram a se manifestar no decorrer da vida do mesmo Alcibíades! A autocrítica que ele, no discurso, faz sobre si mesmo se dirige quase que exclusivamente à sua juventude, ao seu tempo de *garoto* (de adolescente e efebo) entre os 12 e 17 anos. São desse período as *intenções* submersas que ele, sob a proposição de dizer a verdade, traz a público no *Banquete* (217 e): “sei que digo a verdade”, “vou te pedir um favor Sócrates: se o que digo é falso, interrompa e me corrija”, “não quero mentir propositadamente”, “do que direi, se negares, chamarei testemunhas”! É com esse clima e propósito, acrescido do provérbio segundo o qual “o vinho contém a verdade”³, que Alcibíades apresenta as razões que efetivamente o levaram a desqualificar os reais objetivos da *erastía* “contratada” com Sócrates.

Infere-se, em vista da batalha da Potidea, ocorrida em 431, que, naquela época, Alcibíades teria entre 12 e 17 anos, Sócrates entre 31 e 36 anos, e, Péricles, entre 57 e 62. Trata-se de um período que antecedeu a batalha, da qual Alcibíades, segundo consta no diálogo o *Primeiro Alcibíades* (223 d), participou com 19 anos. É importante destacar esse fato, em razão de que todo o imbróglio do relato de Alcibíades (*Banquete*, 219 e) na relação com Sócrates, se deu efetivamente antes da batalha. Daí que é bem plausível que o estágio *erástico*, do qual Alcibíades se justifica, se deu na faixa dos 12 aos 17 anos, e bem cedo, uma vez que Sócrates é referido como sendo o “primeiro *erastés*”, do que é permitido inferir que ele teve mais de um. Trata-se, efetivamente, de algo comum entre os garotos da elite, no sentido de que eles poderiam sempre ter mais de um *erasté* (de um preceptor), ou seja, ter mais de um cidadão adulto – em geral, dentro do círculo familiar da parentela ou de segura amizade – que vinha a se ocupar, sob diversos aspectos, da preparação consuetudinária e cívica do futuro cidadão.

Sócrates, na ocasião, era um cidadão adulto, tinha, como dito, 31/36 anos. Daí que sua situação era muito delicada, uma vez que o estatuto cívico vedava, sob fortes penas, o assédio, caso denunciado, do *erastés* (do preceptor) sobre o *erómenos* (sobre a criança ou jovem dado, em confiança, aos seus cuidados). Está aí a razão pela qual Alcibíades se põe a lastimar pelo distanciamento de Sócrates, sobretudo, quando estavam a sós, em cujas ocasiões diz ele que

³ Quanto à fontes, edições e traduções confira bibliografia.

Sócrates empregava sistematicamente “a mesma linguagem habitual”, mesmo sob o efeito da bebida. Fica bem explícito no *Banquete* (217 b), que Sócrates, em momento algum abriu espaço para qualquer tipo de contravenção, e que sempre se manteve no resguardo. Em vista disso, é fácil, inclusive, de entender o testemunho que ele proferiu no *Primeiro Alcibíades* (103 a-b), cujo tema, aliás, trata justamente da *natureza* humana: “Hoje me reaproximo de ti (Alcibíades), porque aquele impedimento (*enantioûtai*) cessou...”⁴.

O diálogo não especifica qual tipo de impedimento, apenas menciona e faz recair em Alcibíades o motivo que levou Sócrates a se afastar, ou seja, a se desincumbir de acompanhar e orientar a educação de Alcibíades. Do que consta no *Primeiro Alcibíades*, houve, efetivamente, da parte de Sócrates um afastamento físico, mas não em bem querer ou na amizade, e sim na prudência e na precaução. Quanto à esse afastamento, a justificativa vem (é o que supomos) em termos do referido *impedimento* (*enantiósis*) com, pelo menos, um duplo significado: quer no sentido de um *impedimento* por *contradição* (nos termos de uma oposição promovida por hostilidade ou desavença) quer por humilhação (*enantíoma*) em termos de um achincalhe ou de uma exposição ao ridículo. Trata-se, com efeito, de um sentimento igualmente presente no *Banquete*, e que pode ser constatado naquele trecho (213 d) em que Sócrates, perante a disposição de Alcibíades em louvá-lo, questiona: “Que tens em mente? Expor-me ao ridículo (*tà geloiótera*, fazer-me objeto de riso) ou me elogiar?”⁵.

O principal da desavença entre Sócrates e Alcibíades não tem a ver diretamente com a sexualidade, e sim com a afetividade. Assim que Sócrates contraiu a relação *erástica* com Alcibíades, começou o problema: o garoto Alcibíades passou a exigir exclusividade, no sentido de que Sócrates haveria de ser o *erastés* só dele e de mais ninguém. Isso, para Sócrates, com certeza vinha a ser um sério problema, visto que, em nome da Filosofia, do estudo e da reflexão sobre si mesmo, andava pelas ruas de Atenas dispondo-se a ser o *erastés* de todo e qualquer jovem disposto a se deixar cuidar pela *poíesis* (pelo fazer, pela ação ou pela tarefa) filosófica. Ora, Alcibíades, como consta no *Banquete* (214 e), passou a cultivar na relação com Sócrates um *páthos* (um entusiasmo) excessivo, exacerbado, mediante o qual a *philerastia* [*phílos* (amigo) + *eráō* (amar)], isto é, a amabilidade redundou numa mania, e, portanto, em manifestação de um desequilíbrio emocional, afetivo, psicológico. Levado a participar de uma

⁴ Independentemente de o *Banquete* ter sido escrito antes ou depois do *Primeiro Alcibíades* é certo, em função do teor da tratativa, que a ambientação histórica do primeiro antecede à do segundo.

⁵ O entre parênteses vem como outra possibilidade de tradução.

relação em que implicava amabilidade e cuidado, o órfão Alcibíades (que tinha por *kýrios*, por responsável, Péricles, seu tio, absorvido nos afazeres da política) desenvolveu uma degradação da afeição (*phília*), quer em público quer em particular.

Em público, Alcibíades ao exigir (mesmo que em nível particular) só para si os cuidados de Sócrates, manifestou explícita e publicamente um ciúme doentio, incomodativo, que se escapou, inclusive, para a violência e agressão contra Sócrates (*Banquete*, 213 d-e). Em particular, ou seja, distanciados do olhar público, a questão vinha a ser até mesmo ainda mais grave uma vez que, fora do olhar cívico, Alcibíades, pelo que consta no *Diálogo*, passou a se valer da chantagem. É importante essa distinção – público/privado – em razão de que as investidas de Alcibíades são efetivamente descritas sob essas duas conotações: em particular e em público. Mas as investidas que no discurso tomam maior visibilidade são as particulares e não as públicas. Cabe, quanto às públicas, dizer que elas, no *Diálogo*, são preferencialmente manifestas nas falas de Sócrates, quando ele, neste ou naquele momento, refuta imediatamente certas observações (ou melhor, lembranças) de Alcibíades.

O que se deu em público na época do relacionamento *erástico* não *careceria*, evidentemente, de explicitação: era do conhecimento de todos. Temos, entretanto, um problema a ser posto nos seguintes termos: são três momentos a se considerar: a) o do relacionamento propriamente dito (momento em que Alcibíades era apenas um garoto); b) o do momento, por volta de uns 20 anos depois, em que se deu o discurso proferido no banquete de Agatão (Alcibíades teria, no mínimo, uns 32 anos); c) o do momento em que Platão escreveu o *Banquete*, por volta de 50 anos depois do banquete propriamente dito, e, portanto, 70 anos depois do relacionamento (quando Sócrates e Alcibíades já tinham morrido). Quer dizer: do banquete propriamente dito ao relacionamento *erástico* a distância era de 20 anos, o que não era pouco, de modo que, efetivamente, havia muita coisa a se lembrar quer pública quer privada.

Realçamos tal fato pela seguinte razão: porque o que se deu em público na relação Alcibíades/Sócrates já estava esquecido, mas não, a rigor, o que se deu em particular. Parece estranho. Mas, eis aqui a questão: o que se deu em particular ficou, evidentemente oculto, submerso no segredo, mas não na imaginação popular. Pelo teor da escrita de Platão, o que ficou oculto teve extraordinária repercussão de tal modo que, no decorrer do tempo, se avolumou na imaginação e ganhou contornos de realidade. Daí que o discurso de Alcibíades lá no banquete da casa de Agatão (se é que este discurso realmente aconteceu) teve, já na ocasião,

uma finalidade específica: redimensionar o imaginário mediante a verdade do que efetivamente ocorrera.

Aqui se impõe uma questão que não atinge diretamente a relação Sócrates/Alcibíades e sim o projeto filosófico de Platão com o qual se dispõe a retomar o modelo *erástico* implementado em Esparta por Licurgo⁶. Trata-se de um projeto cívico educador idealizado na República, que, entretanto, contou com a necessidade de rememorar e redimensionar a relação Sócrates/Alcibíades dentro de outros parâmetros de entendimento e compreensão. Bem por isso que o *Diálogo* põe acento (dá realce) tanto ao ocorrido em particular quanto em público, com maior destaque para as investidas particulares: para aquelas que somente Alcibíades e Sócrates presenciaram e, entretanto, foram amplificadas e sedimentadas (dadas, de boca em boca, como verdadeiras) a partir do imaginário da rua. Daí que o discurso acentua também, e, sobretudo, as *intenções* secretas de Alcibíades, aquelas que, afinal, somente ele sabia e estava em condições de relatar, e que por sua vez Sócrates, na ocasião do suposto banquete veio efetivamente a conhecer e a se manifestar publicamente a respeito delas.

Neste contexto entre o “em particular” e o “em público”, cabe igualmente destacar que o que ficou restrito ao particular diz apenas respeito às investidas de Alcibíades, às suas *intenções* secretas e ambíguas, que, caso tivessem sido feitas em público, poderiam comprometer-lo explicitamente em suas aspirações políticas. Ele, afinal, estava sendo por Péricles para ser o seu sucessor. Mesmo que o público alimentasse imaginários a respeito da relação erástica Sócrates/Alcibíades, tais imaginários não se constituíam em fato concreto, e, portanto, não valiam como *provas* em eventuais acusações dos adversários. No recinto da jurisdição grega, o direito, por princípio, era uma coisa sagrada e séria. Ele encontrava o seu resguardo nas leis (na *politeía*), ou seja, no ordenamento regente do bem e da justiça cívica da *pólis*, e não no fluxo dos interesses ou na patologia deste ou daquele magistrado. Sendo assim, daí o resguardo público de Alcibíades, que, na relação particular, a sós com Sócrates, promoveu chantagens em que se misturava amor e ódio, gestos de afeição e de assédios (apelos aos impulsos) sexuais, cuja mistura jogava, portanto, com a ambiguidade que escorria entre a chantagem afetiva e a sexual, coisa que, se feita em público, logo o denunciaria sob a visualização do testemunho público. Mesmo que fosse, aliás, gestos de mera chantagem, sem efeito concreto, tal *efeito* ganhava, entretanto, concreção no imaginário, e assim, mesmo não

⁶ Cf. “Da ἀγέλη de Esparta ao γυμνάσιον de Atenas. A educação do παῖς sob os cuidados da πόλις”, *Revista Circe*, 23, 1, 2019: <https://cerac.unlpam.edu.ar/index.php/circe/article/view/3974/5019>

sendo *in concreto* (real) vinha a ser real no imaginário público, com consequências (mesmo que não legais) reais: Alcibíades comprometeria suas aspirações políticas, e, Sócrates, sua lisura.

1.2 – No resguardo da imaginação tudo é permitido! Sob aquilo que os olhos veem, a imaginação (em dependência da liberalidade e das carências), por vezes, inventa coisas que os olhos não viram. Entre os gregos, o público e o particular eram bem diversificados, e, o particular, perante o público, era bem resguardado. Isso é muito importante destacar em razão de que, especificadamente, eventuais investidas sexuais *públicas* não só estavam sujeitas à atenção dos fiscais da lei como também eram “vigiadas” pelos olhares da cidadania que difundiam tais investidas como desqualificação cívica, e, inclusive, humana, promovendo, conseqüentemente, de boca em boca o “escândalo”. “Escândalo” vem entre aspas em razão de que, por um lado, os gregos eram bastante liberais quanto ao exercício das disposições, pendoros ou até mesmo *preferências* sexuais⁷; por outro, do fato de serem liberais, o referido “escândalo” recaía mais propriamente sobre o cidadão implicado que sobre o ato sexual propriamente dito.

Quanto à liberalidade, ela era admitida, ou melhor, tolerada, entre os adolescentes, mas não entre os adultos, cuja sexualidade haveria de se exercitar perante o olhar público sob o caminho traçado pela cultura fundamentada na virtude da *andreia*, do homem viril, forte, valente. Daí que a *andreia*, enquanto virtude, se constituía igualmente em uma camuflagem ou representação exibida publicamente por aqueles que tinham que se resguardar na orientação

⁷ Usamos propositalmente a expressão *preferências* em itálico, a fim de evitar o pressuposto de que preferência diz respeito meramente a uma escolha deliberada (do arbítrio), de gosto ou restrita unicamente ao querer, sem contar com a interferência de determinações naturais. Podemos, com efeito, reconhecer entre os gregos a liberdade no sentido de se experimentar sexualmente desta ou daquela maneira, mas isso diz respeito a uma outra questão: a da capacidade humana de se dar a liberdade no sentido de, em prazer, experimentar a si mesmo independentemente de requisitos concernentes a padrões morais ou estatutários. Daí que são pelo menos três coisas distintas: uma, a determinação natural na qual implicam fatores biológicos ou orgânicos dentre os quais o sujeito se vê naturalmente “acuado” (estimulado) a encontrar-se consigo mesmo e com sua liberdade; outra, a determinação cultural na qual implicam fatores mentais ou culturais que o acam a partir de interesses que não são subjetivamente seus e que nada tem a ver com sua edificação humana em liberdade; outro ainda, a liberdade que este ou aquele se dá ou se permite independentemente de padrões culturais que subjagam a autonomia humana dentro de valores preestabelecidos. O primeiro é forjado por natureza; o segundo por preconceitos, que, de um modo geral, violentam a natureza na medida em que excluem as diferenças; o terceiro por deliberação em liberdade com a qual cada um se harmoniza ou se dá prazeres que a si mesmo se permite dentro de seus limites e de suas possibilidades deliberativas. Foram, aliás, os pitagóricos os primeiros a formular o conceito segundo o qual a natureza é *harmonia*: sim, ela é harmonia naquela coisa ou ser em que está presente enquanto unidade. É mais ou menos como as cordas do instrumento: cada uma constitui em si mesma uma harmonia, que, entretanto, se desarmoniza na relação com as demais, e que, por sua vez, permitem construir entre si infindáveis harmonias. Assim somos todos nós humanos: postos um ao lado do outro carecemos necessariamente de nos harmonizar, e isso significa equilibrar-nos reciprocamente, no que implica também a necessidade de reequilibrar cada um a si mesmo sem jugos recíprocos.

(propensão ou anseio) natural de sua sexualidade a aflorar espontaneamente. O próprio Platão, no *Banquete* (192 a), dentro do discurso de Aristófanes, ressalta (são palavras textuais) que, mesmo “os que não ansiavam por contrair matrimônio e ter filhos, se casavam”; não, evidentemente, “para atender um anseio de sua natureza (*tòn noûn phýsei*), e sim apenas para se adequar à imposição cívica da lei consuetudinária (*toû nóμου*)”.

Quanto ao ato ou exercício da sexualidade propriamente dito, caso se mantivesse refugiado na penumbra, era por muitos ou por todos (dependendo do ato e da orientação) bem-vindo, bem acolhido e aceito, de modo que, no esconderijo, ou seja, não sendo manifesto, visualizado em alguém, ele restava à margem da contravenção e preservava o cidadão. Poucos são os que se angustiam com o exercício de suas preferências em oculto! O cidadão, que expunha ou que tornava um certo ato (em geral oculto, e, nesse contexto, por ele mesmo aceito) manifesto em sua pessoa, desqualificava a si mesmo na medida em que, mesmo perante os que acolhiam e aceitavam o ato como bem-vindo na penumbra, viam neste cidadão um desqualificador do ato. Trata-se de um fenômeno tipicamente humano em que determinadas ações são bem acolhidas na escuridão do olhar dos outros, mas não à luz do dia, ou seja, manifestas perante o olhar público. Trata-se, aliás, de um fenômeno que, desde os antigos, trabalhou sempre no sentido de desqualificar e de até mesmo inviabilizar a postura ética, que, inevitavelmente, se põe para além de qualquer padrão moral ou de qualquer visualização cívica; se “põe além” no sentido de que se volta para este ou aquele sujeito, uma vez que é em alguém concreto que reside a senhoria e o saber de si, quer quanto aos seus limites e suas possibilidades quer quanto à posse da ciência da bondade, da beleza e da justiça imersa na intencionalidade que ele próprio concede às suas ações. É no sujeito particular e no foro íntimo que o agir ético, em conformidade com o que é bom, belo e justo, se efetiva e toma ciência, ou seja, adquire certeza de que foi efetivamente ético.

Eis aí como o discurso de Alcibíades no *Banquete* vem a ser o mais extraordinário testemunho de alguém que, em algum momento, lá no banquete real, na casa de Agatão, decidiu dar a todos conhecer que, perante Sócrates, de modo algum, ele agiu sob parâmetros éticos. Sua maior preocupação foi no sentido de camuflar na penumbra da aparência virtuosa, um comportamento antiético e imoral consoante ao de um chantagista. Bem por isso que ele tomou sempre o cuidado de assediar Sócrates (*assediar* no sentido de promover seus *intentos*) a sós e às ocultas, de modo, inclusive, que o próprio Sócrates (pelo que consta na escrita de Platão) ficasse confundido quanto às suas reais intenções. Manifestava-se solícito e simpático, e assim, feito um bom garoto, queria mesmo era subornar.

Vejamos, entretanto, o que ele próprio diz, sob a promessa de dizer a verdade. Eis alguns testemunhos, por ele expressos no *Banquete*, de como procedeu:

a) “renunciando ao uso (conforme palavras dele) segundo o qual tinha por obrigação manter sempre ao meu lado o acompanhante (*akólouthos* = acólito, vigilante), ordenei que ele saísse, e fiquei a sós com Sócrates” (217 a-b);

b) “convidei Sócrates para se exercitar na ginástica comigo (...) e com ele pratiquei a luta sem que ninguém nos observasse” (217 b-c);

c) “convidei-o para um jantar... Quando ele veio pela primeira vez, assim que terminou a refeição quis partir. Envergonhado, deixei ele ir, mas, em outra ocasião, melhorei a cilada: enquanto jantávamos, me pus a questioná-lo ininterruptamente e assim levei a conversa noite adentro. Quando ele quis partir, já era tarde da noite, então o convenci a ficar. Ficou repousando no mesmo leito do jantar, vizinho ao meu; ninguém estava no recinto, só nós dois...” (217 c-e).

d) “Nada do que planejei deu certo”. “Sócrates sempre falou e se comportou comigo dentro da sua maneira habitual”. “Tendo em vista que nada conseguia, decidi então que tinha de prender este homem de um modo mais decidido; visto que tinha começado, não poderia deixar escapar, e ver, enfim, no que iria dar” (217 b-d).

e) “Naquela ocasião eu imaginava que Sócrates estava interessado em minha beleza, e isso me fez acreditar na possibilidade de um admirável ganho. Acreditei que bastava ser permissivo com seus desejos, que, em troca, ele não deixaria de me passar toda a ciência de que dispunha. Sim, naquela época, eu tinha uma extraordinária admiração por mim mesmo!” (217 d).

Todas as ciladas promovidas por Alcibíades partiram, pelo que ele mesmo diz, de um *convite*, ou seja, de um interesse deliberado de seduzir. Sócrates é convidado e aceita os convites, de modo que se coloca na condição (mesmo que não se deixa seduzir) do “seduzido” e não do sedutor. Pelo que consta nos testemunhos, em nenhum deles Alcibíades é tão sincero a ponto de concreta e claramente declinar (descrever) as suas reais intenções. Ele apenas descreve o contexto da arquitetônica ou da estratégia das ciladas. A própria escritura de Platão, feita aproximadamente 24 anos após a morte de Alcibíades, manifesta cautela: conta apenas com o imaginário do leitor (ou do auditor⁸), sem comprometer explicitamente, mesmo que de um ponto de vista histórico, a reputação de Alcibíades.

⁸ De um modo geral, os textos gregos, inclusive os filosóficos, eram escritos para serem lidos em público. De início, ou seja, nos primórdios do filosofar, o texto filosófico foi concebido na forma poética, a fim de se enquadrar na cultura da tradição rapsódica que difundia o saber recitando-o em praça pública; na posteridade, o texto

Dizemos de Alcibíades em razão de que, com relação a Sócrates, ficou plenamente descartado, como já visto, qualquer deslize ou comprometimento. Resultaria, aliás, em todos os níveis da vida cívica, em uma contravenção gravíssima da parte de Sócrates (o que valia para qualquer cidadão adulto) molestar sexualmente um menino adolescente, ainda mais o “filho” (o sobrinho) de Péricles (“filho” porque Péricles era dele o tutor, o *kýrios*). As *póleis* cultivavam grande preocupação cívica pelos meninos, e, ademais, de um modo bem específico, pelos filhos da elite, futuros cidadãos representantes não só de uma família ilustre, mas também de uma fratria, de uma tribo ou de um *dêmos*. Pior ainda, caso esse adolescente estivesse sob a responsabilidade de uma tutoria *erástica*, de conhecimento público e sob resguardo cívico, como era o caso de Alcibíades na relação com Sócrates.

Alcibíades, em seus testemunhos, descreve a si próprio como um adolescente maravilhado consigo mesmo: com seus dotes de beleza e com o poder e a riqueza que circundavam o recinto familiar. Quanto às suas insinuações perante Sócrates, uma coisa é certa: seria extraordinariamente restritivo creditá-las como investidas sexuais, ou seja, como se ele tivesse se disponibilizando sexualmente para Sócrates. Na expressão, por exemplo, “acreditei que bastava ser permissivo com seus desejos”, sob o conceito “ser permissivo com seus desejos” não dá para explicitamente inferir disponibilidade sexual. O fato é que os seus testemunhos nada *in concreto* manifestam nesta direção. Ademais, não podemos esquecer que se tratava de apenas um menino (teria por volta de 12/13 anos), perante um homem adulto (de 31/32 anos). Se tivesse ocorrido algum deslize da parte de Sócrates, mesmo sob a iniciativa do garoto Alcibíades, a situação de Sócrates poderia resultar severamente complicada perante os conselhos dos Areopagitas: dos arcontes que tinham a obrigação de zelar pelas leis reguladoras dos “bons costumes”.

Sócrates, naquela época, já era guerreiro e também um filósofo afamado e um cidadão valioso. Tudo indica, apesar disso, que o garoto Alcibíades (sob uns quantos aspectos ingênuo) desconhecia os reais valores que Sócrates representava e que ele próprio cultivada perante a *pólis*. Feito um Narciso, Alcibíades, ao contrário, nutria, não para com Sócrates, mas para consigo mesmo um extraordinário deslumbramento e grande orgulho de suas origens imersa em muita riqueza e em grande poder político. Alcibíades, naquele momento, tinha Sócrates em conta apenas como um dos mais extraordinários *sofistas* de Atenas. Daí que Alcibíades estava interessado, isto sim, em sorver dele, inclusive, extorquir, o maior volume de saber possível.

filosófico, do fato de a grande maioria não saber ler, se valia do mesmo método acrescido de outros parâmetros, em particular os da oratória, da retórica, da eloquência e da lógica.

Tal é o que ele explicitamente diz: “Acreditei que bastava ser permissivo com seus desejos, que, em troca, ele me passaria toda a ciência de que dispunha”. Eis aí o que ele efetivamente almejava de Sócrates, e, para si, um extraordinário futuro: ser ao menos tão valioso e afamado quanto Péricles (tio e tutor). Afora, entretanto, os seus anseios derivados do amparo familiar, não podemos deixar de pensar Alcibíades como um jovem qualquer, como uma espécie de um de nós, nestes termos: como um jovem que, sempre para adiante de si, ao modo de quem pensa o amanhã e está cheio de futuro, constrói em sua mente um mundo de sonhos, de esperanças e de fantasias com um único objetivo, atravessar, no curso da vida, os embaraços da realidade.

2 – As inquietudes amorosas de Alcibíades e os anseios de Sócrates

2.1 – O discurso de Alcibíades isenta Sócrates de qualquer possível responsabilidade: coloca-o na condição do chantageado que, entretanto, jamais se deixou chantagear, e que, por este fato, ou seja, por não se deixar seduzir inverte os papéis tornando-se ele próprio o sedutor. Quanto mais resistia, mais cativante se tornava! Alcibíades, a respeito de si mesmo, é explícito em afirmar (217 a) que as suas investidas partiram dele próprio e não de Sócrates; ele descreve, inclusive, tais ciladas como uma inversão do *assédio* corriqueiro: diz (mesmo sendo ele um garoto) ter se colocado no lugar do assediador e não do assediado. O curioso do discurso de Alcibíades está no fato de ele, mesmo sob a jura de dizer a verdade, não explicita claramente o conteúdo de suas intenções. Ele relata, sim, em algumas ocasiões, o assédio, mas o conteúdo resta lacônico, um estímulo ao imaginário, à ilação e à inferência.

Eis alguns exemplos já citados, e que, por si só, nada expressam *in concreto*, a não ser mera ilação presente nas falas de Alcibíades, sendo que, no item “d” o que mais sobressai é uma profunda carência ao modo de quem clama por um abraço reverso. Todos os item expressam um profundo sentimento de carência e de exclusividade em ternura e afeição:

- a) “ordenei que o meu acólito (*akólouthos*) saísse, e fiquei a sós com Sócrates”;
- b) “exercitei na ginástica e pratiquei a luta com Sócrates sem que ninguém nos observasse” (217 b-c);
- c) “Sócrates ficou repousando no mesmo leito do jantar, vizinho ao meu; ninguém estava no recinto, só nós dois”;
- d) “Levantei-me (...) estendi meu manto sobre ele, pois era inverno, vesti seu velho casaco, deitei-me a seu lado, enredei meus braços neste verdadeiro e esplendoroso *daímona*, e assim passei a noite toda” (219 b-c).

Do ponto de vista da linguagem manifesta no *Diálogo*, dessas ilações o que mais sobressai é um testemunho de profunda admiração e de afeição mesclado a uma ânsia de alguém (no caso, um garoto) que quer para si exclusiva atenção e amoroso cuidado. Não dá para não ver profunda ternura nestas palavras: “estendi meu manto sobre ele”, “vesti seu velho casaco”, “enredei meus braços neste verdadeiro e esplendoroso *daímona*” (termo com o qual os gregos expressavam a divindade e também o que veio a ser chamado de “o anjo da guarda”. Alcibíades, na condição de *erómenos*, quer que Sócrates seja o *erastés* apenas dele, que cuide e zele dele e de ninguém mais. Não cabe esquecer que o seu tutor era Péricles, o tempo todo envolvido com os afazeres da guerra, da administração e da política.

“Estou convencido de que és o único *erastés* (sentencia Alcibíades) a se fazer digno de mim, e está para mim igualmente claro a sua indecisão em esposar esta causa” (218 c). Trata-se, pois, de um testemunho em que a admiração e a confiança se estreitam sob laços de um profundo desejo de cuidado, e que, entretanto, expressam igualmente um desvelado egoísmo, ou, mais exatamente, um avantajado egocentrismo mediante o qual Alcibíades se mostra decididamente disposto a enredar Sócrates dentro desses laços. Poderíamos também formular a questão nestes termos: o “amor” que o adolescente Alcibíades dirige e concede a Sócrates não se endereça a Sócrates, e sim ao próprio Alcibíades. O amor que ele dispensa a Sócrates, o quer para si, tanto quanto o amor de Sócrates, de tal modo que seu maior desejo consiste em fazer confluir todo o amor de ambos exclusivamente para si. Daí que Alcibíades é o retrato (por Platão, no *Banquete*) verbalizado de um outro Narciso: daquele que ama (no caso ama Sócrates) não como quem ama Sócrates, e sim como quem ama a si mesmo, e que, enfim, astuciosamente quer fazer convergir todo o amor de ambos só para si.

Eis aí o conteúdo efetivo do assédio e das ciladas. Não se tratava, com efeito, de mero e fugaz exercício de sexualidade que estava em questão. Por certo, jamais passou pela mente do sábio Platão escrever um diálogo filosófico com esta finalidade: fazer renascer entre os gregos um novo *éthos* educador e civilizatório sob a figura de um Alcibíades, ébrio (MACEDO, 2003), fanfarrão e sexualmente pervertido. O Alcibíades do *Banquete* de Platão comporta a representação de um jovem extraordinariamente vigoroso, mas frágil, carente de amor e de afeição e de tudo aquilo que Sócrates, em termos de qualificação humana, estava em condições de oferecer! De um lado, aliás, de “bêbado” o discurso (posto por Platão na boca) de Alcibíades, não tem nada, a não ser enquanto efeito de narrativa retórica no sentido de, tal como o próprio Alcibíades diz (*Banquete*, 215 d), “dar a impressão de estar bêbado (*dóxein methúein* = parecer embriagado)”.

Seu discurso é de uma lucidez extraordinária. O *quid pro quo* dessa confusão – de dar ao discurso uma narrativa de bêbado – decorre de alguns fatores: um, o da figura histórica de Alcibíades amada e odiada por muitos; outro, o do terreno pantanoso para o qual escorreram as relações *erásticas* dos gregos para além da vigilância cívica, a ponto de se denominar de “amor” o que não era amor. Daí que, por outro lado, o encômio de Alcibíades dirigido a Sócrates, de modo algum tem por finalidade declinar as taras e as astúcias de um *erómenos* que se faz passar por um *erastés* apaixonado. Por certo, um discurso filosófico dirigido por Platão aos gregos (que sabiam ler, interpretar e entender, ou seja, ilustrados) com semelhante teor, ou seja, como discurso de um bêbado apaixonado, resultaria estupidamente ridículo. E, ainda mais, na medida em que o discurso (posto por Platão na boca) de Alcibíades tinha por finalidade louvar, na figura de Sócrates, *Eros*, o deus do amor, justamente o deus, que, entre os gregos, era tido o mais extraordinário (querido e reverenciado) dos deuses.

Numa relação *erástica* – eis o pressuposto relativo ao dispensário do amor – não era prescrito que o *erastés* (o preceptor) dirigisse ao garoto, e o garoto ao *erastés* propriamente o amor, e sim tudo aquilo que era devido dispensar (oferecer) um ao outro *em nome* do amor (de *Eros*). Ao garoto era obrigação do *erastés* dispensar proteção, cuidado, instrução e saber ao modo de quem ama, de tal modo que “proteção, cuidado e saber” era o devido (requerido) a ser primordialmente dado em nome do amor. Do jovem, sob sua proteção, não era devido ao *erastés* (ao mestre cuidador e preceptor) requer amor para si, e sim amor pelo *saber* ao qual o mestre se empenhava amorosamente em oferecer, ofertar, promover. Mas, enfim, quem é que não tem amor para dar ou que não carece de amor sob terna e dedicada afeição? As relações humanas nas quais se inserem cuidados, afeição e ternura promovem e mexem com sentimentos que vão além do ofício educador. Trata-se de um território complexo em que que afloram necessidades e interesses que vão além das carências do saber! Eis aí uma outra, mesmo que complexa, mas importante questão! No que concerne, todavia, ao oferecer e receber amor não se trata de um intercâmbio que se organiza de qualquer jeito, sem, digamos, critérios de amor.

Dá-se que o amor não é o que se reduz a sentimentos eivados de bons propósitos: o amor é o que caracteriza, consiste e determina o critério de comportamento imerso como parâmetro e capacitação de toda e qualquer ação valiosa, dotada de virtude. Amor não é um fim, mas um meio. O amor não é (assim como o bem, o belo e o justo) ponto de chegada, e sim, desde a partida, o alimento do caminho. Alcibíades, com efeito, não é apresentado como alguém (como um garoto) que se dispunha a amar, e sim que queria, em meio a sentimentos de contradições, a todo e qualquer custo ser amado. Longe, entretanto, de achar que esse amor almejado por

Alcibíades na correlação com Sócrates se reduzisse a um “amor” humano sexual. A sexualidade até poderia entrar a fazer parte no recôndito das intenções ou até mesmo das insinuações (por parte de Alcibíades), mas não era ela o principal do universo de *desejos* ou de sentimentos, de expectativas ou de esperanças. A afirmação de Littman de que “não há razões que descartam” a possibilidade de que Sócrates e Alcibíades mantiveram algum relacionamento sexual (LITTMAN, 1970, pp. 263-276) tende a induzir e a cultivar o costumeiro imaginário de que mantiveram.

A suspeita de Littman é tão verdadeira e tão falsa quanto a afirmativa contrária: de que “não há razões que confirmam”. Essa segunda hipótese, levando-se em conta a vigilância consuetudinária e o universo da constrições que movem Alcibíades na direção de Sócrates, é a mais plausível e, inclusive, acautela o imaginário. O que o garoto Alcibíades certamente mais almejava se apropriar, independentemente do custo, mas sem muito se empenhar, era *o saber* que Sócrates – assim como, em geral, prometiam os sofistas – poderia facilmente lhe conceder. Alcibíades acreditava vivamente nesta possibilidade, porém, como sentenciou Plutarco, “nem a boa vontade nem a amabilidade (*eunoías kai philanthropías*) de Sócrates” conseguiram ativar nele, ao menos *um pouco* (*mikrós*), essa pretensão (*Alcibiades*, I, 1, 3). Sócrates, efetivamente, não fez de Alcibíades um sábio, tampouco virtuoso, não lhe deu esta vaidade; e nem poderia: porque primeiro, saber e vaidade não combinam; segundo, porque um tal feito – fazer alguém sábio – é, afinal, impossível. Não existe neste mundo um humano sequer, que, por si só, seja capaz de transformar alguém em sábio ou virtuoso! Não há amor nem discurso ou retórica, tampouco palmadas ou “chinelos” que se avante em tal feito!

A sabedoria e a virtude que alguém pode alcançar-se (não sem, evidentemente, a ajuda familiar e de uns quantos mestres) nasce a partir de dentro, não vem de fora. Podem vir de fora as sementes, mescladas a muito amor, afeição e cuidado, mas elas só germinam (sob as mesmas condições de amor, afeição e cuidado) a partir de dentro. Por mais generoso que seja o sementeiro, é feito o tratador: não há como alimentar quem não tem fome, não há como dar de beber para quem não tem sede! Daí o principal da educação: provocar fome, provocar sede! Foi o que, sem desanimar, fez Sócrates. E aqui a referida complexidade que se impõe nas relações mestre e discípulo, em que o mestre, no caso específico de Sócrates, se vê assediado e ao mesmo tempo levado a administrar necessidades, interesses e carências que vão além do ofício.

Sem dúvida houve um *fracasso* no que diz respeito à iniciativa educadora de Sócrates perante Alcibíades, mas não dá a rigor para atribuir a Sócrates as circunstâncias em decorrência das quais se assentou. Com isso não dá também para prontamente dizer que tais circunstâncias

recaem sobre Alcibíades. Por suposto, recaem bem mais nele que em Sócrates; porém, é sumamente necessário pressupor vários outros fatores, próprios da época, dentro os quais se inclui a condição de ambos: Sócrates o mais afamado e controverso filósofo ateniense daquele tempo, e, Alcibíades, o jovem mais rico e mais belo (para não dizer, o Narciso de Atenas), além disso, o sobrinho protegido de Péricles, ao qual deveria suceder nos encargos políticos. O que diz, entretanto, Franco Ferrari (na verdade endossa a tese de Michael Gagarin⁹) a respeito do suposto *fracasso*, carece de algum reparo.

Eis o que ele diz:

“O resultado nefasto da educação de Alcibíades por parte de Sócrates, tal como é descrito na última parte do *Banquete*, seria em certo sentido a consequência inevitável deste excesso de impersonalidade” – sem que Ferrari explicita claramente esta *impersonalidade*. Ferrari diz mais: que o “ensinamento (...) de Sócrates a Alcibíades conclui-se com um fracasso, apesar das qualidades do jovem e brilhante discípulo. Por quê? Quais são as razões que determinam o insucesso de Sócrates como mestre e como dialético e de Alcibíades como discípulo?” (FERRARI, 2012, p. 65 e p.69).

Ao que está dito, cabe alguma consideração: primeiro, quanto ao “resultado nefasto da educação”, esse dizer pressupõe o oferecimento de uma “educação nefasta” que produz resultado nefasto; segundo, se o resultado é nefasto, mas a educação oferecida não foi (ou não é) nefasta, então a suposta, digamos assim, “*nefastitude*” do resultado não cabe *rigorosamente* atribuí-la apenas ao mestre, e sim ao acolhimento (que implica modos de assimilar, de recepcionar e de acolher) do discípulo. Especificadamente, e no que diz respeito a um ponto de vista teórico concernente ao *fracasso*, é forçoso observar que Sócrates (no contexto do projeto filosófico platônico) jamais admitiu a possibilidade de *educar* alguém. Ele gostaria, por certo, e se empenhou (enquanto dedicação intencional e enquanto verbalização teórica) no sentido de que Alcibíades viesse a se *dotar* de um *éthos* cívico valioso, promissor, mas isso dependia essencialmente da recepção de Alcibíades e não de uma impostura de Sócrates.

Fracasso vem entre aspas em razão de que Sócrates, perante Alcibíades, não foi um domador, tampouco era alguém que “conhecia o bem” e gostaria muito de passar (de *impor*) esse “bem conhecido” para Alcibíades. Seja, como for, só os domadores fracassam! *Educadores* são os que fazem tudo o que fazem pautando-se sempre na perspectiva do melhor, e, uma vez agindo assim, não lhes cabe o fracasso! Pautam-se pelo *melhor* em razão de que um mestre que

⁹ GAGARIN, M. “Socrates ‘hybris and Alcibiades’ failure”. In: *Phoenix*, v. 31, 1997, pp. 22-37.

se preza sabe que não sabe “*exatamente* o que é o bem, o belo, o justo” a oferecer a quem quer que seja, mas se pauta pela ideia do bem, do belo e do justo quando quer fazer algo benfeito, belo e justo. O educador só fracassa quando a sua dedicação ou empenho em favor de seu ofício é um fracasso, ou seja, não toma por referência e alimento a busca do melhor!

O que de fato aconteceu entre Sócrates e Alcibíades foi o mesmo que ocorre quanto ao empenho dos pais na “educação” de seus filhos: do fato dos filhos terem inteligência (discernimento, liberdade de juízo) e vontade (autonomia) findam por “estragar” todo o projeto laborioso de educação astuciado em favor deles! Você oferece o melhor alimento, mas vai depender se consomem ou não o alimento oferecido, além de como processam e outros fatores mais. O que cada um, enfim, faz com (*fazer* no sentido de trabalhar ou organizar dentro de si) tudo o que recebeu dos pais e dos mais variados mestres, eis aí, enfim, aquela que vem a ser a “educação” dele! A educação não é uma mágica ou uma opressão de alguém sobre alguém: ela é uma espécie de interlúdio resultante do ato de ensinar (se quiser *de educar*) e do ato de aprender (de absorver). Daí também que a “educação”, em termos semelhantes ao sentido de “provocar a fome”, consiste em promover o *fazer* enquanto trabalho subjetivo de trabalhar ou organizar dentro de si o que recebe.

2.2 – Platão, sob nenhum aspecto, desonra a figura cívica e histórica quer de Sócrates quer de Alcibíades. De modo algum o objetivo do *Banquete* teve por propósito deleitar o imaginário grego a respeito da relação *erástica* de Sócrates e Alcibíades, a não ser recolocar este mesmo imaginário em suas devidas dimensões. Platão fez do magistério filosófico de Sócrates fundamento e ocasião de seu projeto educador e, da relação Sócrates/Alcibíades, exemplo de como poderia, apesar de um fracasso específico, retomar e redimensionar a *erastía* com resultados promissores em favor da edificação cívica do *éthos* civilizatório grego. Havia, ademais, um histórico de sucesso, e que não era um caso isolado, de todos, o mais difundido e famoso, o de Sócrates e de Alcibíades, que inviabilizaria o projeto consuetudinário implementado desde Licurgo em Esparta.

O *Banquete* tende a mostrar que Sócrates fez a sua parte relativa à *educação* de Alcibíades, e que investiu, sem se desencorajar e desistir, o melhor dos empenhos nesta direção. Infelizmente não deu certo. Isso porque o *éros* de que Alcibíades em si dispunha não tinha correspondência com o amor que o filosofar possui e requer. Disso, a rigor, não se segue, que Alcibíades haveria de ser culpado por aquilo que, por sua natureza, caráter ou índole, não se sentiu, em liberdade, capaz de ser e de fazer. O seu suposto *éros* tinha mais propriamente a face

de *Antéros* que de *Éros*. Tratava-se de um amor sem retorno, sem reflexo e sem brilho, mera ilusão de quem diz que ama, mas apenas *padece* de amor sem promover o amor. Chega até mesmo a oferecer amor, mas se encontra impossibilitado de acolher o amor da contrapartida com o qual aquele que ama e o que é amado (pressupondo dois amores que se cruzam) se edificam no amor. Dá-se que, na *poiesis* do amor¹⁰, não cabe considerar restritivamente e em separado alguém que ama e alguém que é amado, e sim dois que se amam e que são amados.

Se apenas um ama e age na direção do amor, estamos, então, perante uma condição de padecimento de amor: aquilo que os gregos atribuíam a *Antéros*, ao deus contraposto de *Éros*¹¹. Aqui está a questão: o amor nunca é solitário e se alimenta da compartilha. Daí que um amor oferecido e recepcionado que não se funde com o amor oferecido e recepcionado, tipifica o *antéros*, ou seja, uma outra força que não se restitui em amor, que passa ao largo do amor, visto que só há amor quando a fortitude dos dois amores se encontra e se revigora em um só amor. Daí, por sua vez, que *antéros* comporta um duplo significado: expressa tanto o amor não correspondido ou não devolvido quanto o amor correspondido ou restituído, devolvido. O amor paixão só faz sentido quando correspondido, caso contrário, se alimentado sem correspondência se transforma em sofrimento ou dor: numa paixão em que impera o *paderer* de amor. Bem por isso que *Antéros* é o deus que, segundo o mito, foi concebido como aquele que festeja a reciprocidade do amor, e que também pune com a dor da carência a indiferença.

Não era propriamente o homem exterior Sócrates que afetava Alcibíades. A aparência de Sócrates, no dizer do mesmo Alcibíades, era a de *um Sileno* do séquito de Dioniso: a representação de um tipo rude, ignorantão e meio tolo. Daí que não era a beleza de Sócrates que o atraía, mas o filósofo Sócrates: aquele homem que, visto de fora, transitando na rua, aparenta um qualquer, mas, quando abria a boca, se transformava em “uma sereia irresistível”, em um ser doce, intelectual e interiormente culto e polido (*Banquete*, 216 a-d). Esse era o

¹⁰ “Bem sabes que a poesia tem um sentido amplo: pois, é poesia todo ato que produz uma passagem (...) e também as operações (*ergastai* = obras, realizações) de todas as artes são poesias” (*Banquete*, 205 b-c).

¹¹ O *Antéros* da mitologia é irmão de *Éros*. Não é um irmão gêmeo. Trata-se de um irmão meio esquecido, não tão afamado, mas igualmente valioso. Assim como *Éros*, *Antéros* é filho de Afrodite. Mesmo casada com Hefesto, ela teve diversos filhos com outros deuses: a) com Ares (o deus da guerra, o Marte dos latinos) ela teve *Antéros* (CÍCERO. *De natura deorum*, III, 23); b) com Hermes, teve Hermafrodito (HOMERO. *Iliada*, II, vv.819-821); c) com Dioniso, teve Príapo; d) com Apolo, Himeneu; e) com Anquines, Enéias*, o herói dos gregos e dos latinos. Mas, enfim, o nascimento de *Antéros* adveio dos lamentos de Afrodite feitos à *Métis*, deusa da proteção e da saúde. Afrodite se pôs a reclamar que *Éros* não crescia, que ele vivia só, acabrunhado e franzino, sem iniciativa para nada. Daí que *Métis* lhe propôs que lhe desse um irmão, feito um sócio e parceiro que se exercitasse e crescessem juntos, por cujo companheirismo viessem a reciprocamente se proteger, e assim, em parceria, cresceriam saudáveis e fortes. Foi, pois, o que fez Afrodite: gerou *Antéros* (STEPHENSON, 2011). *Quanto ao nome “Enéias” ou “Eneas”, ambos são corriqueiros, depende da origem: a) do grego *Aineias* derivou Enéias; b) do latim *Aeneas*, Eneas.

Sócrates que Alcibíades amava, do qual firmemente desejava, a título de uma vaidade e arrogância, mas sem a devida contrapartida que o empenho educador requer, se apropriar de seu saber. Existiam, como já referidos, vários outros fatores, especificadamente o sentimento de carência que tomava conta de Alcibíades e o afetava profundamente. Foram, sobretudo, a falta de amor e de afeição que o forçaram ao insucesso, ou seja, a buscar em Sócrates aquilo (um outro *éros* que não o da senda do saber) para o qual ele não tinha exatamente sido contratado, tampouco estava propenso a oferecer fora dos parâmetros do amor: quer afetivo quer filosófico.

O *Banquete* louva o empenho educador de Sócrates, sendo que de modo algum tipifica uma desqualificação ou um fracasso quanto ao ofício amoroso que dá sustento e move a tarefa educadora. O teor do *Banquete* comporta, nesse sentido, uma advertência no sentido de informar e dar publicamente a conhecer os limites e as possibilidades daquela relação, bem como assegurar que o empenho educador (qualquer empenho) tem mão dupla. Há, nesse sentido, um dado interessante que cabe destacar. Foi, aliás, Plutarco, no *Alcibíades*, quem fez esta observação: que Sócrates, de sua parte, sempre cultivou um grande amor (*amor* em termos de boa vontade e de amabilidade humana) em favor de Alcibíades, cujo *amor* é o mesmo que comparece no *éros* do filosofar e que resultou, enfim, em um *testemunho* (*martýrion*) de seu continuado empenho. Plutarco ainda diz mais: que o amor de Sócrates por Alcibíades foi cultivado ao modo de quem pôs nele uma grande esperança de sucesso, que, entretanto, e a contento, não frutificou (*Alcibíades*, I, 4, 1). Quer dizer: o amor de Sócrates não tornou Alcibíades melhor, porém evidenciou algo que é preciso reconhecer: que Alcibíades, desde menino, tinha como que um natural pendor (*euphuías*) para a virtude, tanto quanto para a alegria e o gosto de viver. Daí que foi, sobretudo, em razão disso que o sábio Sócrates – que não dava valor à beleza física, nem à riqueza, nem às honras e nem às glórias – lhe dedicou tanta afeição, mesmo que, enfim, por quase nada!

Alcibíades, entretanto, não é por Platão descrito como um deslumbrado por Sócrates, e sim como um apaixonado por aquilo que ele não tinha: por *amor* (afeto e atenção)! Esta, entretanto, de todas, era a sua maior carência: o *amor pelo saber*, ou seja, pela *philo-sofia*, cuja *phília* comporta as noções de amizade e de amor que fomentam (tencionam), no contexto da mentalidade grega, o desejo (no sentido de uma apetência) de saber. Foi assim que Sócrates entrou na vida de Alcibíades: como aquele que se dispunha a ser não propriamente o portador do *éros* (do apetite) filosófico ao menino Alcibíades, mas o estimulador de um apetite que ele, como consta no próprio diálogo, naturalmente já tinha. O que fez, consistiu, sobretudo, em

ajudá-lo a se desembaraçar de uns quantos empecilhos que o próprio Alcibíades cismava em cultivar.

Por certo, a tarefa assumida por Sócrates se deu assim que Péricles (um homem essencialmente dedicado aos encargos da política) assumiu a tutoria do menino Alcibíades, ou seja, a administração de sua “vontade”¹² e de seus bens. Foi através da amizade cultivada entre Péricles e Sócrates que a “obrigação” *erástica* se impôs a Sócrates como uma tarefa que ele próprio de algum modo se deu, sem que, para isso ou por força do ofício tenha sido contratado: oferecer ao menino (órfão) Alcibíades aquilo do qual ele realmente carecia e que era devido ser dado, ou seja, *amor*, e com isso entendia cuidado, zelo, boa vontade, amabilidade, afeição e, enfim, instrução.

Sócrates, pelo que consta, aceitou o desafio, pôs fé em sua tarefa, acreditou nela, e, a cultivou por praticamente toda a vida. O curioso é que Alcibíades, no confronto do *amor*, manifestou uma natureza receptiva propícia, enquanto, todavia, cultivava um comportamento assaz inusitado, ou melhor, tão inusitado que veio a se constituir em personagem e voz tanto do *Banquete* (cujo diálogo tem por tema a natureza e a função de *Eros*) quanto do *Primeiro Alcibíades*, cujo tema é a natureza e a função do homem. O homem real Alcibíades (sendo que o mesmo podemos dizer de Sócrates) é no *Banquete* e no *Primeiro Alcibíades* (Sócrates em toda a dramaturgia da dialógica platônica) dado como uma certa representação de um homem ideal. O comportamento inusitado, mescla de idealização e de realidade, constituía no seguinte: em uma incapacidade de acolher, em toda a sua plenitude, *Éros* o Amor. Não se tratava, todavia, de uma incapacidade natural, visto que o “fenômeno”, no contexto da descrição platônica, se manifestou assim: enquanto a natureza de Alcibíades trabalhava no sentido de se abrir para o acolhimento do saber e da virtude, ele próprio se encarregava de fechá-la em tais direções.

Um dos fechamentos se dá justamente pela insistência em promover, no confronto de Sócrates, uma inversão: Alcibíades recusa a condição do *paidiká* ou do *erómenos*¹³ (aquele que se põe na condição do aprendiz, do discípulo), na medida em que quer de pronto se pôr na condição do *erastés*, do “amante do saber”. Ele quer, sem maiores esforços, se fazer filósofo;

¹² Entre aspas pelo estranhamento que pode provocar, mas, na prática, o que a maioria dos pais ou tutores tende a fazer com as crianças consiste em tentar de algum modo, muitos sob meditado arbítrio e boas intenções, *administrar* a vontade delas.

¹³ A análise mais detalhada dos conceitos, especificadamente o de *paidiká*, fica para o projeto de pesquisa, referido no “Prólogo”, dedicado ao estudo do binômio “Educação e sexualidade no perímetro cívico da *pólis* grega” (no prelo – Editora Loyola). Confira, entretanto, dentro de um análise em que o tema fundamental recai especificadamente sobre a *homossexualidade* grega: DOVER, K. J. (1978). *Greek homosexuality*. London: Duckworth, 1978.

deseja ser um *erastés* sem abdicar de outros desejos, em particular do usufruto das alegrias e dos prazeres que a vida desocupada (a da *eleuthería*¹⁴) proporciona. Daí que Alcibíades, pressupondo este conflito entre carência e desejo (BUCHNER, 1965), veio, enfim, a sintetizar o típico “amante do saber”, o *philomathés* descrito assim por Sócrates no *Fédon*:

“É uma coisa bem conhecida dos amigos do saber (dos *philomatheîs*), que sua alma, quando foi tomada sob os cuidados da filosofia, se encontrava completamente acorrentada a um corpo e como que colada a ele; que o corpo constituía para a alma uma espécie de prisão, através da qual ela devia forçosamente encarar as realidades ao invés de fazê-lo por seus próprios meios e através de si mesma... E o que é maravilhoso nesta prisão, a filosofia bem o percebeu, é que ela é obra do desejo (*epithymías*), e quem concorre para apertar ainda mais as suas cadeias é a própria pessoa! Assim, digo, o que os amigos do saber não ignoram é que, uma vez tomadas os seus cuidados as almas cujas condições são estas, a filosofia entra com cuidado a explicar-lhes as suas razões, a libertá-las...” (*Fédon*, 82 e – 83 a)¹⁵.

Alcibíades vem a ser, pois, o *philomathés* de que fala Sócrates: alguém que se vê preso ao sensível e que se sente como que obrigado a apreciar as solicitações do corpo como se dele fosse um prisioneiro. Sócrates, entretanto, reconhece que as solicitações da corporeidade são tantas que, com facilidade, delas nos tornamos prisioneiros. Daí a função da filosofia que consiste em, com doçura, estimular o desejo (*epithymías*) de saber promovido como um contraposto aos desejos que continuamente apertam os ferrolhos que nos prendem aos estímulos corporais. Sócrates, com efeito, é bastante realista, visto que destaca a condição de “alma encadeada” como corriqueira e normal: é um *mito* pensar o contrário¹⁶. Afinal, qualquer um pode facilmente constatar que, contínua e cotidianamente, todos temos mais fome e sede, e tantas outras solicitações corporais, que, por exemplo, vontade de ler um livro ou de se ilustrar! Nossas “coceiras” tem sempre mais força e se impõem de forma bem mais prioritária que o dar ouvidos para uma preleção filosófica!

Assim era Alcibíades, e assim somos todos nós: uns um pouco mais, outros nem tanto, e, outros ainda, um pouco menos! Não há um “solicitímetro” com o qual possamos medir ou balizar a força das solicitações que se impõe e movem a cada um; também não temos como determinar os anseios, tampouco o quanto cada um se sente aprisionado por suas pulsões e por seus desejos. Além de ser assim, não temos igualmente (sequer algum mestre está em

¹⁴ Dedicamos a este respeito o artigo: “O *eleuthéros* da grécia: o despertar da liberdade”. *Revista Acta Scientiarum: Human and Social Sciences*, Universidade Estadual de Maringá/UEM, v.40, 2018, p. 1-11, apud <http://www.periodicos.uem.br/ojs/index.php/ActaSciHumanSocSci/article/viewFile/37997/pdf>

¹⁵ Tradução de Jorge Paleikat. Os entre parênteses foram acrescentados.

¹⁶ Cf. “Platão e alguns mitos que lhe atribuímos”. In. *Revista Transformação*, Marília, 30, 1 (2007): 191-204.

condições, por mais sábio que seja) como certificar “o quanto” de solicitações, de anseios ou de projeções das impulsões e dos desejos pelos quais somos afetados. O máximo que um mestre pode fazer, primeiro, é levar o “encadeado” a tomar por si mesmo ciência de suas próprias cadeias; segundo, saber que depende dele próprio afrouxar ou apertar ou simplesmente ajustar seus grilhões (suas algemas). São duas coisas: a) existem certas prisões das quais não abrimos mão, a ponto, inclusive, de encontrar ou pôr nelas o sentido de nossa autonomia e liberdade; b) no que diz respeito à tarefa educadora, da árvore que frutifica, os frutos, afinal, são dela. Claro que quem semeia, cuida e zela, ainda mais em dependência do grau de dedicação e excelência agregado ao cuidado e ao zelo tem seus méritos, mas, mesmo assim, não torna (faz) seus os frutos.

O desfazer-se das impulsões, ao menos das primárias, isto é, das solicitações naturais (da fome, da sede, do reproduzir-se, da dor, do prazer, etc.) isso é impossível, pura ilusão: teríamos que nos desfazer de nossa própria natureza. O máximo que podemos fazer é nos moderar: proposição fácil de fazer, difícil de efetivar. Podemos saciar a fome, mas jamais eliminar a solicitação natural de nosso corpo por alimentos e alívios. É no saciar a fome que se impõe o ato educador e o principal da virtude. A dificuldade é que estamos sempre ou de novo com fome ou tensionado por alguma carência! Daí que, em ambos os casos, ou seja, quer quanto à ciência dos próprios limites e possibilidades, quer quanto ao governo de si mesmo, trata-se, em última instância, de uma tarefa estritamente pessoal, sobre todos os aspectos dificultosa, mas não a ponto de deixar de fazer coisa alguma.

Dá-se que a falta de iniciativa ou a renúncia em favor de alguma libertação é sempre mais dificultosa, sofrida, que o enfrentamento, ou seja, que o dar-se um suficiente de prudência em favor de uma vida menos tensionada ou oprimida, e, conseqüentemente, mais serena e tranquila. Bem por isso que, também aqui, a educação recai mais sobre a promoção da iniciativa que da *libertação* ou da virtude propriamente dita, cuja tarefa (pessoal) tem como ponto de partida a iniciativa: quem não tem iniciativa corre o risco de não ter ou de ficar sem nada! O libertar-se e o agir virtuoso são sagrados, mas inevitavelmente pressupõem, como mais sagrado, a iniciativa do arbítrio, porque é em seu uso que se assenta a possibilidade da libertação (do agir em liberdade) e da virtude (do agir que presume um espírito autônomo: aquele que sabe de si, de sua natureza e de seus limites e de suas possibilidades). Sem alguma ilustração não há nem libertação nem virtude: restamos apenas feito um ser (animal) humano precário¹⁷!

¹⁷ Meu filho, de oito anos, vivendo os nove, depois de termos rido muito a este respeito, costuma agora me perguntar a título de repetição de uma brincadeira: “Então, pai, você acha mesmo que eu sou um burro?”. Não,

Referências

a) Edições e traduções

- BURNET, J. (1995). *Platonis Opera* [Burnet, J., 1900-1907. 5 vols.], T.II tetralogias III-IV continens [insunt *Parmenides, Philebus, Symposium, Phaedrus, Alcibiades I and II, Hipparchus, Amatores*], recognoverunt brevisque adnotatione critica instruxerunt W.A. Duke, W.F. Hicken, W.S.M. Nicoll, D.B. Robinson et J.C.G. Strachan. Oxford: Clarendon Press;
- CROISET, M. (1953). Platon. *Oeuvres complètes*, vol. 1: *Hippias mineur; Alcibiade; Apologie de Socrate; Euthyphron; Criton*;
- DIXSAUT, D. (1991). Platon. *Phedon*. Paris: Flammarion;
- NUNES, C.A. (1975). Platão. *Fedro, Cartas, O Primeiro Alcibiades*. Pará: Universidade Federal do Pará, 1975;
- ROBIN, L. (1989). Platon. *Banquet*. Grec-français, rééd., Vol. I, Paris: Gallimard;
- ROBIN, L. (1985). Platon. *Phèdre*. Grec-français, rééd., Vol.II, Paris: Gallimard;
- SOUZA, J.C., PALEIKAT, J. & COSTA, J. C. (trads.) (1983). Platão. *O Banquete, Fédon, Sofista, Político*. São Paulo: Abril Cultural.

b) Bibliografia citada

- BUCHNER, H. (1965). *Eros und Sein. Erörterungen zu Platons Symposion*. Bonn: Bouvier;
- CAMPOS, H. (trad.) (2003). Homero. *Ilíada*. 2 vols. Bilíngue. São Paulo: Arx;
- CPICERO, M.T. (2000). *De natura deorum*. With an English translation by H. Rackham. (Loeb Classical Library). Cambridge: Harvard University Press;
- FERRARI, F. (2012). “Eros, Paideia e Filosofia: Sócrates entre Diotima e Alcibiades”. In: *Archai*, n. 9, pp. 65-71;
- DOVER, K. J. (1974). *Greek popular morality in the time of Plato and Aristotle*. California: University of California Press;
- _____. (1978). *Greek homosexuality*. London: Duckworth, 1978;
- GAGARIN, M. (1997). “Socrates ‘hybris and Alcibiades’ failure”. In: *Phoenix*, v. 31, pp. 22-37;
- HOMERO. (2003). *Ilíada*. Bilíngue. Trad. de Haroldo Campos, com introdução e organização de Trajano Vieira. 2 vols. São Paulo: Arx;
- JIMÉNEZ, A.P. (trad.) (2006). Plutarco. *Vidas Paralelas. Vol. III: Coriolano-Alcibiades, Paulo Emilio-Timoleón, Pelópidas*-Marcelo, Madrid: Gredos;
- LIMA, P. A. (2016). “*Ἔρως* e *διάλογος*: Do carácter erótico e dialógico da *ἀλήθεια* no *Fedro* de Platão”. In: *Lógoi*. Revista de Filosofia. Universidad Católica Andrés Bello. Caracas. Venezuela, ano 18, n.29-30, pp. 7-26;
- LITTMAN, R. J. (1970). “The Loves of Alcibiades”. In: *Transactions and Proceedings of the American Philological Association*, the Johns Hopkins University Press. Vol. 101, pp. 263-276;
- MACEDO, D.D. (2003). “O elogio do filósofo no Banquete de Platão”. *Revista Síntese*. Belo Horizonte, v. 30, n.98, pp. 407-415;
- PLUTARQUE. *Les vies des hommes illustres. Tome premier. Vie d’Alcibiade*. Disponible en: <http://remacle.org/bloodwolf/historiens/Plutarque/alcibiadepierron.htm>;
- REALE, G., GIRGENTI, G. & RAMELLI, I. (trads.) (2005). Diogene Laerzio. *Vite e dottrine dei più celebri filosofi*. Testo greco a fronte, Milano: Bompiani;
- ROBIN, L. (1964). *La théorie platonicienne de l’amour*. Paris: PUF;

respondo. “Então, sou sabido?”. É, sim! Mas cuidado: o burro é só sabido; não existe burro ignorante enquanto burro! Nós, humanos, não somos bem assim. “Então quer dizer que eu sou um ignorante!”. É, mas não só, porque também é sabido. “Há, então, eu sou um burro”. Não, porque você também é um ignorante. [A ignorância é um fenômeno estritamente humano.]

- SPINELLI, M. (2017). *Ética e Política. A edificação do éthos cívico da paideia grega*. São Paulo: Loyola;
- STEPHENSON, C. (2011). *Anteros. A Forgotten Myth*. New York: Routledge.

c) *Dicionários e Léxicos*

- BAILLY, A. (1996). *Dictionnaire Grec Français*. Rédigé avec le concours de E. Egger. Édition revue par L. Séchan et P. Chantraine. Paris: Hachette.
- CHANTRAINE, P. (1984). *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*. Paris: Klincksieck.
- HUMBERT, J. (1986). *Syntaxe grecque*. Paris: Klincksieck.
- PEREIRA, I. (1990). *Dicionário grego-português e português-grego*. Braga: Apostolado da Imprensa.